

# **Дмитрий Ефимович Фурман**

## **Избранное**

### **Аннотация**

Вошедшие в настоящий сборник исследования выдающегося историка и религиоведа Д. Е. Фурмана (1943-2011) охватывают разные страны и эпохи. Их автор убежден в многовариантности исторического выбора. В его работах раскрывается общее и особенное, закономерное и случайное в историческом развитии, воздействие этих факторов на политические процессы сегодняшнего дня. Сложнейшая задача - выявление культурных и социальных следствий различных религий, влияния «культурного кода» и конкретно-исторического выбора того или иного народа на его развитие - по мнению Д. Фурмана, не может быть решена окончательно, но стремиться приблизиться к пониманию проблемы - необходимо, ибо «прошлое живет с нами, наши чувства и мысли в немалой степени определены событиями не только недавними, но и тысячелетней давности».

## Содержание

|                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Дмитрий Фурман, in the League of His Own[1]                                            | 4   |
| Выбор Князя Владимира[8]                                                               | 11  |
| Идеология реформации и ее роль в становлении буржуазного<br>общественного сознания[25] | 24  |
| Глава I                                                                                | 26  |
| Глава II                                                                               | 35  |
| Глава III                                                                              | 59  |
| Л. С. Васильев, Д. Е. Фурман                                                           | 66  |
| Обстоятельства возникновения христианства и конфуцианства                              | 68  |
| Сравнение основ христианского и конфуцианского<br>мировоззрений                        | 77  |
| Эволюция учений христианства и конфуцианства                                           | 83  |
| Влияние христианства и конфуцианства на социальную жизнь<br>Европы и Китая             | 99  |
| Общие выводы относительно социального влияния<br>христианства и конфуцианства          | 107 |
| Литература                                                                             | 108 |
| А. Г. Бельский, Д. Е. Фурман                                                           | 109 |
| Реформа ислама по Мохамеду Тахе и Ахмеду Ан-Наиму                                      | 122 |
| 1                                                                                      | 123 |
| 2                                                                                      | 126 |
| 3                                                                                      | 130 |
| 4                                                                                      | 134 |
| 5                                                                                      | 137 |
| 6                                                                                      | 138 |
| Иудаистский клерикализм и его функции в Израиле                                        | 139 |
| Армянское национальное движение                                                        | 150 |
| Сталин и мы с религиозноведческой точки зрения[172]                                    | 161 |
| Наши тревоги и всемирная история[197]                                                  | 182 |
| Рецензия                                                                               | 192 |
| Интервью с Д. Е. Фурманом                                                              | 199 |
| Издательский дом «Территория будущего»                                                 | 202 |

# Дмитрий Ефимович Фурман

## Избранное

### Дмитрий Фурман, in the League of His Own<sup>1</sup>

Переиздание научных работ советского периода, тем более перестроечной публицистики, сегодня выглядит, мягко говоря, экзотично. Кому и зачем вообще это теперь надо читать? Отвечаю сходу: прежде всего честолюбивой и интеллектуально любопытной молодежи всей Восточной Европы. Работы Фурмана - одно из наших преимуществ в глобальном раскладе. Были советские балет, ракеты, шахматы и хоккей. В обществоведении по понятным, в общем, причинам оказалось меньше достижений мирового класса. Тем более надо работать от высшего достигнутого уровня.

Пережившие исторический слом 1991 года без всякого предисловия знают или быстро оценят тексты Фурмана. Тем же, кому доводится жить в XXI веке, читать их надо, упаси боже, не в назидание, а потому, что это интересно, написано с редкой ясностью и, главное, ничуть не устарело. Обиходные вещи, особенно некогда модные, с течением времени превращаются в хлам и макулатуру. Этим, говоря честно, забиты библиотеки, книжные магазины, учебные программы и Интернет. Только штучные, талантливо и без особой оглядки на моду сработанные вещи отливаются в классику.

В подкрепление столь грандиозного тезиса возникает элементарный соблазн надавить авторитетом представителя постсоветской научной диаспоры, изнутри узнавшего этот мировой расклад. Но тут сам Дмитрий Ефимович наверняка бы сказал что-нибудь остроумно ироничное и сбил с меня спесь. Пафоса он не выносит. Однажды в Абхазии тамада (в те еще времена, когда не слишком значило, был ли он грузином, абхазом или вообще армянином) встал было в тупик, когда ритуал застолья дошел до чествования не приметного с виду очкарика из Москвы. И опытный тамада провозгласил тост: «За скромность Мити Фурмана!»

Ничего не поделаешь, придется по-фурмановски всерьез и спокойно объяснять, откуда могли возникнуть эти тексты и каково их место в мировом раскладе. А почему они нужны образованной молодежи - скажу сразу. Один коллега-поляк, преподававший в Гарварде, некогда напутствовал меня такой мудростью: «Здесь можно выжить и даже добиться успеха двумя способами. Первый - полное подражание мейнстриму, что в принципе довольно просто, но человеку из нашего района мира дико скучно, и вдобавок этим путем уже идет основная масса индийцев и китайцев с их упором на технические навыки. Второй путь - обходной и довольно трудный. Как и в кино или музыке, обязательно надо понимать, как делаются блокбастеры и в чем заключается профессионализм, но при этом не целиком подражать, а придумывать свою интересную альтернативу».

\* \* \*

Постсоветские республики парадоксальным образом сочетают в себе глобализацию с провинциализацией, внешний динамизм и глубинный застой. Эта противоречивость сказывается на молодежи. С одной стороны, выросло поколение, избавленное от прежних отечественных комплексов, напрямую включенное в современный мир, с детства владеющее Интернетом и английским как глобальным *lingua franca*<sup>2</sup>. Но одновременно это поколение

<sup>1</sup> Единственный в своем роде (англ.).

<sup>2</sup> Язык общения (лат.).

порядком дезориентированное и сталкивающееся с серьезными барьерами на пути к самореализации. Каналы для его выдвижения практически на всех социальных аренах либо забиты возрастными когортами девяностых годов, либо институционально обесценены и порушены. Соответственно, наблюдается две вроде бы противоположные реакции. С одной стороны - ультразападничество, вплоть до эпатажных крайностей гламура, бизнес-сленга креативщиков и «эксклюзивных дистрибьютеров» и обычно наивной готовности эмигрировать во что бы то ни стало. С другой стороны, причем нередко среди тех же самых людей, пышно распустился компенсаторный патриотизм с заносчиво провинциальным пренебрежением всем западным. Судите сами, насколько в стороне от этого мельтешения спокойно и уверенно стоят тексты Дмитрия Фурмана. В них содержится свой парадокс положительно взаимоусиливающего сочетания противоположностей. Фурман, безусловно, западник, но без всякого апломба, и в то же время совершенно наш широтой своих интересов. В его научных работах и особенно в публицистике (Наши десять лет: политический процесс в России с 1991 по 2001 год. М. - СПб.: Летний сад, 2001; Публицистика «нулевых». М.: Летний сад, 2011) немедленно чувствуется сила одного из самых логически ясных, доброжелательных и одновременно азартных спорщиков нашего уголка мира, всемирная эрудиция ученого, много читавшего на десятке самых разных языков.

В качестве первого доказательства возьмем монографию Д. Е. Фурмана «Религия и социальные конфликты в США»<sup>3</sup> (М.: Наука, 1981). Казалось бы, сколько тонн всякой всячины написано про Америку... Только о Гражданской войне Севера и Юга уже имеется в среднем по книге на каждый десяток бойцов (а воевало их с обеих сторон свыше трех миллионов). О Вашингтоне, Джефферсоне, Линкольне, Рузвельтах и Кеннеди - целые шкафы неизменно толстенных биографий. И это мы еще не дошли до пластов работ об американском бизнесе, гендерных или расовых отношениях! Мог ли к этой супермонументальной пирамиде добавить нечто хоть сколь-нибудь оригинальное сотрудник Института США и Канады Академии наук СССР? Фурман смог.

Американское общество идеологично до такой степени, что это принимается за данность и обыденно не замечается. Американцы бывают сверхпатриотичны либо сверхантипатриотичны, но и те и другие фундаментально убеждены в особом американском духе свободы и справедливости, хотя постоянно и горячо спорят по поводу своих идеалов. В США, крупнейшем и самом эксцентричном из западных обществ, исключительная по современным меркам религиозность соединилась с поселенческим индивидуализмом, внутренне склонным ко всевозможному повстанчеству. Возник национализм такой глубины и эмоциональной интенсивности, что сами американцы оскорбятся на такое слово применительно к себе. Их мессианская вера есть патриотизм, националисты же водятся только во всех прочих странах мира.

Дмитрий Фурман из своего далека четко разглядел этот полурелигиозный феномен и разложил его на исторические составляющие. Его монография о роли религии во внутренних социальных коллизиях США академична и одновременно доступна. При этом она начисто лишена и советского пропагандизма времен холодной войны, и ныне модного бытового антиамериканизма. Одна эта небольшая книга дает больше для понимания, из чего сделаны американцы, нежели залежи томов в звездно-полосатых цветах или густо-черной краске.

Работа ничуть не подражательная, не типично советская и не антисоветская, а какая-то совсем несоветская. Это социальный анализ фактически гениального самоучки, возникшего из сочетания местных условий и личных качеств. В общем, все это тоже достаточно типично для позднего СССР. В отсутствие настоящей профессиональной среды профессионализм возникал стихийно на индивидуальном уровне и в немалой мере как способ самоот-

странения от идеологического и административного контроля. Однако качество результата в случае Фурмана особое.

\* \* \*

Наверняка многое в личности определяется с ранних лет. Достаточно сказать, что Дмитрий Ефимович Фурман от рождения не был ни Фурманом, ни Ефимовичем. Просто он считал себя более обязанным нормальным детством еврейскому отчиму Ефиму Моисеевичу Фурману, нежели русскому биологическому отцу.

Многое в интеллектуальной и этической позиции Фурмана, по всей видимости, идет от старого интеллигентского воспитания, затем преломляющегося в индивидуальном восприятии классически образованного человека, сформировавшегося уже в послесталинские, шестидесятые, годы. Наверное, свою роль сыграло и юношеское увлечение древней историей. В перспективе великих и грозных империй прежних эпох современность виделась таким же преходящим эпизодом, на смену которому непременно придет нечто другое, хотя и не обязательно лучшее или худшее. Может быть, поэтому в отличие от основной части поколения шестидесятников, в том числе будущих диссидентов, Дмитрий Фурман в личном развитии не проходил через фазу романтического марксизма и веры в скорое светлое будущее. Похоже, он вообще никогда не был верующим ни в какую ортодоксию. Цитаты из Маркса и Ленина в его работах есть, но это не дань советской цензуре, а использование подходящих высказываний мыслителей, подметивших нечто дельное по поводу того, что их занимало.

Советскую идеологию Фурман всегда считал своего рода религией и относился к ней скорее аналитически, как видно из помещенной в данный сборник статьи о Сталине. Коль скоро марксизм-ленинизм есть новейшая разновидность имперской религии, то не просто позволительно, но и требуется всерьез применить к ней те же самые научно-исторические принципы, которые были выработаны для исследования мировых религий и имперских идеологий прошлого.

Занятие историей религий дало Дмитрию Ефимовичу внутреннюю автономию от всякой власти, политики и идеологии, левой или правой, светской или церковной, при сохранении к ним громадного интереса. Религиоведение стало его ключом к пониманию социального мира. Притом, подчеркну особо, Фурмана никак нельзя назвать религиозным. Как может быть религиозным исследователь, свободно перемещающийся меж десятков религий?

Точно так же он интеллектуально свободен от любых националистических пристрастий, но притом вовсе не отстраненно нейтрален, подобно обычным западным исследователям национальных конфликтов. Многих это отношение совершенно сбивало с толку. Как можно быть одновременно проармянским и проазер-байджанским? Фурман доказывает, что можно. Он совершенно искренне пытается понять обе стороны, рассматривая Карабахскую войну как беду, подготовленную историческими комплексами национального сознания и местной административной геополитики, но которой тем не менее при рациональном понимании и определенном взаимном усилии можно было избежать.

Думаете, либерально-интеллигентская утопия? Поглядите, что сегодня говорит о фазовой динамике и социальных носителях наиболее разработанная в западной социологии теория конфликта Рэндалла Коллинза<sup>4</sup>. Увы, теория Коллинза также предсказывает провалы попыток к разрешению конфликтов, не достигших фазы моральной усталости обеих сторон. Фурман и сам дошел до этой мысли, но тем не менее продолжал надеяться и рассчитывать,

---

*Collins R. Conflict sociology: toward an explanatory science. N. Y.: Academic Press, 1975; Violence: a micro-sociological theory. Princeton: Princeton University Press, 2008.*

что такая фаза близка, и тогда наконец окажутся востребованы рациональные объяснения. Точнее, он абсолютно убежден, что когда-то они потребуются. Без доли благородного донкихотства не бывает эффективной науки. И в этом, думаю, содержится очень важный фурмановский урок.

В послевоенном Советском Союзе откровенно еврейские фамилии рекомендовалось менять. Однако в случае Дмитрия Ефимовича Фурмана его этическое упорство отчасти мешало карьерному росту (которого он все равно чурался), но и вызывало немало уважения. Для номенклатурного начальства лояльность была одной из важнейших черт в подчиненных, тем более способных написать внятную и абсолютно по делу записку об этих странных американцах.

Сам Фурман к антисемитизму относился скорее спокойно и, как обычно, с исследовательским любопытством. Как-то он меня озадачил таким наблюдением: «Слушай, старик, как занятно получается: в довоенные годы верхние эшелоны советской власти битком набиты евреями, за антисемитизм выгоняли из партии и чуть не расстреливали, как за контрреволюцию. Но вот приходят немцы, и в оккупации евреев им сдают без зазрения. После войны советская власть практически официально несколько десятилетий проводит антиеврейскую политику. Наступает перестройка, повсюду возникают этнические конфликты, а евреев нигде никто не трогает! Борись государство с антисемитизмом или поощрай его - на обществе это никак не сказывается, оно развивается по-своему. Вот над чем стоит подумать». В этом вопросе типичный Фурман.

\* \* \*

*Make no mistake*<sup>5</sup>. Эта книга - не литературный памятник, не сборник работ по религиоведению и вовсе не предмет ностальгии по шестидесятичеству. Статьи Фурмана от начала до конца есть совершенно актуальная политическая социология мирового уровня. Если определить его научный подход одним термином (чего сам автор, впрочем, последовательно избегает), то скорее всего это веберизм. Серьезных веберизмцев в мире очень немного, а у нас единицы. На сопоставимо фундаментальном уровне работало лишь несколько «постклассических» исследователей второй половины XX века: Норберт Элиас, Райнхардт Бендикс, Уильям Макнил, Ш. Н. Эйзенштадт, Эрнст Геллнер, братья Бенедикт и Перри Андерсоны (чей неомарксистский сплав на поверку во многом силен именно вебер-анскими «присадками»), сегодня прежде всего Рэндалл Коллинз, Майкл Манн, а также близкий нам как нестандартный специалист по России Стивен Хэнсон. К веберовской парадигме с недавних пор тяготеет и Фрэнсис Фукуяма, серьезному восприятию которого, к сожалению, теперь сильно мешает его слава идеолога американского триумфализма и «Конца истории».

В СССР социально-исторические науки никогда не были столь жестко поделены по профессиональным специальностям и географическим зонам, как на Западе. В подобной недоинституционализации обнаруживаются изрядные преимущества. У нас можно было вполне свободно переходить с исторического факультета на философский, от изучения Америки и Европы к Китаю, Индии, арабским странам - были бы энергия, интерес и аналитические навыки! Если Фурман брался за новую страну, он непременно изучал ее культуру и старался хотя бы на базовом уровне овладеть новым языком. Потрясает, конечно, с каким энтузиазмом в последние годы он учился румынскому, украинскому, киргизскому.

Однако обратной стороной недоинституционализации социальных наук и общей закрытости СССР была необходимость до многого доходить самому. Конечно, в Москве

были Библиотека им. Ленина, ИНИОН и «Историчка». О большей части перечисленных мною веберянцев Фурман в свое время не слышал, да и самого Макса Вебера прочел слишком поздно, когда уже придумал собственный метод анализа религий. Впрочем, имена вебер-рианцев и не были на слуху в московских интеллигентских и научных кругах. Непубличное, но к семидесятым годам уже состоявшееся отторжение ленинизма вместе с марксизмом делало интеллектуальными кумирами различные противоположности советскому официозу, будь то экономический критик фон Хайек, русские религиозные философы или только входившие в моду постмодернисты. Как горько шутил тот же Пьер Бурдьё, самая сильная ортодоксия никогда не является нам в одиночку, но непременно в паре якобы взаимоисключающих противоположностей. Фурман в своих статьях о революционных циклах России сочно назовет переворачивание советской парадигмы на антисоветскую «истмат наоборот». Вебе-рианству, особенно его недавним и наиболее продуктивным версиям Коллинза и Манна (как и Теды Скочпол или Чарльза Тилли), возникавшим на Западе как раз с семидесятых годов, в наших краях не повезло показаться слишком похожими на марксизм. В самом деле, чего стоит Майкл Манн, с долей британского юмора назвавший свою интерпретацию мировых религий «организационным материализмом»<sup>6</sup>. Религии в рамках этого подхода рассматриваются не как чисто философские идеи и этические ценности, а как возникшие в некотором историческом контексте и эволюционировавшие, каждый своим путем, комплексы логических, политических и организационных решений. Эти дилеммы, решения и порожденные ими социальные институты на многие века определили пределы как мыслимого, так и невы- мыслимого для соответствующих им цивилизаций.

Шедший совершенно своим путем Дмитрий Фурман несколько раньше Манна вырабатывает методологически нечто весьма похожее, но в теоретические обоснования и тем более абстракции не вдается. Талкотт Парсонс ему неорганичен и попросту скучен. (Что, замечу от себя, есть совершенно здоровое отношение к Парсонсу, которого, возможно, стоило бы включить в список nereкомендованной литературы и избавить студентов от лишних мучений.) Фурман в данном отношении последовательный прагматик. Он никак не определяет свой собственный подход, не вдается в интеллектуальные генеалогии и критические соотношения с прочими теориями. Вместо этого он начинает тут же применять свое собственное «организационно-материалистическое» понимание власти и идеологии, пытаясь из тщательного изучения фактов выделить какую-то логику в историческом процессе.

Фурман, по его собственному признанию, изобрел велосипед. В условиях изоляции советские ученые постоянно изобретали велосипеды. Только погодите впасть в патристическую гордость или, наоборот, презрение. Параллельное открытие весьма распространено в науке. Этим занимались много и весьма плодотворно даже во Франции, где интеллектуальная среда была традиционно обособлена и чувством национального приоритета, и структурами господствующего философского образования. Первейший пример - Мишель Фуко, который не знал работ Макса Вебера и Эрвинга Гоффмана. Среди прочего Фуко переоткрыл веберовскую теорию исторической рационализации власти и гоффмановский анализ тотальных институций. В итоге вышли все же теории Фуко, а не Вебера и Гоффмана. Прочтение Фуко вместе с Вебером создает интересный стереоскопический эффект. Точно так же Фурмана надо читать не вместо Манна или Коллинза, а наряду с ними.

Отечественные «велосипеды», как большинство прототипов, большей частью выходили громоздкими и излишне усложненными. Особенно грешили у нас усложнением языка. Но порою случались настоящие шедевры ясности и кулибинской изобретательности, оказывавшиеся прорывами на переднем крае современной науки. Прочитанная под этим углом

*Mann M.* The Sources of Social Power. Vol. 1. A History of Power from the Beginning to A.D. 1760. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

статья о Китае, включенная в этот сборник, сегодня производит впечатление еще более сильное, чем тридцать лет назад. Быть может, оттого, что Д. Е. Фурман и Л. С. Васильев взялись за объяснение религии Китая несколькими поколениями после Макса Вебера, когда историческая наука накопила куда больше знаний, либо потому, что наши авторы были свободны от обуревавших Вебера протестантских комплексов, их интерпретация конфуцианства (не в обиду Веберу, которого мы ценим за многие другие работы) вышла более разработанной и обоснованной, чем у великого немецкого предшественника.

Фурман дает нам надежную платформу для понимания того, как в реальном историческом мире соотносятся и как внутренне эволюционировали различные цивилизации, как в этих макрорамках уже в современную эпоху возникали национальные проекты и идентичности. Всемирно исторический охват фурмановских интересов становится очевиден из оглавления. Тут и китайское конфуцианство с его продолжающейся в колоссальном экономическом росте наших дней тысячелетней традицией рационально-ответственного управления государством и обществом, и принципиально немирской индуизм с причудливо переплетающимися ответвлениями, и дилеммы исламского самосознания, и парадоксальные отношения иудаизма с сионизмом (реально существующим в Израиле, а не мифологическим), и далеко не в последнюю очередь историко-институциональный анализ западного и восточного христианства.

\* \* \*

Россия - досоветская, советская, постсоветская - родная страна и культурная среда Дмитрия Фурмана, и ее анализу отводится особое место. Но, заметьте, это не первое место. Первого места Фурман не отводит даже Западу, при всем заинтересованном изумлении пер-вопроходческим прорывом этой цивилизации к капиталистическому модерну. Цивилизации в веберовской социологической перспективе принципиально рядоположены, уникально устроены и поэтому не могут рассматриваться как ступени в какой угодно ранжировке.

Тем не менее эволюционный вектор четко прослеживается в размышлениях Фурмана над постсоветской политикой России и расходящихся в разные стороны республик бывшего СССР. Это вектор модернизации. Заметьте, однако, как изящно Фурман обходит провалы прежних теорий модернизации, ныне переизданных в модной упаковке глобализации. В господствовавших на Западе в пятидесятые-шестидесятые годы построениях Уолта Ростоу, Талкотта Парсонса, Эдварда Шилза или Габриэля Алмонда модернизация выступала всеобщей и неодолимой силой прогресса, высшей точкой которого откровенно либо по умолчанию считалась послевоенная Америка. Кстати, это удивительно напоминает советские тезисы примерно тех же лет о наступлении в СССР «развитого социализма» и «эпохи научно-технического прогресса».

На Западе критики теории модернизации, помимо указания на ее очевидную идеологическую веру в превосходство Америки, выдвинули как минимум две серьезные теоретические претензии. На уровне практики прогнозы и рекомендации теории «капиталистической ориентации» не сбываются во множестве незападных обществ. На уровне же концептуального построения абстракции прогресса возникают из ниоткуда, эдаким *deus ex machina*, и действуют сами по себе, по сути не оставляя места для человеческого выбора, провалов, корыстных интересов и политических конфликтов. По большому счету эта критика относится и к теориям демократической и рыночной «транзитологии», господствовавшим в изучении Восточной Европы в девяностых годах.

У Фурмана модернизация куда более конкретна и вариативна. Это исторический вектор демократизации, понимаемой как постепенное приведение политических структур в соответствие с изменяющимися обществами. Господствующие элиты вполне для них логично



опасаются политических изменений и сопротивляются хотя бы потому, что им есть что терять, и потому, что у них имеются средства подавления. По ходу придумываются различные идеологические оправдания, которых на сегодня остается лишь два: демократизация - цель долгосрочная, и мы к ней движемся постепенно; либо у нас уже демократия, но с местными особенностями. Здесь есть и социальные носители исторических трендов, и структурные условия, и конфликтная эволюция. В реальной истории траектория напоминает спираль, если не зигзаг. Понятнее становится, как возникают и тупики, и неожиданные прорывы, как по мере накопления структурных противоречий исчерпываются ресурсы элит и встает очередной исторический выбор.

Спорить об этой схеме можно и просто необходимо. Возникают фундаментальные возражения, но не о них сейчас речь. Обратите внимание на неизменно эвристический характер фурмановских построений. В них нет никакого риторического тумана, эмоциональных заносов, обличений ради обличений или, по выражению Николая Гумилева, претензии «пасти народы». Когда Фурман пишет злободневную публицистику, это все равно работы ученого. Практически все механизмы и сочленения доводов четко прописаны, тем самым они и доказательны, и открыты для критики, и оставляют место для дальнейшей достройки. Ясность фурмановских рассуждений помогает избавиться от массы комплексов, фобий и ложных стереотипов. Более того, она, возможно, готовит нас к чему-то важному в не таком далеком будущем.

Вот это и есть *last but not least*<sup>7</sup>. Дмитрий Фурман - стойкий исторический оптимист. В его оптимизм хочется и можно поверить, потому что это аккуратно смоделированные, соотносимые с наблюдаемой реальностью и, может статься, проверяемые на деле сценарии. Без лишних мудрствований Фурман убедительно обходит дорогую сердцу некоторых виртуозов абстрактного теоретизирования дилемму соотношения структур и социального действия. Бывают в истории, как объясняет он проще некуда, довольно длительные периоды, когда некий большой выбор отпал, потому что кто-то, подобно князю Владимиру, его уже совершил в прошлом. Но это вовсе не значит, что какой-то другой большой выбор не возникнет уже никогда. Сложные траектории, ведущие разные цивилизации и страны из прошлого в будущее, непременно преподнесут развилку, особенно когда все эти цивилизации по мере освоения человечеством планеты оказываются волей-неволей во все более тесном взаимодействии. И когда выбор возникает, мы сами и мера нашего разума можем стать историческим фактором, направляющим дальнейшую траекторию в сторону не бесконечного, но все же множественного числа дальнейших возможностей. Вот, собственно, в чем главный интерес и смысл вникать вместе с Дмитрием Фурманом в траектории и западного христианства, и арабийского ислама, и китайского конфуцианства - и собственной страны.

*Георгий Дерлугьян*

*Чикаго, 4 июля 2011 г.*

## Выбор Князя Владимира<sup>8</sup>

Обстоятельства крещения Руси окружены легендой. Летопись говорит, что на восьмом году княжения князя Владимира Святославовича, в 986 году, к нему пришли четыре посольства из разных стран, каждое из которых расхваливало религию своей страны и убеждало Владимира принять ее. Это были: волжские булгары - мусульмане, призывавшие его принять ислам, хазарские евреи, посланцы Рима и Византии. Владимиру не понравилось, что по мусульманскому закону нужно совершать обрезание, нельзя есть свинины, и особенно - что нельзя пить вина, в связи с чем он произносит знаменитую фразу: «Руси есть веселье питье, не можем бес того быти». Папских посланцев он отсылает с неясной мотивировкой: «Идите откуда пришли, ибо и отцы наши не приняли этого» («Идете опять, яко отцы наши сего не приняли суть»)<sup>9</sup>. Иудаизм Владимир отвергает, говоря, что раз своей земли у евреев нет, следовательно, бог их не любит, а значит, и религия у них ложная. Представитель греков, «философ», произносит очень длинную и красивую речь, которая, очевидно, произвела сильное впечатление. Вслед за этим Владимир уже сам посылает послов в разные страны, так сказать, «посмотреть» религии этих стран. О евреях на этот раз ничего не говорится. Мусульманское богослужение показалось послам смешным и нелепым («поклонився, сядет и глядит семо и овамо, яко бешень и несть веселья в них, но печаль и смрад велик»), западное христианское - недостаточно красивым («красоты не видехомъ некоеже»)<sup>10</sup>, греческое же очень понравилось, и Владимир совершает выбор. Далее излагается история похода на Корсунь, брака с Анной и собственно Крещения Руси в 988 году.

Очевидно, этот рассказ - наполовину легенда, наполовину - чисто литературное произведение. Но, на наш взгляд, как бы ни соотносился рассказ с реальными историческими событиями, в нем содержится одна очень важная истина. И эту истину автор, излагавший дело так, как оно ему представлялось, уловил и передал именно в силу собственной наивности и простодушия. Истина эта заключается в том, что Владимир и его окружение - раннефеодальная верхушка русского общества - не орудия каких-то безличных сил, а живые люди, совершившие жизненный выбор, который, как и любой выбор, мог быть и каким-то иным. И выбор этот, опять-таки как любой жизненный выбор, был выбором сложного целого (в данном случае - религии), основывавшимся на неполном знании этого целого. И именно это волевое решение заранее не предрешенной ситуации делает Крещение Руси историческим событием, как наши решения различных жизненных ситуаций (выбор профессии, жены, мировоззрения и т. д.) являются событиями наших биографий. И как бы ни менялись наши представления о том, как реально происходило принятие христианства, какие влияния и силы боролись при дворе Владимира и в обществе (о чем мы сейчас почти ничего не знаем), новые гипотетические знания не могут поколебать этой «наивной истины» летописного рассказа. Выбор может быть более или менее трудным, на него могут влиять те или иные мотивы и факторы, он мог совершаться в той или иной форме, но это всегда - выбор.

Вообще, аналогия истории народа и биографии в известных пределах представляется очень полезной и правильной. В обоих случаях мы имеем дело с проходящим через закономерные этапы развитием уникальных целостных образований, индивидуальностей, в котором переплетено закономерное для всех образований данного типа, случайное по отношению к ним и собственно волевые решения. Так, любой человек, достигая определенного возраста, чувствует потребность в браке, выборе жизненного пути и т. д. Внешние обсто-

Печатается по изданию: «Вопросы философии». 1988. № 6.

«Повесть временных лет». Статьи и комментарии Д. С. Лихачева. Т. I. М.—Л., 1990. С. 60, 258. <sup>0</sup>

Там же. С. 74, 274.

ательства делают более или менее вероятными те или иные решения - человек, живущий среди людей определенной идеологии, скорее всего выберет эту идеологию, жену он возьмет скорее всего в своей социальной среде и т. д. Но эта вероятность - не обязательность. То, что выбор будет именно такой и никакой иной, окончательно не предопределено - здесь действует воля человека, не могущего знать всех аспектов того, что он выбирает, и всех последствий своего выбора.

В летописном рассказе эта присутствующая в любом выборе неполнота знания выглядит особенно гротескно, ибо речь идет о великом выборе - выборе государем религии для себя и всего своего народа, который совершается на основании таких соображений, как запрет пить вино и внешняя красота богослужения. Но если даже мы предположим, что Владимир и его приближенные глубоко продумывали все политические следствия своего решения и вникли в учение разных религий, это ничего не меняет, ибо следствия, которые они могли видеть, - лишь ближайшие следствия<sup>11</sup>, и содержание учения - лишь «поверхностное» содержание.

Ситуация, в которой пребывала Русь во времена Владимира, аналогична переломной, критической ситуации достижения индивидом совершеннолетия. Русь тоже «вышла из младенчества», она стала государством, переросла племенную языческую веру. Она окружена народами, имеющими свою письменность, свои развитые религии. Она естественно стремится в лице своих князей, своей раннефеодальной верхушки, войти в этот мир. Однако выбор именно восточного христианства был определен не только внутренними закономерностями данного общества, но и внешними обстоятельствами, конкретной исторической обстановкой и, наконец, собственно волевыми решениями.

Связи с греками были давними и прочными. Еще при деде Владимира, Игоре, среди раннефеодальной верхушки была значительная группа христиан, Ольга ездила в Царьград и была крещена (хотя не пыталась обратить в свою веру народ). Западное христианство было дальше, связи с ним слабее, высокую культуру для наших предков олицетворял не далекий Рим, а относительно близкий Константинополь. Сейчас невозможно сказать, насколько сильны были мусульманское и иудейское влияния (ясно лишь, что они были неизмеримо больше, чем можно предполагать на основании позднейших христианских источников), но культурная притягательность Византии, очевидно, была неизмеримо сильнее. Таким образом, выбор Владимира был, очевидно, выбором «нормальным» и вероятным, но все же это отнюдь не делает его из вероятного единственно возможным. История говорит нам, что ситуация выбора новой религии народом, выросшим из стадии языческих верований, - ситуация громадной степени свободы, когда очень многое зависит от случайных обстоятельств, от сложившейся в данный момент ситуации<sup>12</sup>. И некоторые народы совершали в этой ситуации выборы очень неожиданные. Готы приняли арианство, естественно, не потому, что ариан-

<sup>11</sup> А. Д. Сухов совершенно правильно, на наш взгляд, пишет: «Владимир Святославич и его окружение, избравшие восточную ветвь христианства... не могли, естественно, предвидеть отдаленные последствия своих действий». Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 19.

<sup>12</sup> Есть еврейско-хазарская легенда о том, как к хазарскому кагану пришли послы христиан, мусульман и евреев, расхваливавшие свои веры. Но здесь, естественно, самую убедительную речь произносит иудей. Крупнейший русский церковный историк Е. Е. Голубинский даже видел в этой легенде возможный источник составленного по этой же схеме рассказа летописи (см.: *Голубинский Е.* История русской церкви. 1880. С.123). Так это или не так, нам сейчас неважно. Важно

лишь, что историческое сознание средневековых повествователей улавливало то, что часто не улавливает сознание позднейших историков, ориентированных на поиски всякого рода закономерностей, - ситуацию жизненного выбора, в которой

были руководители «переросших язычество» молодых государств, выбора, который одновременно был выбором историческим. Единая схема русской и хазарской легенд отражает, на наш взгляд, «единую схему» ситуаций, в которых оказыва-

лись правители «варварских» государств. Есть еще более гротескная легенда о том, как латыши, жившие на реке Имере,

ство как-то отвечало особым потребностям готов, вряд ли способных разобраться в христианской догматике, а просто потому, что арианином был великий проповедник готов Ульфила. Хазары приняли иудаизм. Уйгуры - единственный народ в мире, который принял манихейство.

Вообще, постфактум все представляется более «закономерным», чем это было на самом деле, - сознание «обслуживает» уже принятое решение, колебания исчезают из памяти, и, наоборот, память тщательно фиксирует, а воображение разукрашивает все то, что вело к данному решению и способствовало ему. Это надо учитывать, когда мы читаем летопись. Прими Владимир иное решение, летопись была бы иной<sup>13</sup>, а позднейшие историки писали бы, что Владимир «естественно» не мог принять христианство у Византии, с которой Русь находилась в постоянной вражде, что прекрасно показывает и эпизод с княгиней Ольгой, которой не удалось увлечь за собой народ, и пришел, например, к «единственно возможному» решению - принять христианство у далеких соседей, с которыми войн не было, и т. д. и т. п., а кто-нибудь наверняка утверждал бы, что есть таинственная связь между русской душой и католицизмом.

\* \* \*

Выборы (и исторические, и биографические) могут быть более или менее «перерешаемыми» и более или менее важными. Выбор князя Владимира относился к категории практически не «перерешаемых» и крайне важных.

Собственно, любой выбор - не перерешаем, ибо даже если человек (или общество) через какое-то время отринули то, что они выбрали, все равно время уже прошло и сделанный ранее выбор стал фактом биографии (или истории). Он уже как-то повлиял, остался в памяти. Выбор - неповторим, как неповторимо время. Но все же иногда изменить ход биографии или истории, сделав новый выбор, относительно легко, а иногда - очень трудно. В случае принятия народом новой религии «перерешить» что-либо крайне сложно. Язычество не может оказать сильного сопротивления - оно не обладает ни достаточной идейной силой, ни достаточно мощной организацией. Организация развитой религии, пришедшей ему на смену, вскоре переплетается с государственной, религия формирует становящуюся культуру и становится неотъемлемым компонентом национального самосознания. Спустя относительно небольшое время после принятия развитой религии отнять ее у народа практически означает ликвидировать этот народ, и история дает лишь ничтожное число примеров перемены народом такой религии: почти всегда - лишь при уничтожении государства и завоевании иноверцами и почти всегда - не всем народом, причем такая перемена фактически означает возникновение нового народа (так, сирийцы-арабы - это иной народ, имеющий иную культуру и иной язык, чем айсоры - разбросанные по всему миру потомки древних сирийцев, сохранившие свою христианскую веру). При всей мощи Османской империи туркам не удалось сделать мусульманами сербов, болгар, греков, армян, и при всей привлекательности культуры европейских колонизаторов не стали христианами ни индийцы, ни бирманцы, ни индонезийцы, вообще ни один народ, уже имевший к началу колониальной эпохи развитую письменную культуру и развитую религию. Поэтому выбор Владимира был выбором «на века».

Летопись, например, полностью игнорирует известные из восточных источников связи Руси с мусульманским миром. В двух мусульманских источниках говорится даже о посольстве русского князя в Хорезм для ознакомления с исламом и принятии Русью ислама, что, возможно, отражает реальные религиозные «колебания». См.: Введение христианства на Руси. С. 57-68.

И как он был выбором «на века», так он был выбором предельно важным, ибо это был выбор мощного и постоянно действующего фактора, продолжающего воздействовать и сейчас, тысячу лет спустя, причем не только на верующих русских, но косвенно и на неверующих, и вообще - на мир в целом. Когда говорят о значении принятия Русью восточного христианства, обычно указывают на то, что христианство принесло письменность, развитую культуру, способствовало росту социального расслоения и феодальных отношений и т. д., то есть говорят о том, как изменилась Русь после 988 года. Между тем значение этого акта - не в этом, ибо любая развитая религия способствовала бы росту культуры и социального расслоения. Принятие (немного раньше, немного позже) такой развитой религии было для Руси, очевидно, совершенно неизбежным. Значение его в том, что при иной религии, ином выборе культура Руси была бы иной. Россия с иной верой имела бы другую архитектуру, живопись, музыку, даже язык (ибо формировался бы он под совсем иными языковыми влияниями), она вела бы иные войны и вообще имела бы совсем иную историю. И, соответственно, всемирная история при участии католической (или мусульманской) России была бы иной. Общие «формационные» законы «пробивали бы себе», очевидно, дорогу, но «обязательность» этих законов совсем иная, чем обязательность законов биологических. Следующая биологическая стадия наступает в определенное время закономерно, в истории же на следующую стадию выходят лишь отдельные народы, оказавшиеся в благоприятной для такого «прорыва» ситуации, и уже затем «подтягивают» остальных; временные рамки могут быть здесь как угодно растянуты (мы не представляем себе, сколько времени нужно было бы австралийским аборигенам, чтобы прийти к своему государству, или индийцам, чтобы самостоятельно, без англичан, прийти к капитализму). Поэтому мир с мусульманской или католической Россией мог бы быть не немного иной, а совсем иной.

Значение выбора Владимира, таким образом, совершенно грандиозно, а оценить его «до конца» принципиально невозможно. Любое представление о культурных и социальных следствиях различных религий - бесконечно сложных образований, многообразно влияющих на все стороны жизни общества, - неизбежно неполно и будет пересматриваться в ходе дальнейших исследований и в ходе самой истории. Но это можно сказать и о любом нашем знании. Никакое уникальное событие не может быть понято «до конца», во всем многообразии его причин и следствий. Но стремиться приблизиться к его пониманию - необходимо.

\* \* \*

Мы не будем говорить о других, наиболее причудливых возможностях принятия религии, которые по летописному рассказу были у Владимира; ограничимся попыткой оценить следствие принятия христианства именно от греков, а не от «немцев» (разумеется, лишь некоторые следствия и лишь гипотетически).

Отличий западной и восточной ветвей христианства много, и по мере эволюции католической доктрины, «введения» католической церковью «новых догматов» их становилось все больше. Но различие центральное, обусловившее все прочее и приведшее к расколу, и одновременно различие, влияние которого на социальную и культурную жизнь лежит «на поверхности», - это разное понимание восточным и западным христианством того, в чем заключаются единство церкви и ее ортодоксальность.

Для западной церкви эти единство и ортодоксальность имеют свое формальное и зримое воплощение во власти римского епископа - папы, преемника апостола Петра<sup>14</sup>. Папа Лев

На основании толкования слов Иисуса: «Ты Петр и на сем камне я создам церковь мою и врата ада не одолеют ее; дам тебе ключи Царствия Небесного, и что свяжешь на земле, то будет связано и на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено и на небесах» (Мф. XVI, 18-19).

IX пишет константинопольскому патриарху Михаилу Керулларию в 1054 году: «Никто не может отрицать того, что как крюком управляется вся дверь, так Петром и его преемниками определяется порядок и устройство всей церкви... Петр и его преемники имеют право свободно произносить суд о всякой Церкви, и никто отнюдь не должен возмущать или колебать их состояние, ибо верховная кафедра не судится ни от кого»<sup>15</sup>.

Напротив, восточная церковь не знает такого единого и формального центра - местные церкви могут быть организационно независимы. Никто отдельно - ни один иерарх, ни даже иерархия в целом - не может решать, что соответствует и что не соответствует вере церкви, это может определить лишь церковь, как единый «организм», причем высшим зримым воплощением этого единства церкви являются вселенские соборы, на которых представлены все местные церкви и все ее «части» - и иерархия, и миряне.

Это основное различие возникло постепенно, в ходе исторического развития и в результате разных исторических условий формирования западной и восточной церквей. В Римской империи на Западе была лишь одна епископская кафедра, основанная апостолами, - римская. Но зато это была кафедра, обладающая колоссальным авторитетом, и не только на Западе - восточные епископы также признавали «первенство чести» (но не власть) римского патриарха. В результате церковь Западной Римской империи превращается в один колоссальный патриархат, причем первенствующий в церкви в целом. Но затем Западная Римская империя гибнет и возникает историческая ситуация единой и централизованной церковной власти, противостоящей слабым варварским королевствам, при этом фактическая церковная и светская мощь римской кафедры постепенно начинает осознаваться как нечто естественное и из факта превращается в догму.

Напротив, на Востоке всегда был ряд первенствующих епископских кафедр, и постепенно складывается система независимых друг от друга патриархатов, причем при сохранении здесь императорской власти. И, как и на Западе, восточное осмысление церковного единства порождается особенностью реальной ситуации - при наличии организационно независимых центров единство может сохраняться лишь при их согласии. Но в истории религии мы все время видим, как следствие и причина «меняются местами». Определенная историческая и социальная ситуация порождает свое идейное осмысление. Но если это осмысление закрепляется догматически, оно само становится активной силой, формирующей новые ситуации, влияющей на ход исторического процесса. Разное осмысление церковного единства на Востоке и на Западе ведет к очень далеким и многообразным следствиям.

Роль римского епископа как «монархического» главы церкви из факта становится догмой. Из догмы она «вновь» становится фактом. Став принципиальным, римский централизм находит все более последовательное организационное воплощение. Римская церковь вводит обязательный целибат всего духовенства, что способствует его «выключению» из «нормальных» жизненных связей и сосредоточению на интересах организации, а также постоянному пополнению кадров духовенства за счет способных людей из «низов». Возникает сложная система связей центра и периферии организации (коллегия кардиналов, аппарат курии, нунции и легаты папы). Оформляются централизованные, подчиненные непосредственно папе и «специализированные» монашеские ордена. Другой стороной этого же процесса усиления папства является достижение им не только неограниченной власти в западной церкви, но и независимости по отношению к светской власти - папы становятся государями папского государства, причем неограниченная власть в церкви в сочетании с независимой позицией светских государей побуждает их претендовать в Средние века на роль вообще верховных глав католического мира, добиваясь уже и светского подчинения себе католических государств.

Напротив, восточное понимание церковного единства, во многом порожденное сохранением на востоке императорской власти, в свою очередь, способствует ее усилению, ибо она оказывается той силой, к которой прибегают местные церкви в случае конфликта и которая единственная может взять на себя организацию вселенских соборов. При этом царская власть и роль царя как «внешнего епископа» церкви получает квазидогматическое осмысление. Вот как пишет в 1393 году константинопольский патриарх Антоний великому князю Василию Дмитриевичу: «Святой царь занимает высокое место в церкви. Цари вначале упрочили и утвердили благочестие во всей вселенной; цари собирали вселенские соборы. Невозможно христианам иметь церковь и не иметь царя, ибо царство и церковь находятся в тесном союзе и невозможно отделить их друг от друга.»<sup>16</sup> Это отнюдь не означает, что императоры могли вмешиваться в собственно догматическую сферу. Когда дело доходило до собственно веры, восточная церковь проявляла поразительную способность к сопротивлению (достаточно вспомнить арианский, монофизитский, иконоборческий и униатский эпизоды расхождения позиций императорской власти и догматической позиции церкви). Но во «внешнюю», «мирскую» жизнь церкви императоры вмешивались как угодно, назначая патриархов (в том числе из своих придворных, никогда не бывших до этого в духовенстве), прогоняя неугодных и т. д. Различие организационного устройства восточной и западной церквей ведет к значительным различиям в отношении к догматике. Запад не очень боится богословских споров и разномыслия, ибо западная церковь имеет в лице пап «постоянно действующий» институт, определяющий, что есть истина. Наличие на Западе жесткой формальной дисциплины создает для католической церкви возможность допускать значительную степень разномыслия и «свободомыслия» без страха раскола и утраты единства. Напротив, единство организационно раздробленных восточных церквей может достигаться лишь нерушимым следованием общецерковному преданию. Как западные «нововведения» связаны с «формально-юридическим» централизмом западной церкви, так восточная «верность преданию» неразрывно связана с «соборностью». При этом после раскола с Римом в восточном церковном сознании складывается идея, что вселенские соборы отныне невозможны и семь - это «окончательное» их число.

\* \* \*

Как же повлиял на русскую историю выбор Владимиром именно восточного варианта христианства? Прежде всего, православие, очевидно, способствовало созданию мощного централизованного самодержавного государства. Разумеется, создание такого государства -ни в коей мере не «требование» православия,

которое может существовать при любых социально-политических системах. Но это - естественное социальное «следствие» православия в Средние века и в условиях господства в независимом государстве<sup>17</sup>.

В период феодальной раздробленности на Руси церковь оказывается в очень «выгодной» позиции в отношении к государственной власти, аналогичной позиции средневековой римской церкви на Западе. Митрополит, подчиняющийся константинопольскому патриарху и им назначаемый, - естественный арбитр княжеских конфликтов, независимая от князей «надгосударственная» сила, вносящая какую-то мораль и порядок в кровный хаос между-

<sup>16</sup> Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. I. Париж, 1959. С. 370.

<sup>17</sup> Необходимо подчеркнуть, однако, что большая (и несколько неопределенная) роль мирян в организации православной церкви позволяла ей в ситуациях, когда она лишалась господства и православные становились меньшинством, принимать очень «демократические» организационные формы (значительно более демократические, чем формы, допустимые

собиц. И подчинялся в этот период русская церковь не Константинополю, а Риму, из этой ситуации, несомненно, было бы извлечено максимум организационных выгод - наверняка русские князья признали бы вассальную зависимость от папы и в России возникли бы фактически независимые церковные «государства». Но Константинополь этого не может. Для этого у патриарха нет достаточной «физической» силы и организационных средств, того послушного ему церковного аппарата, который был у пап. Но у него нет и достаточной «моральной» силы - он не неподвластный никому глава «всего христианского мира», преемник Петра, которому вручены «ключи» от рая, а иерарх чужой для Руси монархии, скованный ее государственными интересами. И тем более этого не могут сделать ставшие автокефальными русские митрополиты, затем - патриархи, чье независимое от Константинополя положение «автоматически» означает подчинение государям (государи для того и добиваются этой независимости). Напротив, не имея достаточной институциональной опоры для противопоставления себя государям, унаследовав византийскую идеологию «симфонии» церкви и империи и стремясь «опереться» на государство, церковь становится орудием централизации - потому что глава церкви в «мирских» делах подчиняется Москве и «давит» своим авторитетом на противников централизации (эпизоды запрещения служения непокорному Новгороду, серия интердиктов и отлучений, наложенных на не подчиняющихся Москве феодалов при митрополите Алексии) и потому что церковь создает идейные основания для самодержавия (прежде всего идея четырех царств и трех Римов). Таким образом, церковь на Руси действует в прямо противоположном направлении, чем римско-католическая церковь на Западе, чей относительно непрочный союз с абсолютизмом устанавливается лишь в послереформационный период, в принципиально новых исторических условиях.

И это относится не только к политике церковной верхушки. Целибатное духовенство на Западе - это сословие, которое в каждом государстве «подчиняется иному начальнику», которое блюдет свои права и привилегии, охраняемые таким образом и извне - со стороны папской власти, и изнутри. И это, естественно, влияет на другие сословия. Если права одной группы в обществе гарантированы, системы всеобщего подчинения уже создать невозможно. Напротив, обремененное семьями и передающее свою профессию по наследству духовенство, с одной стороны, в силу фактического наследования профессии относительно изолировано от других слоев общества, но, с другой стороны, более сковано чисто экономическими интересами, необходимостью кормить семьи и так же стремится «прислониться» к сильным мирянам, как верхушка церкви «прислоняется» к государям. А представим себе на минуту вместо нашего монашества, занятого аскетическими подвигами и хозяйственной деятельностью, централизованные, подчиненные Риму, ориентированные на деятельность «в миру» и интернациональные католические ордена. Одним словом, даже помимо сознательной политической линии церковных иерархий различные организационные структуры церкви сами по себе - своим «примером», своей ежедневной деятельностью и ежедневным проявлением своих организационных и социальных интересов - способствовали на Западе относительной слабости государственной монархической власти, в России - становлению централизованной абсолютистской монархии.

Но, как и византийский император, русский великий князь, затем царь наталкивается в своем всевластии на институционально, «конституционно» не фиксируемую, но очень ощутимую границу, также создаваемую православием. Государь может все. Он может сам назначать на высшие церковные должности и прогонять неугодных ему иерархов. Он может даже преступать церковные каноны, как Василий III, разведшийся, несмотря на запрещение восточных иерархов, со своей бесплодной женой. Он может устроить кошуншвенно-шотовскую кровавую оргию, как Иван Грозный. Но если он будет нарушать «церковное предание», а «предание» это мыслится в средневековой Руси крайне широко - как совокупность всех устоявшихся норм и обычаев, обличители поднимутся со всех сторон и люди с готовностью



пойдут на плаху. Иван Грозный совершенно безнаказанно залил страну кровью, ни с каким серьезным сопротивлением не столкнувшись (обличения митрополита Филиппа были актом героическим, но никакой реальной опасности не представлявшим), однако пересмотр богослужебных книг при Алексее Михайловиче, воспринятый значительной частью народа как отступление от православия, привел страну вплотную к гражданско-религиозной войне и породил мощное движение раскола с его беспримерным героизмом и постоянными потенциями перехода в открытые бунты. Но здесь мы подходим к другой проблеме - проблеме влияния православия на особенности культурного развития Руси и ее становящееся все более заметным к концу Средневековья отставание от Западной Европы в сфере научных (и прото-научных, подготавливающих возникновение науки Нового времени) и технических знаний.

\* \* \*

Эта относительная слабость средневековой России в научной и технической сфере по сравнению с Западом выявляется почти строго параллельно росту самодержавного централизованного государства. Ее почти нет в киевский период. В московский она становится все заметнее. А XVII веке превращается для России в серьезную проблему, что ведет в конечном счете к петровским преобразованиям. На наш взгляд, можно указать на роль в этом отставании особенностей восточной ветви христианства.

Прежде всего единая интернациональная католическая церковная организация предполагает постоянные контакты духовенства разных стран (а в Средние века «духовенство» - это интеллигенция) друг с другом, а это значит - постоянный обмен информацией, соотнесение своих проблем и идей с проблемами и идеями, возникающими в иных условиях, в иных этнических и государственных образованиях, входящих в средневековый католический мир. Между тем после достижения русской церковью автокефалии контакты русского духовенства с православным же, но нерусским стали почти «не нужны» и свелись к минимуму. Так, уже сами организационные особенности православия в какой-то мере способствуют культурной замкнутости.

Этой замкнутости еще больше способствует славянский язык богослужения. Латинский язык католической церкви, во-первых, создавал основу для постоянного обмена информацией и культурными достижениями, во-вторых, давал возможность знакомства с дохристианской античной мыслью. Греческий язык византийской церкви также открывал для культурных византийцев мир античной мысли. Между тем славянский ограничивал возможности общения даже со своими православными братьями. Русское духовенство после достижения автокефалии не только не испытывает особой нужды общаться с греками, особого желания такого общения, оно просто не может этого, ибо греческого не знает почти никто. Недаром Библия Геннадия Новгородского содержит переводы с вульгаты (знающие латынь были, ибо латынь - язык дипломатии). Православное государство с автокефальной церковью и со славянским языком богослужения было обречено в культурном отношении «вариться в собственном соку».

И это усугубляется еще одним фактором: в XV веке Россия фактически оказалась единственным православным государством, и контакты с единоверческими культурами, и без того ограниченные церковной независимостью и славянским языком, сводятся почти к нулю просто тем, что таких свободно развивающихся в условиях государственной независимости православных культур нет. При этом возникает естественное чувство гордости и превосходства (единственное православное царство, «Третий Рим»), способствующее усилению государства, ибо фактически любая война становится войной за веру православную, за святыни (вспомним о роли религии и церкви в борьбе русского государства с Золотой Ордой, а затем с польской интервенцией), и одновременно - отождествлению православного и националь-

ного, когда даже на греков, «запятнавших» себя флорентийской унией и находящихся под властью неверных, смотрели с презрением и недоверием.

Как мы уже говорили, верность церковному преданию имманентна православию и неразрывно связана с организационными особенностями православия, отсутствием в нем единого организационного центра, определяющего «истину». Но эта верность преданию, естественно, имеет тенденцию переходить в крайний традиционализм, что достаточно ясно проявляется уже в Византии. В отличие от Запада Византия сохранила культурную преемственность с античным миром, и уровень восточной богословской мысли долгое время был выше западного. Но дальше развитие идет совершенно по-разному. На Востоке уже после иконоборческих споров, как пишет А. Шмеман, «с молчаливого согласия церкви и государства поставлена была некая психологическая точка, подведен итог... Поздняя Византия молча признала, что католическая истина церкви окончательно, раз и навсегда и во всей полноте сформулирована „древними отцами“ и семью Вселенскими соборами»<sup>18</sup>. Между тем на Западе в университетах, сеть которых постепенно покрывает Западную Европу, начинается бурное развитие схоластической мысли, в конечном счете выводящее и за пределы католической церковности - к протестантизму, и за пределы христианства - к светской философии и науке Нового времени.

Естественно, что на Руси в силу дополнительных факторов культурной замкнутости этот традиционализм еще более усиливается. Вот как формулирует представление о видимых признаках истинности церкви один из документов XVII века: «Еретическая церковь сегодня так, а наутро иначе творит, шатается всюду и всюду, то прибавит, то убавит догматов своих; истинная же церковь незыблемо стоит»<sup>19</sup>. При этом под догматами понимается все, любой обряд, любая церковная традиция. Вся мощь этого традиционализма становится особенно зримой в борьбе вокруг никоновских реформ, причем не только в героизме идущих на смерть раскольников, но и в проклятиях, которые русская иерархия посылает тем, кто не принимает обрядовых «новшеств»: «И часть его и душа его со Иудой предателем и с распявшими Христа жидами и со Арием и прочими проклятыми еретиками»<sup>20</sup>.

То, что такой «менталитет» не способствует интересу к науке, знаниям, достаточно очевидно, и поразительно, как, не жалея денег на построение и убранство храмов, на монастыри, общество и церковь московского периода русского Средневековья практически не думают о духовном, богословском образовании. Как пишет А. В. Карташев, эмигрантский историк церкви, которого можно упрекнуть в чем угодно, но не в негативном отношении к русскому православию: «Не материализм, не корыстное скопидомство и эгоизм чревоугодия делали русскую иерархию глухой и неспособной сдвинуть дело школьного просвещения, но честный консерватизм и почти фанатизм бесшкольности. ни уму, ни сердцу русского монаха и епископа ничего не говорил призыв к науке и школе»<sup>21</sup>. Когда Петр I принудительно вводит обязательное обучение кандидатов в священство, священники прячут детей, и их приводят в школы в кандалах.

История, когда мы смотрим на нее из настоящего, представляется однозначной и застывшей, «так было». Но история, когда она вершится, также неопределенна и «многоя-риантна», как неопределенно настоящее и будущее. Принятие православия - великий выбор. Но вообще вся история состоит из бесчисленных выборов. Как же относятся предшествующие и последующие выборы, решения альтернативных ситуаций, возникающих в ходе исторического процесса?

*Шмеман А.* Исторический путь православия. С. 271. *Карташев А. В.*

Очерки по истории русской церкви. Т. I. С. 169. Там же. С. 182.

*Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви. Т. II. С. 543-544.

Какие-то альтернативные ситуации, возникающие в дальнейшем при одном исходе предшествующей альтернативной ситуации, при ином исходе просто не возникают. Так католическая Европа в ходе своего развития приходит к Реформации, и перед разными западноевропейскими народами встает альтернатива выбора между протестантизмом (и различными его формами) и контрреформационным католицизмом. В России такой альтернативной ситуации не было, это - западная альтернатива. Зато русский выбор 988 года способствовал появлению в ходе дальнейшей истории той критической, переломной ситуации, исходом которой явились Петровские реформы. В самом деле, ведь этот выбор способствовал становлению мощного самодержавного государства, подчинившего (в «светских» аспектах) очень консервативную, традиционалистскую церковь, и научно-техническому

(а с ними неразрывно связано и экономическое, а в конечном счете и военное) отставанию от Запада. Но это отставание не могло не превратиться для государства в проблему, в конечном счете - и проблему военную, то есть проблему самосохранения, проблему, которую нельзя не решать.

Разумеется, та конкретная форма, которую приняло это решение, возникла в результате переплетения влияния массы факторов, не связанных непосредственно с выбором 988 года. Например, вполне возможно, что, будь на месте Никона иерарх с иной психологией, можно было бы избежать раскола, и церковь к петровскому времени не пришла бы такой ослабленной, отринувшей и загнавшей в подполье наиболее активный и стойкий элемент. Да и сам Петр - не некая «закономерность», а конкретный человек, которого могло и не быть, который мог быть другим, и т. д. и т. п. Однако, очевидно, очень много в Петровских реформах непосредственно вытекает из глубоких, структурных особенностей русского общества, прямо связанных с православием. В самом деле, ведь очень вероятно, что мощное самодержавное государство, столкнувшись с проблемой необходимости преодоления отсталости по отношению к западным странам, будет решать ее именно «по-петровски» - не поступаясь властью и не заимствуя те институты западных обществ, которые ограничивают монархическую власть, а, напротив, всемерно усилив самодержавную власть за счет освобождения от неформальных, но мощных традиционалистских ограничений. Конкретные формы могли быть другими, но самодержавие не могло не использовать свою мощь для заимствования западных технических достижений и элементов западной культуры и не могло не использовать этого заимствования для еще большего усиления своей мощи.

При этом и политика Петра в отношении церкви при всей своей «революционности» и неправославии, при всем сознательном отталкивании Петра от византийского идеала («надлежит трудиться о пользе и прибытке общем. дабы с нами не так случилось, как с монархией греческой») была тем не менее неразрывно связана с особенностями православия и в определенных аспектах была очень традиционна, во всяком случае - опиралась на традицию. Как всегда в истории, отрицаемое прошлое накладывает мощный отпечаток на сами отрицающие его силы, отрицание как бы раскрывает потенции отрицаемого.

В самом деле, на первый взгляд переход от эпохи Алексея Михайловича, с его очень осторожным и «совестливым» отношением к суду над Никоном, к эпохе его сына, создавшего в нарушение всех церковных канонов Синод, эту бюрократическую пародию на церковный собор, и заставившего иерархов - членов Синода принимать кощунственно звучащую присягу: «Исповедую же с клятвою крайним судьей Духовной сей коллегии быти Самого Всероссийского Монарха»<sup>22</sup>—переход «революционный». Но сам факт практического отсутствия сопротивления этому переходу и со стороны русских иерархов (такое сопротивление Петру и затем - екатерининской секуляризации было лишь от иерархов украинского происхождения, привыкших к польским порядкам), и со стороны патриархов гово-

рит о том, что ситуация времен Алексея Михайловича держалась скорее на его личной вере, чем на реальном «соотношении сил», что возможности петровской реформы церковного управления были заложены в самом традиционном строе церкви. Недаром Феофан Прокопович все время апеллирует к византийским примерам церковной роли монархов. Другие аспекты церковной политики Петра еще более традиционны. Если глубоко религиозный Алексей предпринимает политически очень опасное исправление богослужебных книг, то Петр богослужебными книгами просто не интересуется и ничего в богослужении и вообще в вере церкви не трогает, ибо то, что особенно дорого для традиционного православного сознания и из-за чего может действительно возникнуть героическое сопротивление, для его секулярного сознания просто неважно и неинтересно. Таким образом, контуры Петровской церковной реформы определяются особенностями самого православия (как контуры его реформы в целом определяются особенностями допетровского русского православного общества и государства). Такое подчинение церкви государству не было бы возможно ни в одной католической стране (недаром Петр так не любил католицизм). Но и сходство с протестантскими странами, на которые ориентировались Петр и Феофан Прокопович, здесь очень поверхностное, ибо в протестантских странах вмешательство государства в церковные дела неотделимо от реформации церкви и «дедогоматизации» религии, а Петр саму религию совершенно не трогает. Петр внес новое, секулярное содержание в довольно традиционные и характерные для православия отношения монарха и церкви - монарх может все, если он не затрагивает «святыню веры».

При Екатерине II все это выглядит еще более гротескно - она, практически не встречая сопротивления, секуляризирует церковные земли и назначает обер-прокурорами Синода просто вольтерянцев, но когда один из них, И. И. Мелиссино, предлагает ввести свободу вероисповеданий и ряд собственно религиозных реформ (облегчение разводов, ослабление постов, женатые епископы, сокращение службы), его увольняют, а предложения не рассматривают; как в старой Руси Иван Грозный вызывал меньшее сопротивление, чем реформы Алексея Михайловича, так в новой, петербургской, назначение обер-прокурором Синода неверующего - вполне возможно и не страшно, а свобода раскольникам и новые богослужебные реформы - страшно, а для нового, светского сознания монархов и бюрократии - еще и неинтересно и не нужно.

\* \* \*

А. И. Герцен пишет: «Мне было около пятнадцати лет, когда мой отец пригласил священника давать мне уроки богословия, насколько это было нужно для поступления в университет. Катехизис попался мне в руки после Вольтера. Нигде религия не играет такой скромной роли в деле воспитания, как в России, и это, разумеется, величайшее счастье. Священнику за уроки закона божьего платят всегда полцены, и даже это так, что тот же священник, если дает тоже уроки латинского языка, то он за них берет дороже, чем за катехизис.

Мой отец считал религию в числе необходимых вещей благовоспитанного человека; он говорил, что надобно верить в Священное писание без рассуждений, потому что умом тут ничего не понять. что надобно исполнять обряды той религии, в которой родился, не вдаваясь в излишнюю набожность, которая идет старым женщинам, а мужчинам неприлична. Верил ли он сам? Я полагаю, что немного верил, по привычке, из приличия и на всякий случай. Впрочем, он сам не исполнял никаких церковных постановлений, защищаясь расстроенным здоровьем. Он почти никогда не принимал священника или просил его петь в пустой зале, куда высылал ему синенькую бумажку. Зимой он извинялся тем, что священник и дьякон вносят такое количество стужи с собой, что он простуживается. В деревне он ходил в церковь и принимал священника, но это больше из светско-правительственных

целей, нежели из богобоязненных. Мать моя была лютеранка и, стало быть, степенью религиознее...»<sup>23</sup>

Мы привели эту довольно длинную цитату, ибо Герцен здесь дает удивительно яркую характеристику роли религии и церкви в русском послепетровском обществе. Церковь формально сохраняет идеологическую монополию, раскольники и еретики продолжают преследоваться, выход из православия карается, никто не пытается поколебать веру церкви, как она определена семью великими вселенскими соборами. Формально все незыблемо. Но церковь платит за это тем, что православие вплоть до самого предреволюционного периода не занимает почти никакого места в духовной жизни большинства интеллигентного общества, а священник поет в пустой зале, куда ему высылают синенькую бумажку. Духовенство становится сословием в самых широких слоях общества, формально православных, просто презираемым, «лишних» представителей которого в XVIII веке отдавали в солдаты и пороли (телесные наказания представителей духовенства до снятия сана запрещены лишь Павлом). В записке киевского генерал-губернатора Безака, поданной в 1868 году, говорится: «... странное явление в христианском обществе: дети пастырей христианской церкви, переходя в другие роли общественной службы, вынуждены скрывать от общества свое происхождение, стыдиться звания отцов своих, как будто дети каких-либо преступников - явление небывалое прежде у нас и невозможное в протестантском обществе»<sup>24</sup>.

Но возникшая в послепетровской России ситуация внешней, формальной духовной монополии православия и одновременно его очень слабых позиций в реальной духовной и общественной жизни - ситуация, естественно, способствующая распространению вообще нерелигиозных, атеистических идеологий. В царской России попытки каких-то церковных реформ просто немыслимы, переход из православия в иное вероисповедание сопряжен с колоссальными трудностями. Но чтобы стать неверующим, вообще не надо формального выхода из православия. Для раскольника перекреститься тремя пальцами - кощунство, для неверующего - пустая, никак не волнующая его формальность. Полное отрицание религии в царской России было естественнее, нормальнее и даже легче, чем заинтересованные попытки что-то изменить в ее сакральной, но мало кого волнующей сфере. Вольтера было издать легче, чем Библию на русском языке, русским богословам-мирянам было легче издаваться за границей, чем в России, но Карл Маркс в России был издан.

И здесь мы подходим к самому важному историческому «отголоску» 988 года. В комплексе факторов, приведших к революции, определенное место занимает и религиозный фактор. Имманентной частью того клубка противоречий, который образовался в России и был разрушен ударом революции, являются противоречия культурно-религиозные. Не было страны в Европе, в которой религия и церковь были так формально незыблемы, как в России, и одновременно настолько исключены из реальной духовной и общественной жизни. Не было страны в Европе, где духовенство было настолько изолировано и замкнуто и было настолько «непрестижной» профессией, что дети священников стыдились профессии отцов. Не было страны в Европе, в которой именно в силу «непоколебимости» религии («православие, самодержавие, народность») созрели такие потенции массового атеизма. Октябрьская революция - это не только революция в самой бесправной европейской стране, стране с крупной промышленностью, но слабой буржуазией и т. д., это еще и революция в единственной в Европе православной стране, не утратившей в Средние века независимости и не создававшей государство уже в Новое время. Это революция в «Третьем Риме», она подвела итог 929 годам господства исторического православия.

<sup>23</sup> Герцен А. Былое и думы. Ч. 1-5. М., 1969. С. 58-59.

<sup>24</sup> Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. II. С. 524.

Размышляя над биографией индивида, мы можем описывать события этой биографии исключительно как цепь причин и следствий, не вынося никакого морального суждения. Но иногда эта цепь причинно-следственных связей такова, что мораль возникает сама собой, без каких-либо специальных моралистических размышлений - цепь причин и следствий сама складывается в некое подобие «басни». То же и в истории. Церковная эмиграция называет русскую православную церковь «церковью мучеников». Но порою эта церковь хоть несколько мучеников борьбы с самодержавием и крепостным правом, не установи она жесточайшей духовной цензуры, не преследуй сектантов и раскольников или даже окажи она в свое время сопротивление провозглашению русского монарха своим «крайним судьей» - все было бы, наверное, иначе. И это не морализирование, а констатация исторических причинно-следственных связей.

\* \* \*

Прошлое живет с нами, наша жизнь, наши чувства и мысли в немалой степени определены событиями не только недавними, но и тысячелетней давности. И здесь действует одно «правило»: чем меньше мы знаем об этом влиянии прошлого, чем меньше признаем это влияние, тем больше на деле мы от него зависим, тем более слепо мы движемся по накатанной дороге. И наоборот: чем больше мы понимаем свою зависимость от прошлого, чем лучше мы видим, какая дорога - накатанная, тем более мы - хозяева собственной судьбы, уверенно глядящие в будущее.

## **Идеология реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания<sup>25</sup>**

В XVI веке в странах Западной Европы предбуржуазия, бюргерство, становится все более мощной и активно стремящейся к общественным преобразованиям силой. Начинается эпоха ранних буржуазных революций. И идейным знаменем этих революций служит новая форма религиозной идеологии - идеология Реформации. Ее прогрессивное значение в становлении буржуазно-демократических обществ несомненно. Именно под ее лозунгами, под знаменем борьбы за «истинную веру» боролись революционные армии Англии, Шотландии и Нидерландов, войска выступивших против императора немецких князей и городов, защищающие свои права и веру французские гугеноты. Страны, в которых в XVI веке победила (революционным путем или путем насаждения «сверху») Реформация, - это страны, вышедшие на путь буржуазно-демократического развития раньше, чем католические, идущие по нему быстрее и, если так можно выразиться, спокойнее, увереннее, создавшие наиболее стабильные буржуазно-демократические институты.

Между тем, если мы хотим показать, в чем же заключалось прогрессивное воздействие идеологии Реформации, возникает очень много сложных вопросов. На первый взгляд роль этой идеологии и ряд ее существенных характеристик находятся в разительном противоречии друг с другом. Ведь идеология Реформации - это идеология, провозглашающая свой идеал не в будущем, а в раннехристианском прошлом. Освобождение человека от феодальных оков оказывается связанным с идеологией не возвышающей, а принижающей человека, утверждающей испорченность его природы, принципиальную невозможность для него своими силами достичь «спасения», причем с такой категоричностью и яркостью, с какой никогда не писали о человеке «отцы церкви» и схоласты.

Перед лицом этих противоречий у исследователя может возникнуть стремление или преуменьшить роль идеологии Реформации, выдвинув на первый план фигуры типа Эразма или итальянских гуманистов, или преуменьшить роль антигуманистических и иррационалистических элементов этой идеологии, изображая их как «пережиточные» и делая упор на других, «прогрессивных». Но и то и другое означало бы попытку уйти от проблемы.

В эпоху Реформации существовали идейные течения, которые относительно легко связать с последующими оптимистическими, прогрессистскими буржуазными идеологиями. Но реальное социально-политическое значение этих течений очень ограничено. Итальянский гуманизм с его культом человека и антирелигиозными (а не только антиклерикальными) тенденциями в народные массы не проник, контрреформации не предотвратил, упадку зарождавшихся в Италии буржуазно-демократических институтов и феодальной реакции не помешал. При всем громадном влиянии Эразма в начале XVI века влияние это ограничивалось лишь узким слоем элиты, и как только началась борьба широких народных масс, он и другие подобные ему религиозные «либералы» оказались между молотом Реформации и наковальней католической реакции. Закрывать глаза на эти факты нельзя. У истоков буржуазного идейного развития стоят не гуманисты-либералы, а боровшийся с плотскими искушениями иступленный монах Лютер и без зазрения совести сжигавший на кострах «ведьм» и «еретиков» Кальвин.

Нельзя отмахиваться и от «неприятных» антигуманистических черт идеологии Реформации. Это не пережитки прошлого, ибо утверждения о бессилии разума в богопознании, бессилии воли в достижении спасения, о необходимости возвращения назад, к первоначаль-

ному христианству, - это как раз то новое, что реформаторы противопоставили католицизму; это - *центральные, стержневые* элементы их доктрины.

Парадокс раскрепощающего и прогрессивного влияния идеологии, зовущей назад и утверждающей бессилие человека, - реальный парадокс. Для того чтобы раскрыть и разрешить его, нужно попытаться понять, что значат отдельные положения идеологии Реформации во всем контексте этой идеологии, какова ее внутренняя логика.



## Глава I

### Историко-религиозные предпосылки реформации

Важнейшая особенность идеологии Реформации, с которой, на наш взгляд, прежде всего связана ее прогрессивная роль в становлении общественно-политического сознания эпохи ранних буржуазных революций, заключается в том, что эта идеология (вернее, порожденные ею религиозные системы) обладала способностью постоянно перестраиваться в соответствии с новыми знаниями и новыми общественными потребностями.

На наш взгляд, эта динамичность идеологии Реформации с точки зрения ее социально-исторического влияния неизмеримо важнее, чем наличие в ней каких-либо готовых, пусть даже передовых для своего времени, положений.

Реформация очистила религию от наиболее архаичных мифологических и магических элементов. Но одновременно в писаниях реформаторов (особенно у Лютера) немало представлений, отсталых даже для XVI столетия. Прогрессивное воздействие Реформации - не в ее «модернизме», не в том, что она вобрала в себя все самое передовое для своего времени, а в ее «открытости», в ее поразительной способности отбрасывать или переосмысливать любые свои элементы, идя навстречу потребностям времени, способности к «внутренней секуляризации».

Именно эта способность сделала созданные Реформацией формы религиозной идеологии идеально соответствующими буржуазному обществу - обществу динамичному, не только базирующемуся на определенном уровне развития науки и техники, но и предполагающему их постоянный рост, не только создавшему систему новых институтов, но и постоянно их перестраивающему. Но как связана эта особенность протестантизма с содержанием его идеологии? Как совместить открытость новому с идеей возвращения к Писанию, способность к постоянной перестройке с утверждениями о человеческом бессилии?

Основным, стержневым положением идеологии Реформации было то, что она мыслила себя отнюдь не как нечто новое, а как восстановление христианства в его первоизданной чистоте<sup>26</sup>.

Лютер, Цвингли, Кальвин и другие реформаторы трактуют свои построения лишь как раскрытие содержания христианского Писания. Новое в Реформации - это по-новому понятое и осознанное древнее, и, следовательно, учение реформаторов принципиально неотделимо от учения первоначального христианства; своеобразие идеологии Реформации как бы складывается из двух компонентов - своеобразия раннего христианства, как оно зафиксировано в Библии, и особого, уникального «прочтения» Библии реформаторами. И, очевидно, оба эти компонента одинаково важны - ни Библия сама по себе, вне ее специфического «прочтения», не породила таких форм религиозной идеологии, как реформационная, ни новые, уже светские по духу, идейные движения XVI столетия, не связывавшие себя задачей толкования «священного текста», не имели столь важных социальных последствий.

Поэтому, если мы хотим понять, откуда берется «открытость» протестантизма, его способность к «внутренней секуляризации», мы должны прежде всего поставить вопрос, не

---

Этот принцип наиболее последовательно проведен в лютеранстве и кальвинизме - двух основных ветвях идеологии Реформации. Но, как любое мощное движение, Реформация породила множество переходных, «полуреформационных» форм. Это, с одной стороны, те течения, которые стремятся вернуться назад, но «не до конца», не кучению первоначального христианства, а, скорее, к церкви эпохи первых вселенских соборов, для которых большое значение имеет сохранение церковной традиции (таковы гусизм, раннее и «высокоцерковное» англиканство и различные немецкие, шведские и французские течения, стремившиеся к компромиссу между протестантизмом и католицизмом). С другой стороны, это идеологии сект, полностью отбрасывающих традицию и провозглашающих новозаветный идеал, но одновременно дополняющих Новый Завет разного рода новейшими «откровениями».

заложены ли какие-то потенции подобного рода в самом содержании раннехристианской идеологии, как она фиксирована в Писании (а поскольку Писание, как оно ни перетолковывается и ни «прячется», все же остается главным источником для любой ветви христианства, то в какой-то степени и в христианстве вообще).

Идеология раннего христианства не есть систематизированное учение. Это ранний этап рефлексии над изложенным в евангелиях мифом - рассказом о событиях, связанных с жизнью и деятельностью основателя христианства. И если для какой-либо философской системы образ ее создателя и его жизнь - нечто третьестепенное, то здесь образ основателя и представления о его действиях, его «биографии» - самый стержень идеологии. Приводимые в Евангелии слова Иисуса - как бы комментарии и пояснения к его действиям и основному мифологическому действию - «искуплению». Поэтому особенности раннехристианской идеологии - это прежде всего особенности образа основателя христианства. И особенности эти очевидны, «бросаются в глаза».

Основатель христианства наделяется максимальным «теологическим статусом»; более высоким, чем великий ученый Конфуций, или иудейские пророки, или Магомет - последний и величайший пророк. Он предельно, невероятно велик - Сын Божий, Логос, Бог. Соответственно, и его «теологическая функция» невероятно велика - он не просто дал истинное учение, показал путь к спасению, но сам спас людей - своей смертью на кресте искупил их грехи, победил смерть и даровал верующим в него вечную жизнь.

Но насколько теологический статус и функция Иисуса Христа превышают теологический статус и функцию основателей иных религий, настолько же его «земной» статус ниже статуса этих основателей. Он - не великий ученый, как Конфуций, не сын царя, как Будда, не достигший успеха религиозно-политический деятель, как Магомет или Моисей, он - социальное ничтожество, сын плотника из провинциального захолустья Иудеи. Он одновременно «совершенный бог» и «совершенный», можно даже сказать - подчеркнуто обычный, рядовой человек, что впоследствии привело к догмату о двух его природах. И никто из других основателей не имел так мало успеха при жизни, как Иисус, который, согласно евангелиям, не оставив после себя никаких последователей, кроме горстки малокультурных бедняков, погибает позорной смертью на кресте.

В иных религиях мы найдем очень много похожего. Но мы нигде не найдем основателя, мыслимого, с одной стороны, богом, а с другой - распятым на кресте<sup>27</sup>.

Бог оказывается, таким образом, в парадоксальных отношениях с миром и человеком. Признание распятого Иисуса богом максимально сближает бога и человека, выводит бога из мира «потустороннего» и вводит в земной, «посюсторонний», мир. Но это же признание Иисуса богом и максимально отдаляет бога от земли и человека. Если, например, бог неоплатоников, никогда не нисходящий на землю, не соприкасающийся с миром многообразия и тленности, своим неподвижным пребыванием над миром утверждает его порядок, то бог ранних христиан своим сошествием на землю в виде Иисуса выказывает, если так можно выразиться, полное пренебрежение к земному и социальному порядку и тем самым оказывается куда более «потусторонним», чем любой другой бог<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Отметим, что эти две характеристики - «распятый на кресте» и «бог» - взаимосвязаны. Имевший определенный социальный успех, Магомет не мог быть провозглашен богом именно в силу этого: с одной стороны, успех и без этого способствовал вере, что его дело и учение от бога, с другой - для бога (настоящего, монотеистического) этот успех слишком

относителен. Между тем единственный способ сохранить веру в распятого Иисуса заключался в признании того, что он послан для целей, абсолютно не связанных с социальным успехом, что его миссия таинственна и грандиозна, что его поражение и смерть и есть его победа.

<sup>28</sup> Не останавливаясь специально на этой проблеме, отметим, что это христианское «разделение» божественного и человеческого связано с древнеиудейской идеей творения «из ничего», противоположной, характерной для античной и

Это парадоксальное отношение бога к миру в раннем христианстве ведет и к своеобразным аксиологическим следствиям - к резкому противопоставлению статуса личности (как она предстает перед богом) и ее социального статуса, а также божественных и земных, социальных ценностей. Ведь если Иисус и его ученики не обладали ни высоким положением, ни земными ценностями - богатством, знатностью, ученостью книжников и формальной праведностью фарисеев, значит, все это для спасения не нужно: «Царствие Мое - не от мира сего». Фарисеи не спасутся, а раскаявшийся разбойник спасется. Книжники не поймут, а ребенок поймет.

Такая религия несет в себе потенциал недоверия к догме, к формализации поведения, к иерархической религиозной организации, к религиозному освящению социально-политического строя<sup>29</sup>.

На первый взгляд это утверждение может показаться абсурдным. Как можно говорить об адогматическом потенциале христианства, если оно не только знает такие явления, как религиозные войны, инквизиция, догматические споры по поводу предельно отвлеченных предметов, но и культивирует их в неизмеримо больших масштабах, чем любая другая религия? Как можно говорить, что христианству свойственно равнодушие к формальным характеристикам поведения, если страшным грехом считалось случайно, по ошибке, оскоромиться? Как можно говорить о чуждости христианству формальной религиозной организации, если оно создало церковную организацию, равной которой по жесткости и авторитарности опять-таки не знают иные мировые религии? Как можно говорить о том, что «христианство не судит о ценности государственных форм», если глава католической церкви стремился к тому, чтобы быть светским главой мира?

Идеи раннего христианства с его учением о «царствии не от мира сего» и противопоставлением «земного» и «небесного» статусов личности обладали колоссальной притягательной силой, прежде всего, как писал Ф. Энгельс, для «рабов, изгнанников, отверженных, гонимых, угнетенных»<sup>30</sup>. Но эти же идеи, проведенные последовательно, исключали не только победу в масштабе общества, но и вообще любую устойчивую организацию. Там же, где была сила христианства, была и его слабость. Поэтому с самых первых шагов христианство начинает изживать свой первоначальный «аформализм». И в борьбе за выживание и победу, превращаясь из гонимой секты в террористически подавляющую противников церковь, оно радикально перестраивает все свое содержание.

Религия, основатель которой не написал ни строчки, создает культ Писания, едва ли меньший, чем в иудаизме. Религия, основатель которой говорил, что истина скорее открывается наивному восприятию ребенка, чем учености «книжников», порождает сложную догматическую теологическую систему, вобравшую в себя многие достижения античной философии. Религия, основатель которой не обладал никаким авторитетом, вытекающим из его формального статуса, создает предельно формализованную авторитарную церковную организацию.

Подобного рода метаморфозы в какой-то степени характерны для эволюции любой развитой и идущей к господству в обществе религии. Но никакая другая религия не проделывала такой головокружительной эволюции, не переиначивала до такой степени содержания своего первоначального учения. Если халифа ни в коей мере нельзя рассматривать как «анти-Магомета», то для людей, самостоятельно и непредвзято прочитавших Новый Завет, папа, сидящий на престоле в усыпанном драгоценностями одеянии, дарующий вечную жизнь за

<sup>29</sup> К. Маркс писал: «Христианство не судит о ценности государственных форм, ибо оно не знает различий, существующих между ними. (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 110).

деньги и тратящий их на любовниц, был именно «анти-Христом». Откуда же такой чудовищный разрыв между первоначальной и развитой формами христианства?

На наш взгляд, он связан с обрисованным выше разрывом между «небесным» и «земным» статусами основателя религии. Обусловленный этим разрывом «аформалистический» потенциал евангельского учения крайне усложняет для христианства проблемы организационной и (поскольку оно господствует в обществе) общесоциальной интеграции и вынуждает прибегать для этой интеграции к «крайним» средствам, не нужным другим религиям.

В самом деле, если бы в Писании не содержалось положений, которые всегда могут быть использованы для отрицания любого авторитета, для противопоставления самого социально ничтожного индивида всему остальному миру, не нужно было бы прятать Писание под толщей догматической экзегетики и теологических построений, не нужно было бы жесткой идеологической дисциплины, устраняющей возможность самостоятельного изучения Библии. Если бы Писание предписывало определенный социальный порядок, не содержало бы идеи «царствия не от мира сего», то не существовало бы и предельно заостренной проблемы взаимоотношений церкви и государства, претензий пап на власть над миром<sup>31</sup>. Таким образом, высокая степень формализации, иерархичности и светских претензий средневекового христианства прямо связана с высокой степенью адогматичности и асоциальности христианства первоначального, являясь как бы их компенсацией.

Но дело не только в том, что христианство изживает свои первоначальные тенденции. Дело еще в том, что идеи раннего христианства сохраняются в «глубинных слоях» средневеково-католической идеологии. Ведь они фиксированы в Писании. А Писание можно перетолковать, спрятать, но нельзя уничтожить; также нельзя сказать, что оно ошибается. Писание является постоянной угрозой наличной церковной организации. Но раз Писание не отрицается, а лишь теологически перетолковывается, то в скрытом виде имманентный ему аформализм присутствует и в самой теологии. За схоластической премудростью прячется признание принципиальной непостижимости бога; за формалистикой развитого католического культа остается неявным то, что действует она лишь при абсолютно неформальном условии любви к богу и ближнему. Эти глубинные пласты идеологии как бы давят на ее верхние слои. И именно поэтому верхние слои так ригидны и так разительно непохожи на глубинные: мощные стенки котла нужны именно тогда, когда велико давление пара.

Реформация - движение, охватившее в XVI веке в той или иной степени все или почти все западно-европейские католические страны, но, как выражались русские богословы прошлого века, «разбившееся о твердыню православия». Поэтому если изначальные особенности христианства создают самые общие предпосылки для появления идеологии Реформации, то правомерно поставить вопрос и о специфических предпосылках Реформации, связанных с особенностями развития западноевропейского региона и его господствующей идеологии.

Вряд ли можно найти какую-то связь между Реформацией и исходным догматическим различием восточной и западной церквей - догматом об исхождении Святого Духа. Скорее, этот догмат был лишь поводом для разделения, вызванного глубокими, но не собственно догматическими различиями. Это - различия тех политических и социальных ситуаций, в которых оказалась церковь на востоке и западе Европы, в результате чего развитие двух ветвей христианства пошло по-разному и в одном случае «вывело наружу» аформалистические потенции христианского мифа, а в другом - заглушило их.

Для преемника Магомета, религиозного и политического лидера, место в социальной системе очевидно: он также религиозно-политический лидер-халиф. Для преемника распятого бога оно значительно менее очевидно. Стать «нормальным» светским государем он не может - «Царствие Мое не от мира сего» Но это значит, что он неизбежно будет стремиться занять место над государствами, как Христос - над миром, религия - над земными делами.

Католицизм - та ветвь христианской церкви, которая сформировалась под началом одного церковного главы, противостоящего многим слабым варварским государям. Наоборот, православие сложилось в условиях существования многих равноправных глав церкви, противостоящих единому и сильному, опирающемуся на тысячелетнюю государственную традицию светскому властителю - императору Византии, который мог противопоставлять друг другу отдельных патриархов и подчинять их своей воле.

Можно ли усмотреть какую-либо связь между этими исходными особенностями положения церкви на Западе и тем фактом, что Реформация охватила лишь католический мир? На наш взгляд, можно.

Эволюция христианства от секты к церкви означает создание идеологических и организационных форм, все более противоречащих первоначальному учению и все более внутренне противоречивых. Но ясно, что этот процесс заходит тем дальше, чем более свободно развивается церковь, раскрывая имманентные ей противоречия. Неподчиненная государственной власти, западная церковь создает формы, в которых эти противоречия достигают максимальной остроты, и способствует созданию в XVI веке конфликтной социальной и культурной ситуации, чреватой реформационным взрывом.

В отличие от других религий, в которых нет столь резкого «разведения» божественного и человеческого, в христианстве религиозная организация резко отделяется от государственной, что создает основу для возможных конфликтов, ибо интересы церкви и государства, как это прекрасно понял еще Августин, не совпадают. Конфликты эти были и на Западе, и на Востоке. Но на Востоке мощное государство смогло поставить церковь в положение, которое было нужно ему исходя из интересов его прочности и стабильности. На Западе, напротив, самостоятельность и сила церкви вышли из рамок, необходимых для стабильности государства, и стали в какой-то мере дестабилизирующим фактором.

Основная опасность для католической церкви, которую она всегда прекрасно видела, заключалась в создании централизованного, могучего государства - возникновении «Западной Византии». И церковь делает все возможное, чтобы этого не произошло. Рим борется с каждым усиливающимся светским государем, натравливает на него соседей, претендентов, вассалов. Кроме того, в каждом государстве возникает сословие, по самой своей сути не полностью подчиняющееся светской власти, - духовенство, стоящее на страже своих привилегий и в случае их нарушения апеллирующее к Риму, от которого оно непосредственно зависело.

Если для церкви основная опасность - мощное централизованное государство, то для государей - папская теократия, утрата ими самостоятельности. И они борются с папами (воюя с ними, выдвигая антипап и т. д.), а также со «своим», но неповиновующимся духовенством. Поэтому история западноевропейского региона буквально пронизана борьбой церковной и светской иерархий, в то время как на Востоке такая борьба - лишь отдельные эпизоды, вызванные особыми обстоятельствами.

Для осуществления Реформации, которая в одних странах была вызовом лишь церковной, а в других - и церковной, и светской организациям, была нужна большая смелость перед лицом традиций и авторитетов. Постоянная же борьба церкви и государства как раз расшатывала авторитет обоих, создавала массу прецедентов неподчинения папам и государям.

Кроме создания этих социально-психологических предпосылок особые отношения церкви и государства в католической Европе влияли и на ход социального развития, способствуя вызреванию непосредственно социальных предпосылок Реформации. Борясь с усилением светской власти, церковь препятствовала превращению западноевропейских обществ в автократии с отлаженным и все время воспроизводящим собственные формы государственным механизмом. И эта борьба, препятствуя государственной интеграции, даже порождая элементы анархии, одновременно способствовала динамизму общества: в условиях,

когда невозможна всеобщая социальная регламентация, ростки новых социальных отношений скорее пробивают себе дорогу.

Новой социальной силой, постепенно зревшей в недрах западноевропейского феодального общества, были городские слои, пред буржуазия. Города в условиях слабой государственной власти вырывали привилегии у монархов и феодалов, окружали себя стенами и становились как бы теплицами, в которых вырастали первые ростки буржуазных отношений. Постепенно «бюргерство» выходит за рамки узкогородских проблем. Оно становится в ряде стран мощной политической силой и в какой-то мере уже начинает стремиться к перестройке общества. Если вначале феодальная анархия способствовала вызреванию буржуазных отношений, то теперь она мешает развитию буржуазии, которой по самому характеру ее деятельности нужна единая и четкая государственно-правовая организация.

В этих условиях в ряде западноевропейских стран власть монархов усиливается и появляется тенденция к созданию централизованных государств. Монархи таких государств с особой силой и уверенностью стремятся освободиться от опеки Рима и видят в Реформации орудие укрепления своей власти.

Но связь идеологии Реформации с интересами монархов и чиновничьего аппарата значительно менее глубокая, чем ее связь с психологией и интересами бюргерства, в большинстве стран ставшего основным носителем этой идеологии<sup>32</sup>.

Бюргерство было слоем, устремленным в будущее, динамичным и мобильным. Сама природа его деятельности предполагала постоянные изменения - производственные, культурные, социально-политические. Но, как мы говорили, важнейшая характеристика идеологии Реформации - это способность к постоянной перестройке в соответствии с новыми знаниями и новыми потребностями. И там, где произошло соединение становящейся буржуазии и протестантизма, революционные возможности, таящиеся и в этом слое, и в протестантизме, развернулись со всей мощью.

Реформация не была лишь движением мирян против церковной иерархии. Основной костяк лидеров Реформации образовали представители низших звеньев иерархии - священники и монахи, ученые-теологи. Реформация была не только бунтом против светского засилья церкви, но и бунтом внутри церкви. Были ли в средневековом католицизме наряду с общими социальными и социально-психологическими еще и какие-то специфические церковно-организационные предпосылки Реформации?

Католицизм выработал организацию, значительно более авторитарную и централизованную и значительно более независимую от светской власти, чем православие. При этом необходимым элементом, обеспечивающим независимость церкви, была власть пап как светских государей. Однако эта светская власть пап создавала и специфическую ситуацию, при которой их интересы как государей вступали в конфликт с интересами церкви как идеологической организации. «Нормальное» стремление «верхов» организации подчинить «низы» осложнялось тем, что папы заставляли духовенство выполнять решения, продиктованные не интересами религии и церкви в целом, а чисто политическими соображениями усиления папского государства.

Но те же особенности католицизма, которые порождали максимальное давление «сверху» на низы организации, порождали и максимальное сопротивление этому давлению. Стремление к независимости и единству, которое нашло воплощение в создании папского государства и авторитарном управлении пап, выразилось и в celibате священников, и в различных правах и привилегиях духовенства по отношению к светской власти. Такое духо-

---

<sup>32</sup> Выгоды, которые монархи получили от Реформации, равно как и выгоды, полученные ими от роста бюргерства, были, если рассматривать их в большом историческом масштабе, временными. Но в эпоху Реформации это еще не всегда было видно. Опасности Реформации были далекими, а давление Рима - прямым и очевидным.

венство обладало значительно более высоким самосознанием, чем «каста» православных священников, зачастую получающих профессию «по наследству», обремененных семьями и значительно более зависимых от светских властей.

Реформации предшествовал длительный период борьбы духовенства за ограничение власти пап соборами, за превращение церкви в «конституционную монархию» или даже «республику» - борьбы, в которой многие историки усматривают преддверие и неудавшуюся альтернативу Реформации. Реформаторы во многом, особенно на первых порах, примыкали к этой «соборной», антиавторитарной церковной традиции и использовали ее.

Неудача предшествующих Реформации антипапских движений во многом связана с их идейной половинчатостью. Они не смогли отринуть идею непогрешимости церковной организации, ее «сверхприродного» характера, т. е. произвести полный переворот в теологии. Однако постепенно складывались идейные предпосылки и самого этого переворота.

Параллельно процессу усиления и организационного оформления католической церкви шел связанный с ним процесс развития католической догмы. Организационные независимость и единство означают возможность для церкви принимать обязательные для ее членов решения. Но это значит, что для нее не так опасны постановка новых теологических проблем и неизбежные при этом споры. Поэтому католическая догма развивается, католицизм четко определяет то, что на Востоке остается неопределенным<sup>33</sup>.

Это создавало отношение к догме более свободное, чем при отсутствии развития, ортодоксальной консервации учения на стадии, формально более близкой к раннему христианству. Люди, привыкшие к богословским спорам, к изменениям догматической системы, были скорее способны воспринять учение Реформации, чем люди, живущие в духовной атмосфере неуклонного соблюдения традиции.

Более того, догматическое развитие христианства в средневековой католической церкви было, если так можно выразиться, «избыточным»<sup>34</sup>. Отойти от иррационалистического аформализма раннего христианства было необходимо для самого существования церкви. Но представители схоластики периода ее расцвета стремились вообще сделать из теологии внутренне непротиворечивую систему, где одно вытекает из другого и все доказуемо. И это, очевидно, было уже больше, чем нужно, вело к идеологическим «напряжениям» и в конце концов к взрыву. Это усиление идейной противоречивости, подготавливающее Реформацию, видно во всех аспектах эволюции католической идеологии. Рассмотрим некоторые из них.

Во-первых, налицо растущее несоответствие догматической системы и Писания. По мере развития католической доктрины Писание становится все более «взрывоопасным» и его даже запрещают читать мирянам. Возникает поразительная ситуация, когда, например, распространение в Англии лоллардами Библии Уиклефа (т. е. распространение в народе книги, являющейся основным источником господствующей идеологии) провозглашается приверженцами этой идеологии преступлением. Библия на живом языке повсеместно становится источником ереси. Но, с другой стороны, то же самое развитие догматической теологии и экзегетики ведет к тому, что новое обращение к Библии становится все более неминуемым и совершается в самом сердце идеологии руками тех, кто объективно призван создавать

<sup>33</sup> Напротив, в организационно разобщенной восточной церкви после ослабления и затем падения Византии, императоры которой обеспечивали единство и созывали вселенские соборы, единство могло быть достигнуто лишь за счет неуклонной верности отдельных независимых ветвей этой церкви той модели церкви, которая сложилась к последнему вселенскому собору.

<sup>34</sup> На наш взгляд, эта «избыточность» теологического развития католицизма будет видна, если мы зададим себе такой, на первый взгляд странный, вопрос: что заставило Ансельма и Фому доказывать бытие бога? Ведь ни они сами, ни большинство из их современников в нем не сомневались. Это - чистое «упражнение ума», проблема, поставленная внутренней логикой развития схоластики. Но одновременно постановка этой проблемы имела хоть и далекие, но очень

«затемняющие» Библию теологические построения. Чем разработаннее и утонченнее становятся экзегетика и теология, чем шире распространяются необходимые для этого гуманитарные знания (например, греческого и древнееврейского языков), тем серьезнее и глубже становится обращение теологов к Библии. Когда за Библию Уиклефа сжигали английских бедняков-сектантов, не бедняк и не сектант, а покровительствуемый кардиналами и монархами гуманист, представитель католической культурной элиты Эразм перевел Новый Завет с греческого, что было, несомненно, одной из первых капель из грозовой тучи приближающейся Реформации.

Во-вторых, усиливается противоречие рационалистических и иррационалистических элементов в самой теологии. Развитие схоластики вначале ведет к созданию на почве античной философии системы максимально рациональной, где все логически вытекает одно из другого. Но примирение такой системы с иррационализмом исходного христианского мифа невозможно. Церковь сама пугается этого развития, что ведет к осуждению аверроизма, и с XIV века в схоластике начинается обратное движение. Те истины, которые еще в XIII веке считались доказуемыми, в XIV веке уже считаются предметом веры. Скотт и Оккам подчеркивают непостижимость божества, иррациональность откровения, что подготавливает иррационализм Реформации.

Можно отметить, очевидно, еще много других все усиливающихся идейных противоречий (противоречие рационально построенной теологии и магических элементов культа, приводящее к тому, что представитель культурной элиты не мог серьезно относиться к вере крестьянина, привязывавшего к больной ноге мула бумажку с молитвой к святому; противоречие дошедшей до продажи индульгенций формализации этических требований и параллельно с этим растущего стремления к нравственному возрождению; и др.).

К XVI веку внутренние противоречия церковного учения становятся столь разительны, что церковь уже не может сдерживать распадающиеся, расходящиеся в разные стороны тенденции. Намечаются две основные линии отхода от церковной идеологии.

Огрубляя ситуацию, можно сказать, что схоластическая попытка синтеза античного философского рационализма с христианским мифом как бы распадается надвое - на стремление к возрождению философского рационализма и на стремление к возрождению раннехристианского иррационализма. Первое стремление выражается в постоянном усилении рационалистических и антропоцентристских тенденций, выводящих за пределы христианства, к возрождению элементов античного мирозерцания. Эта тенденция, которой суждено было пережить страшный удар со стороны контрреформации, но затем в новых формах возродиться в антихристианских рационалистических системах, возникавших в XVIII веке в католической Франции, в XVI веке была особенно сильна в стране, где наиболее остро присутствовало античное культурное пласто, - в Италии<sup>35</sup>.

Вторая тенденция, характерная для стран Северной Европы, где христианство не легло на мощный пласт античной культуры, - тенденция возврата к новозаветному учению, к неинституциональной набожности, к «мирскому», не связанному формализмом монашеских орденов аскетизму, проявляющаяся у нидерландских «братьев общей жизни» и немецких мистиков, т. е. тенденция, из которой выросла Реформация.

<sup>35</sup> Эта тенденция тем сильнее, чем ближе к центру католицизма. Еще в XV веке в Риме и папской области буквально «под носом» у пап существовали кружки, возрождавшие языческий культ. Возможно, причина этого - не только роль «античного субстрата», но и тот цинизм в отношении «загнивающей» идеологии, который распространяется вокруг ее центра. Население Рима и Италии в целом было многообразно связано с папством. Наличие папского престола в Риме было выгодно самым разным слоям итальянского общества. Между тем, видя воочию нравы папского двора, не отвернуться от католицизма было трудно. На севере, вдалеке от религиозного центра, никогда не было такого циничного и «игривого» отношения к религии, которое было в самом этом центре.



Сказанное выше, разумеется, не представляет собой сколько-нибудь исчерпывающего анализа историко-религиозных предпосылок Реформации. Это скорее необходимые иллюстрации исторических зависимостей, которым в нашей литературе не уделялось достаточного внимания: как буржуазные отношения подготавливались развитием западноевропейского феодального общества, так Реформацию подготовило развитие католицизма. Но подготовило не тем, что католицизм постепенно эволюционировал в сторону Реформации, а тем, что он создавал предельно противоречащие изначальному содержанию христианской идеологии и ее глубинным идейным пластам внутренне конфликтные идейные и организационные формы, способствовал созданию противоречивой и динамичной социальной и культурной ситуации, шел к «взрыву», породил Реформацию как свое отрицание.

## Глава II

### Основные черты идеологии реформации

Как мы уже говорили, реформаторы не считали, что они создают какое-то новое учение. Они стремились лишь воссоздать прошлое - возродить христианство в его первоначальной чистоте. Но объективно это стремление привело к созданию принципиально новой, буржуазной формы религиозной идеологии.

Чтобы понять, как это произошло, мы должны прежде всего постараться уяснить, каковы были внутренние стимулы реформаторов, какими побуждениями они руководствовались. Реформаторы были людьми своего времени, глубоко и вполне «средневеково» верующими. Все те мучительные психологические процессы, которые в наше время были бы охарактеризованы как «поиск смысла жизни» или более учено - «стремление к интеграции личности», осознавались реформаторами как борьба за «спасение души». Учения реформаторов носили глубоко личностный характер: противоречия церковного учения были пережиты ими, «пропущены через себя» в процессе поисков собственного «спасения». Наиболее страшными (а может быть, просто наиболее известными) были муки молодого монаха Лютера, который был буквально раздавлен ощущением собственной греховности и непонятности того, что нужно делать для спасения. Все противоречия церковной доктрины стали его внутренними противоречиями. Кризис этот им был разрешен прямым обращением к евангельскому мифу - мифу о боге, который, презрев, если так можно выразиться, все человеческие нормы, стал человеком, был распят на кресте и тем спас людей, и о человеке, который настолько бессилен, что для его спасения нужна смерть бога на кресте, и одновременно настолько любим богом, что тот ради него сам становится человеком и умирает на кресте. Евангельский миф был осознан Лютером не как нечто отвлеченное, относящееся к человеку вообще, а как относящееся непосредственно к нему, Лютеру. После мучительного переживания противоречий церковной доктрины осознание парадокса евангельского мифа принесло ему чувство освобождения. Бог умер за него, Лютера, он спасен, и теперь ему не страшны ни его личные греховность, слабость и несовершенство, ни дьявол<sup>36</sup>. Ему уже не нужно страшиться всех опасностей, связанных с формализованной католической этикой: что он нарушил ненароком какое-нибудь монашеское правило, забыл или не осознал какой-нибудь грех и поэтому не покался в нем и не получил отпущение и т. д. И теперь ему никто не «указчик». Авторитет людей - церковного начальства, папы - не имеет силы над тем, кто знает, что он «спасен», что за него умер бог. Одно из важнейших сочинений Лютера так и называется - «О свободе христианина». Это была личная духовная революция. Пережив все противоречия средневековой католической доктрины, человек сначала внутри себя, духовно, свергает власть католической церкви. Сначала - только Лютер, только духовно и только церкви. Как сказал К. Маркс, «революция началась в мозгу монаха»<sup>37</sup>.

Нравственный долг, миссия людей, осознавших эту «свободу христианина», - нести ее другим. И начинается титаническая борьба, которая вначале выглядит чуть ли не как борьба одного Лютера со всем миром, но которая, поскольку семена учения реформаторов падают

<sup>36</sup> «Дьявол... - пишет Лютер, - это фокусник, настоящий актер, который умеет устраивать фокусы с грехом и смертью, умеет показать их нам большими и страшными. Сколько раз он держал перед моими глазами какой-нибудь простой грешок, и, искусно разукрасив, показывал его мне как страшное преступление, от которого я хотел бежать. . Когда сатана будет так пугать тебя, говоря: „Смотри, как велик твой грех! Смотри, как страшна и горька смерть, которой ты должен будешь подчиниться!“, не колеблясь отвечай ему: „Да, мой милый дьявол! Но посмотри и ты! Разве ты не знаешь, как велики страдания, смерть и воскресение Господа нашего Иисуса Христа?“» (Leonard B. Histoire generale du Protestantisme. P., 1961. Vol. 2. P. 193)-

на прекрасно подготовленную почву, становится борьбой партий и государств в масштабах всего континента.

Для самих реформаторов борьба с «Антихристом», восседающим в Риме, за евангельскую свободу - это, прежде всего, проповедь и разработка их учения, что значит уяснение спасающей веры, рефлексия над евангельским мифом. Этот миф полностью подчиняет себе их мышление. Они говорят и пишут лишь о нем. Все прочее входит в предмет их рассмотрения лишь постольку, поскольку имеет значение для уяснения этого мифа или поскольку это имеет значение для проповеди этого мифа. Отвлеченно, само по себе, их, в общем-то, ничего не интересует.

И так как предмет их рефлексии парадоксален и эта парадоксальность ими осознается, она захватывает их, они любят ее, иногда выражают (особенно Лютер) в нарочито обостренных, гротескных формах<sup>38</sup>. Основной парадокс христианского мифа разворачивается у них во множестве различных парадоксов, характерных для разных аспектов учения. Они их не боятся, не пытаются закрыть рациональными построениями (или пытаются в малой степени - и тогда вместо парадокса получается противоречие).

Это обнаженное раскрытие парадоксальности христианского мифа одновременно означало и актуализацию его «аформалистических» потенций. Революция, начавшаяся «в мозгу монаха», захватывает последовательно все аспекты религиозного учения, как она охватывает всю религиозную организацию. И очень скоро внутренняя логика концепции приводит (особенно ясно это видно у Цвингли и Кальвина) к распространению революционных выводов, сделанных в религиозной сфере, на дела земные, светские.

Посмотрим теперь, как парадокс христианского мифа преломляется в разных аспектах учения реформаторов.

Реформаторы меньше всего стремились быть «философами»<sup>39</sup>. Они принципиально не рассуждают о том, чего нет в Писании и что, с их точки зрения, не имеет отношения к вере, иногда даже отказываясь делать сами собой напрашивающиеся выводы, ибо эти выводы -уже вне данных Писания и «безразличны» для спасающей веры<sup>40</sup>. Но мировоззрение реформаторов - это все же цельное мировоззрение. Хотя они ставят проблемы не так, как их ставили бы философы, и не ставят ряд вопросов, которые философы поставили бы обязательно, выводы, которые они делают из евангельского мифа, затрагивают все сферы, которые охватывает философская система. Это дает возможность, рассматривая учение реформаторов, условно разделять его так, как традиционно разделяют философские учения. При этом мы постоянно будем сопоставлять учение реформаторов с католической доктриной, от которой они отталкивались.

«Мария кормила бога грудью, качала его в колыбели, давала ему кашу и суп?» (*LeonardE. Op. cit. P. 198*).

<sup>39</sup> В этом отношении они резко противопоставляют себя схоластам не только по выводам, но и по методу. Схоласты рассуждают, по их словам, о вере, как если бы вера была философией. «И в наши дни много таких, кто, стремясь показать свою проницательность и тонкость в трактовке слова божия, играет с ним, как если бы это была мирская философия» (*Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus and Philemon. Edinburgh, 1856. P. 14*). Потому они порождают «лабиринт

вопросов», которые «ничего не прибавляют к благочестию» (*Ibid. P. 339*). А задача реформаторов - проповедь. «Все, что не поучает, должно быть отброшено, хотя бы в нем ничего плохого и не было. (*Ibid. P. 24*).

<sup>40</sup> Например, Лютер говорит о неспособности человека своими силами обрести спасение, о спасении «лишь благодарностью» и о всемогуществе бога. Но вывода о предопределении к спасению и гибели он не делает: в Писании этого нет и нам об этом рассуждать нечего. Кальвин в этом отношении идет дальше Лютера. Он говорит об отсутствии свободы воли

к добру и об изначальном предопределении к спасению. Но логически напрашивающийся здесь вывод об отсутствии

## **1. Раннепротестантское учение о боге и мире**

Уже в ветхозаветном мифе о творении из ничего заложено представление о «несоизмеримости» бога и мира, «несущностном» характере законов этого мира. Мир, сотворенный «из ничего», нестабилен, и не случайно идея творения из ничего сопряжена с идеей конца мира. Этот нестабильный, неуравновешенный мир, где бог произвольно может нарушить однажды учрежденный порядок, не похож на миры, рисуемые античной мыслью, - уравновешенные, гармоничные и вечные.

Христианский миф распятого бога еще более усилил эту «несоизмеримость» бога и мира, ибо «абсурдностью» своих действий бог, так сказать, демонстрирует несущностный характер мира и его законов.

Но все дальнейшее развитие христианского представления о боге в русле средневекового католицизма вело к смягчению идей «несоизмеримости» и «абсурдности» бога, «несущностности», не-абсолютности земного миропорядка. Эта трансформация явилась прямым отражением эволюции христианства от гонимой секты к господствующей церкви.

Когда конкретная, «земная» организация захватывает духовную монополию и провозглашает, что ей гарантирована истина, бог перестает быть чем-то иным по отношению к земному разуму и знанию (таков был бог Иисуса, отвергающего мудрость книжников); он становится скорее той же самой мудростью, но написанной с большой буквы. Когда церковь определяет, что нужно делать для достижения загробного блаженства, бог перестает быть чем-то иным по отношению к человеческому понятию о добре (таков был бог, отвергший праведность фарисеев); он делается воплощением этого понятия, Добром с большой буквы. Если церковь господствует в обществе, значит, бог - не иное по отношению к социальному порядку, а как бы венец, вершина этого порядка. Атрибуты бога - продолжение земных ценностей, небесная иерархия - завершение земной.

Таким образом, факт господства иерархии над верующими влечет за собой установление сущностной связи, «соизмеримости» бога и церкви, а факт господства церкви в обществе - к установлению «соизмеримости» бога и земного, социального порядка.

Потребность «привязать» бога к земле и тем самым освятить и стабилизировать устраивающий церковь миропорядок находит выражение и в космологии - тяготении средневековой мысли к уравновешенным, симметричным, гармоническим картинам мира, создававшимся на материале античной мысли. Этому «привязыванию» бога к земному миропорядку отнюдь не противоречит его возвеличивание, приписывание ему всяких грандиозных эпитетов, отдаление его от земли разного рода посредниками - земными и небесными. Напротив, этим способом бог еще крепче привязывается к земному миропорядку.

В схоластике прочно укореняется представление о стабильном мире, в культе - образ иерархии, на вершине которой - на небе - восседает бог, окруженный святыми и ангелами, как император придворными. И можно сказать, что как теология тяготеет к античным, «языческим», философским системам, так культ тяготеет к античному политеизму.

Разумеется, эти процессы не могли быть завершены. Христианский культ не мог быть до конца редуцирован к «языческому», а схоластика, достигнув в XIII веке максимального приближения к античной философии, в XIV веке вынуждена была вновь подчеркивать «несоизмеримость» божественного и человеческого<sup>41</sup>.

Но поскольку трансформация представлений о боге была обусловлена реальным процессом борьбы за земное господство церкви, постольку эти обратные тенденции поздней схоластики неизбежно были ограниченными. Для логически последовательного проведения

идеи «несоизмеримости» бога и мира нужно было такое же реальное действие - восстание против воплощающей эту «соизмеримость» церковной организации, и, наоборот, для настоящего, последовательного восстания против папства необходимо было последовательное проведение идеи «несоизмеримости».

Реформация (полное, ранее небывалое отвержение авторитета церкви) неразрывно связана с радикальным, опять-таки ранее неизвестным европейской мысли «разведением» бога и мира. Лишь то, что реформаторы «нашли» в Писании предельное противопоставление бога и мира, отрицание «сущностного» характера миропорядка, было для них оправданием и обоснованием их революционных по отношению к церкви действий.

Лютеру постоянно задавали обычный в подобных случаях вопрос, и он сам задавал его себе: что он, умнее всех? Как может быть, что вся церковь со всеми ее сорбоннами и окс-фордами ничего не понимает, а он один все понимает? И у него есть одно оправдание своей смелости: бог настолько велик, что «не обязан» говорить через папу и Сорбонну. Он не обязан подчиняться земной иерархии и свободен по отношению к миропорядку. Перед лицом его безмерного величия нет разницы между папой и Лютером<sup>42</sup>. Конечно, то, что Лютеру открылись истины, не понятые церковью, - абсурд, но «бог - лицо такого рода, что любит делать глупое и бесполезное в глазах этого мира»<sup>43</sup>.

Высказывания о том, что бог непостижим, что он выше любого знания, даже знания ангелов, - общее место и у отцов церкви, и у схоластов. Но никогда и никто не делал из этого столь последовательных и далеких выводов. Лишь у реформаторов противопоставление божественного земному проводится «до конца», по всем пунктам доктрины, и мы еще много раз будем сталкиваться с ним в дальнейшем изложении. Если бог несоизмерим ни с чем земным, значит, он принципиально недоступен земному разуму и его откровение в Писании «несоизмеримо» теологическим формулам (и никакая организация, никакой индивид не может претендовать на знание абсолютной истины). Если бог несоизмерим со всем земным, значит, он несоизмерим и с нашей земной моралью, мы не можем приписывать ему нашу мораль и ожидать от наших моральных действий спасения<sup>44</sup>.

«Разведение» бога и мира уничтожает небесную иерархию. Отделенный от бога, лишенный «сущностного основания», мир «дестабилизируется». Для Кальвина мир не живет по своим законам, которые периодически нарушаются богом (чудеса), но все его детали, все его мелочи непосредственно определяются волей бога. Камень с горы не упадет без воли бога, как и солнце восходит лишь по воле бога. Мир - это не порядок, нарушаемый чудесами, а, так сказать, весь одно сплошное чудо. Естественно, при этом у реформаторов нет никакого интереса к античной мысли, стремящейся к картине мира вечного, ограниченного и упорядоченного. Вместе с тем идея законосообразности парадоксальным образом присутствует в раннепротестантском мышлении. Только мир *в целом* — сплошное чудо. Но именно поэтому особые чудеса претят реформаторам - они или выдумки, или трюки дьявола<sup>45</sup>. Мир-чудо оказывается миром, где естественный ход вещей не прерывается<sup>46</sup>.

«Если бог говорил через осла против пророка, то почему он не может говорить через благочестивого человека против папы?» (*LutherM.* 96 Theses. Address to the German Nobility. Concerning Christian Liberty/The Harvard Classics. N.Y., 1910. Vol. 36. P. 284-285).

<sup>43</sup> *LutherM.* Word and Sacrament. Philadelphia, 1959. Vol. 2. P. 336.

<sup>44</sup> Все учение Кальвина об изначальном предопределении одних к вечной гибели, других - к вечному блаженству может

быть понято, лишь если мы будем учитывать, что бог для Кальвина - абсолютно иное по отношению ко всему человеческому, в том числе и морали. Кальвин пишет, что, по мнению философов, бог любит людей за их заслуги. Но ведь это значит мерить бога на наш аршин и налагать на него наш закон, как будто он обязан делать то, что нам представляется справедливым (*Calvin*. Textes choisis. P., 1948. P. 72-74). Этой же трансцендентностью, несоизмеримостью бога и мира Кальвин объясняет и то, почему бог не спасает всех подряд. Если бы бог был обязан быть со всеми одинаковым, он был бы менее свободен, чем богач, распоряжающийся своим добром. Но бог «никому ничего не должен» (*Ibid.* P. 80-81).

Бог настолько велик, что никакое человеческое действие не «свято», не приближает к богу более, чем какое-либо другое, и ни один человек не более «свят», чем другие, не ближе к богу других людей, но именно поэтому все действия и все люди святы.

## **2. Учение о человеке (антропология)**

Новое, созданное реформаторами представление о боге неразрывно связано с новым представлением о природе человека.

Средневековый католицизм ставил человека бесконечно далеко от бога, но при этом сохранял как бы некую нить, цепочку, связующую его с богом. Это видно из того, как католицизм трактовал библейский миф о грехопадении.

Если так можно выразиться, католицизм «смягчает» силу падения Адама. Что утратил при падении Адам? Он утратил «подобие бога», те особые «сверхприродные» дары - бессмертие тела, контроль разума и воли над телом, контроль над внешней природой, которые составляли его блаженство и облегчали ему возможность безгрешной жизни. Но это именно «сверхприродные» дары. Природу свою и «образ божий» - бессмертную душу, свободную волю и разум - он сохранил.

Так как природа человека осталась неизменной и в ней самой по себе нет ничего «принципиально порочного», умерший новорожденный младенец, даже если он не крещен, попадает не в ад, а в лимб, а крещеный - обязательно в рай. Он так же чист, как Адам до грехопадения.

Взрослый человек - в ином положении. У него сохранилось устремление к богу - к добру и к истине, что видно, между прочим, в доблестях и мудрости язычников. Но так как низшая сфера его существа, тело, уже не под контролем высших - разума и воли, то и прийти к богу, спастись он без посторонней помощи не может.

Таким образом, разрыв человека с богом, связанный с падением Адама, - это как бы удаление на громадное, но измеримое и в какой-то мере преодолимое расстояние. Но где есть измерение, там есть иерархия.

Человек включен во множество иерархий, на вершине которых бог. Во-первых, это его, так сказать, внутренняя иерархичность. У него есть высшие сферы (разум, воля), которыми он близок к богу, соприкасается с ним, и низшая - плоть. Это, во-вторых, иерархия грешников и святых: есть люди, которые ближе к богу своей жизнью, своими заслугами, и люди, далекие от бога. Эта иерархия начинается в видимой церкви (миряне, священники, епископы, папы) и завершается на небесах (святые, апостолы, Дева Мария); человек включен в эту иерархию и благодаря ей одновременно отдален от бога и связан с ним.

Важно отметить, что лестница приближения к богу есть иерархия власти и подчинения. Подчинение низшего высшему (тела - разуму, разума - богу, мирянина - священнику, священника - епископу, епископа - папе) - это как бы частичное возвращение той изначальной гармоничности и иерархичности, которая была нарушена бунтом Адама.

<sup>46</sup> Один из поразительных парадоксов мировоззрения Кальвина в том, что его картина мира, где бог не вмешивается в ход вещей время от времени, но постоянно направляет своей волей движение листа на дереве и волоса на голове, при ближайшем рассмотрении оказывается не такой уж далекой от механицизма. Ведь если бог направляет все, значит, он все предопределил изначально, и мир - это раз навсегда заведенный механизм. Прямо так Кальвин не говорит, но так получается из логики его доктрины. У него как бы два плана мироздания. Один план мира - это план, где люди молятся, где они проповедуют, борются с искушениями, где бог отвечает на молитвы, гневается и т. д. Но, строго говоря, этот первый план - лишь видимость, ибо все уже предопределено. «Бог призвал нас сейчас через Евангелие не потому, что он вдруг решил спасти нас, но потому, что он извечно постановил так. Христос явился для нашего спасения не потому, что спасающая сила только что дарована ему, но потому, что эта благодать была заключена в нем до сотворения мира» (Calvin J. Commentaries. P. 196).

Самые отвлеченные теологические проблемы имеют, если внимательнее присмотреться к ним, реальное жизненное значение. И такие «далекие от жизни» пункты доктрины католицизма, как учение о «сверхприродных дарах», явно связаны с иерархичностью феодального общества и средневекового церковного устройства. И такое же жизненное значение имел и переворот в представлении о человеке, совершенный реформаторами.

Для реформаторов знание величия бога есть одновременно знание человеческого ничтожества. Как пишет Кальвин, одно знание обуславливает другое и без него невозможно. Не зная бога, мы обязательно будем принимать относительно меньшую грязь за чистоту, меньшую глупость за мудрость и т. д., как привыкший лишь к черному человек, увидев серое, решит, что это - белое<sup>47</sup>.

Возведенный католицизмом «мост» между человеком и богом разрушается; миф о грехопадении подвергается новой трактовке. Реформаторы отказываются от уменьшающего «масштаб» грехопадения разделения «образа» и «подобия»<sup>48</sup>. В грехопадении, как полагают они, произошло полное повреждение человеческой природы, относящееся не только к грешной, неподконтрольной плоти. Повреждение - «тотально», оно охватывает и ум, и волю<sup>49</sup>. Человек утрачивает возможность богопознания (ум его эффективен лишь в низшей сфере - наук и искусств) и свободу воли к добру. Он весь пронизан похотью, и даже маленькие дети - это «маленькие змеи, полные яда, злобы и порока»<sup>50</sup>.

Отсюда вытекает, что спасение может быть даровано греховному человеку лишь по свободному и произвольному решению бога, а не за заслуги; субъективным эквивалентом спасения признается вера- «дар божий». Но хотя вера и порождает устремление воли к добру, она не изменяет природу, верующий также пронизан похотью. Он ведет с собой постоянную борьбу, которая в принципе не может увенчаться успехом. Как пишет Кальвин, душа спасенного «разделяется на две части, между которыми постоянное противоречие... Отсюда борьба, которую ведет верующий всю жизнь». «И это, - добавляет он, - не пустое спекулятивное рассуждение. но учение, подтвержденное практикой, истину которого мы испытываем на себе»<sup>51</sup>. Человек никогда не станет святым в католическом значении этого слова. Он никогда не выйдет из состояния «несоизмеримости» с богом, не приобретет «заслуг».

Итак, человек «раздавлен» реформаторами. Они не жалеют слов, чтобы унижить его, и разрушают все «мосты», соединяющие его с богом. Но в пронизанной парадоксами системе реформаторов это унижение человека вообще, Человека с большой буквы, оборачивается невиданным раскрепощением индивида, человека с маленькой буквы. Разрушение «мостов» между богом и человеком оборачивается немыслимым ранее приближением к богу простого, рядового человека - мирянина и грешника. Поскольку человек поврежден весь, и в высших, и в низших сферах его природы, постольку занятия, связанные с этими высшими сферами, не имеют большей ценности по сравнению с низшими видами деятельности. Занятия теологией не более приближают человека к богу, чем занятия кузнечным делом. Поскольку повреждена природа всех в равной мере, все оказываются в своей греховности равными друг другу. Перед лицом этой абсолютной греховности иерархическая система Средневековья утрачивает свое обоснование и санкцию.

*Calvin J. Textes choisis. P. 47-50.*

*Calvin J. Institutiones de la religion chrestienne. Paris; Vrin, 1957. Vol.i. P. 210.*

*Ibid. Vol. 2. P. 18, 38-39.*

*Wallace R. Calvin's doctrine of the Christian life. L., 1959. P. 57.*

*Calvin J. Textes choisis. P. 107-108.*

### 3. Учение о богопознании и новые гносеологические установки

В период своего высшего расцвета средневековая католическая теология весьма оптимистично смотрела на человеческие возможности богопознания (что соответствовало выше-обрисованному онтологическому сближению человеческого и божественного). Это относится и к процессу познания тех, кто еще не знал откровения. Средневековые теологи говорят о близости к истинному богопознанию, к откровению, и рационального (Аристотель, Платон), и в какой-то степени чувственного (Вергилий, Сивилла) богопознания язычников, хотя, конечно, оговаривают, что это лишь близость.

Тем более это относится к процессу познания верующих. Откровение передано церкви в целом - организации, а не личностям, - и передано в двух формах, которые являются равноправными источниками учения: в формах Писания и устной традиции (предания). Писание и предание, естественно, не могут противоречить друг другу, ибо имеют единый источник, который есть Истина. При этом они сами по себе, взятые «в отрыве от церкви», не есть истина. И прочтение Писания, и истолкование предания, как известно, могут быть еретическими. Их истинность гарантируется тем, что они есть Писание и предание *церкви*, которая не может ошибаться. Имплицитно в вере церкви изначально содержались все затем принятые церковные догмы и содержатся еще не принятые, но достоверным свидетельством того, что то или иное положение содержится в вере церкви, является эксплицитное признание их церковью. Вера церкви всегда истинна и всегда «себе равна». Но из «сокровищницы веры» церковь может извлекать, «актуализировать» все новые элементы доктрины, которые, однако, не могут отрицать ранее принятые.

Таким образом, результатам человеческого познания (поскольку они признаны церковью) может быть приписано абсолютное значение. В сфере рационального познания это открывает дорогу «буйству» схоластического рационализма, который иногда поразительно бесстрашен по отношению к откровению, Писанию (бесстрашен потому, что, строго говоря, не Писание - откровение, а Писание вместе с преданием, как их понимает церковь; не боясь Писания, схоласты боятся церкви), а в сфере чувственного - такому же «буйству» мистицизма - бесконечным явлениям Мадонны и святых.

«Откровение», таким образом, как бы продолжается в развивающемся католическом учении. Оно не ограничено Библией, ибо поскольку церковь признает истиной, например, логику Аристотеля, или учение Фомы, или видение какого-либо святого, или (а это уже истина по определению) свое собственное решение, они тем самым практически встают на один уровень с Библией.

Раннепротестантская идеология совершенно по-иному расставляет акценты. Реформаторы абсолютизируют Библию как единственный источник откровения и, соответственно, решительно утверждают бессилие человеческого познания.

Все то, до чего можно дойти «своим умом», как и все, что можно ощутить каким-либо напряжением своих чувств, никакого отношения к откровению не имеет. Откровение - это «по определению» то, до чего человек сам дойти не может. Образно и доходчиво выразил это Цвингли: «Сами мы можем узнать, что такое Бог, еще меньше, чем жук может узнать, что такое человек. Поэтому человек может узнать, что такое Бог, лишь от самого Бога»<sup>52</sup>. Любые рациональные догадки о боге ведут лишь к заблуждению. Более того, можно сказать, что чем «хитрее», убедительнее догадка, тем глубже заблуждение. И по отношению к этому принципиальному, абсолютному незнанию любые градации и оценки, любые «больше и меньше» утрачивают смысл. Аристотель не ближе к знанию бога, чем дикий.



Знание бога могло быть (и было) получено лишь от самого бога. Все необходимое для спасения знание раз и навсегда дано в Иисусе Христе и зафиксировано в Писании. При этом знание, даваемое откровением, остается таким же в принципе недостижимым для человеческих способностей, как для них недостижимо богопознание без откровения. Как человек не может «своим умом» додуматься до того, что бог стал человеком, так он не может и понять, что это значит. Знание откровения - это знание того, что по сути своей не может быть понято. И такое знание может быть лишь знанием веры.

Таким образом, мы видим иррационализм - полный, унижение человеческой способности к познанию - абсолютное. Такого отрицания силы человеческого познания, «топтания его ногами», как у Лютера, обзывавшего разум «потаскухой дьявола», мы не встретим в Средние века или в эпоху патристики. Создается ощущение, что Лютер и Кальвин - регресс по сравнению со схоластикой. Но на самом деле это далеко не так. Предельное унижение человеческого познания реформаторами таило в себе его невиданное ранее раскрепощение, открывало путь новому, буржуазному сознанию. Как это могло случиться?

Как мы видели, «структурообразующим элементом» католической доктрины познания является учение о том, что вся истина у церкви. Даже истинность Писания известна людям лишь потому, что церковь учит, что Писание истинно.

Реформаторы, если можно так выразиться, «переворачивают» католическое представление о взаимоотношении церкви и Писания. Не церковь определяет, что есть Писание и что есть в Писании, а, наоборот, Писание определяет, что есть церковь, т. е. поскольку учение церкви соответствует Писанию, она и есть церковь. Кальвин, полемизируя с «папистами», ссылающимися на то, что Павел назвал церковь «столп истины», пишет: «. т а к как церковь—„столп истины", то отсюда следует, что церковь не с ними, ибо истина не только лежит у них погребенной, но и постыдно разорвана, брошена и попирается ногами.»<sup>53</sup>

И как Писание является независимым и первичным источником веры, авторитет которого не обусловлен каким-либо иным авторитетом, так оно является и единственным источником истины, дополнять который означало бы ставить человеческое на место божественного. Кальвин пишет: «Мы не должны позволять себе исследовать Бога где-либо помимо Его священного слова или создавать о Нем какие-либо идеи, не согласующиеся с этим словом, или говорить о Нем что-либо, что не извлечено из этого же слова»<sup>54</sup>.

Таким образом, беспредельное возвеличение Писания приводит к освобождению индивида от господства над ним авторитета церкви и церковной догмы. Но не значит ли это, что человеческое познание попадает в новое, еще худшее рабство - рабство Писанию?

На наш взгляд, отношение к тексту Писания - один из самых поразительных аспектов учения реформаторов, где их мысль движется от парадокса к парадоксу, совершая головокружительные сальто-мортале. Субъективно для реформаторов Писание - не только догма, но нечто безмерно высшее в сравнении с любой догмой. Но именно это и приводит их к поразительно адогматическому подходу к Писанию.

Прежде всего, если выше Писания ничего нет, то кто же определяет, что данный текст есть Писание? Это внушается Святым Духом сердцу и разуму индивида, это - знание веры. Но что это значит? Как расшифровать эту теологическую формулу?

Святой Дух в системе реформаторов не есть какой-то особый источник знания вроде голоса или видения. Это как бы те же самые разум и чувство, нравственная и интеллектуальная интуиция человека, но «очищенные», не замутненные «похотью плоти».

И отсюда вытекает неожиданный и парадоксальный вывод. Писание безмерно возвеличено, разум безмерно унижен. Но оказывается, что этот жалкий разум - не коллективный

---

*Calvin J. Commentaries. P. 91.*

Цит по кн.: *Parker T. Calvin's Doctrine of Knowledge of God. Grand Rapids, 1959- p.44.*

разум церковной организации, а обыкновенный разум обыкновенного человека - на деле оказывается высшим критерием определения того, что есть Писание. И те же самые Лютер и Кальвин, которые как бы все время говорят: «Я ничто, я - нуль; значимо только Писание»<sup>55</sup>, отрицают принадлежность апокрифов к Писанию на основании очень простых и человеческих аргументов (этих апокрифов нет в древнееврейском тексте, и содержание их противоречит другим книгам Библии и их, Кальвина и Лютера, представлению об учении Библии). Предельное уничижение оборачивается немыслимой смелостью. Они унижают себя и свои возможности познания перед Писанием, и вдруг оказывается, что они сами и определили, что данные книги есть Писание.

Из этого исходного пункта вытекает дедогматизация всех аспектов отношения к тексту Писания. Если так можно выразиться, реформаторы хотели бы остановиться, но не могут. Внутренняя логика их доктрины влечет их все дальше и дальше. Если Писание настолько выше разума, что перед его величием бесконечно малые величины человеческих разумов равны друг другу, значит, никакого авторитета при определении его смысла нет и разум человека оказывается абсолютно свободным. И если разум у всех один (верующий имеет интуитивное знание веры, но к законам логики это знание отношения не имеет, оно их не меняет, эти законы - общие), значит, к Писанию надо подходить как к любому другому тексту. Реформаторы решительно меняют принципы экзегетики, отказываясь от средневекового представления о тексте Писания как шифре, который не может быть понят вне традиционного церковного толкования. Текст Писания надо изучать, как мы изучаем любой текст. Надо применять к нему все доступные методы изучения - сравнивать разные версии, искать «пер-вотекст», выяснять исторический контекст и т. д.

Таким образом, получается, что именно предельная сакрализация текста Писания оборачивается его неожиданной десакрализацией. Безмерно великий текст оказывается самым обычным текстом. Реформация дает религиозную санкцию на существование научной библейской текстологии.

Из этого вытекает еще более поразительный вывод. Раз текст Писания - обычный текст, значит, он, как и любой текст, может быть ошибочен. Во-первых, он может быть просто испорчен. То или иное место может быть поздней вставкой. Во-вторых, (и этот вывод осмеливается делать лишь Лютер, Кальвин в этом вопросе идет назад), этот текст, как и любой текст, создан людьми, несет на себе отпечаток человеческой ограниченности и является неадекватной передачей откровения, в нем могут быть места важные и правильные и неважные и ошибочные. Авторы его, даже апостолы, могут просто-напросто заблуждаться.

В полемике Лютера с католиками, оправдывающими таинство соборования ссылками на послание Иакова, Лютер начинает с того, что послание это, очевидно, не апостола, ибо недостойно апостольского авторства. Но сразу же за этим он говорит, что, даже если оно апостола, апостол не имеет права сам вводить таинства и, следовательно, он не прав!<sup>56</sup> И это пишет тот самый Лютер, который называл разум «потаскухой» и категорически отказывался принимать любой авторитет, кроме авторитета Писания! И это, как мы видим, не просто противоречие. Это - имманентный парадокс системы реформаторов. Из предельно иррационалистических посылок Лютер приходит к предельно адогматическим выводам.

«... Ни в коем случае вы не должны говорить, - пишет Лютер, - „я - лютеранин" или „я - папист". Ибо ни папа, ни Лютер не умерли за вас и не господа вам. Но если вы убедились, что учение Лютера согласно с Евангелием, а учение папы - нет, вы должны говорить: „Мне все равно, негодяй Лютер или святой, но то, чему он учит, - не его учение, а Христово"... вы должны... честно исповедовать Христа, неважно, кто его проповедует - Лютер, Иоганн или Петер. Лицо вы можете забыть, но учение вы должны исповедовать» (*Luther M. Word and Sacrament. P. 266*). Кальвин: «Дело не в моем... мнении. Я лишь указываю на то, что нахожу в Писании. И я не делаю выводов поспешно, без того, чтобы обдумать все более, чем три раза... Я не говорю ничего от себя, но говорю как бы устами Учителя, от начала и до конца приводя четкие свидетельства в доказательство моей доктрины» (*Calvin J. Textes choisis. P. 25*).

<sup>56</sup> *Luther M. Word and sacrament. P. 121.*

И этот адогматизм логически распространяется и на их собственные, сделанные на основании Писания умозаключения. Внутренняя логика их учения толкает их к отрицанию абсолютности любой интерпретации Писания. Во-первых, поскольку откровение в принципе выше разума, его истины доступны лишь интуитивному знанию веры. Но в теологии мы имеем дело не с этим знанием, которое одинаково доступно теологу и крестьянину, а с переводом его на рациональный язык, т. е. как бы переводом бесконечно великого на язык бесконечно малого. И такой перевод если и может быть правилен, то всегда в какой-то степени не до конца. Во-вторых, этот же вывод вытекает и из признания Писания текстом, который передает откровение через призму человеческой ограниченности его создателей, переводчиков, переписчиков. Недаром реформаторы обращаются от латыни к греческому и еврейскому текстам. Недаром они стараются понять исторические (т. е. случайные, человеческие) обстоятельства возникновения того или иного текста.

Лютер, Цвингли, Кальвин всю жизнь изучают Библию и не могут сказать, что они все в ней поняли<sup>57</sup>. Они допускают, что постижение Писания будет продолжаться и после них. Писание - бесконечно, и верующие могут извлекать из него все новые и новые истины, все время переосмысливая библейские формулы.

В системе реформаторов, где мы на каждом шагу встречаем живые, продуктивные парадоксы, предельно набожный подход превращается в свою противоположность. И совершается это в «святая святых» религиозной идеологии. Первым объектом, по отношению к которому постулируются возможность и необходимость исследовательского подхода, оказывается самый священный объект - Библия. И как догматическое, средневековое отношение к Библии имело своим следствием догматизацию всех сфер знания, так и дедогматизация отношения к Библии влекла за собой адогматическое отношение к миру в целом.

Имея дело с религиозной идеологией далекого XVI века, мы все время сталкиваемся с проблемой языка. У реформаторов - не наш язык, они говорят словами («благодать», «откровение», «спасение» и т. д.), которые ушли из нашего языка. Отношение к процессу познания также выражено этими ушедшими словами. Кальвин пишет: «Наше знание Бога - реально, но несовершенно и благодатию Божией все возрастает и возрастает. Но это - знание веры и, следовательно, иное, чем то, которым мы будем наслаждаться затем»<sup>58</sup>. Попробуем «перевести» эту фразу на наш язык. Знание бога - это абсолютное знание, знание Истины. Кальвин признает, что наше знание соответствует истине, оно объективно, в нем есть частицы абсолютной истины. И в процессе познания мы все более и более приближаемся к абсолютной истине, которая целиком, однако, остается принципиально недостижимой.

Хотя такого рода «переводы» языка реформаторов на наш язык необходимы, тем не менее нельзя забывать, что это именно переводы. Специфический религиозно-мифологический язык реформаторов - оболочка, форма их мысли. В этой форме они выражали отношение к познанию, приближающееся к научному. Но это - форма, в которой научное отношение не может быть выражено адекватно и, следовательно, само выражаемое в ней отношение не может быть до конца научным. Оставаясь в рамках этой формы, реформаторы не могли быть до конца последовательными в проведении своих адогматических принципов.

Если раньше мы двигались в сфере парадоксов мысли реформаторов, то сейчас мы вступаем в сферу их формально-логических противоречий.

<sup>57</sup> Когда лютеране стали упрекать Кальвина, что он в своей экзегезе отступает от Лютера, он ответил: «.если каждый интерпретатор не будет иметь права в отдельных местах Писания высказывать свое мнение, то в какое же рабство мы попадем! И если нельзя будет отклоняться от мнения Лютера, то будет смешно и абсурдно брать на себя дело интерпретации» (цит. по кн.: *Parker T. Calvin's New Testament Commentaries*. L., 1971. P. 86). Кальвин очень часто говорит, что это место Писания он не понимает, что это - его личное мнение и т. д. Как писал Цвингли, «наш разум по отношению к Писанию -

Логика мысли реформаторов толкала их к выводам, с точки зрения человека XVI века безумным и фантастическим. И реформаторы сами их страшились. Они делали эти выводы и тут же «давали отбой». Их жизненная задача - борьба с Римом - требовала сплочения их сторонников, создания «партии», новой церкви, новой догмы. Но выводы, к которым влекла их собственная логика, вели не к церкви и не к догме, а к научному подходу к миру. Их собственная логика выбивала у них почву из-под ног. Кроме того, перед глазами реформаторов все время вставал призрак всеобщей духовной и социальной анархии (которая в действительности в какой-то степени возникла - в Крестьянской войне в Германии и раннем анабаптизме). Поэтому реформаторы не выдерживают собственной логики, их мысль отклоняется, и они начинают противоречить сами себе.

Вся логика раннепротестантского мышления приводит к тому, что канон свободно определяется самим человеком, т. е., иными словами, канон, в строгом значении этого слова, просто исчезает. Реформаторы действительно сами определяют канон. Но, определив его, они совершенно произвольно, без достаточных логических оснований утверждают, что это определение - окончательное (что противоречит их же собственным словам, что смысл Писания не может быть определен раз и навсегда). Они убеждены, что если люди, руководствуясь своим разумом (разумеется, просвещенным Святым Духом), обратятся к Писанию, они должны будут, во всяком случае по всем основным вопросам, прийти к одним выводам

- тем же, к каким пришли сами реформаторы. Кальвин пишет: «Я признаю, что Писание - богатейший источник мудрости. Но я отрицаю, что это богатство состоит в разных значениях, которые каждый может придавать ему как хочет»<sup>59</sup>. Реформаторы были искренними людьми, глубоко убежденными в своей правоте, и им казалось, что то, что они вычитывают в тексте Писания, «самоочевидно». Если кто-то не понимает того, что «самоочевидно», значит, у него просто нет веры, его разум ослеплен «похотью плоти». И для Лютера Цвингли человек, отрицающий ясный и недвусмысленный смысл слов Христа: «Сие есть тело Мое и кровь Моя», который очевидно ясен Лютеру, - еретик, человек не просто заблуждающийся, а заблуждающийся злостно, греховно, самообманывающийся и обманывающий других.

Логика учения реформаторов - логика парадокса. Там, где они идут до конца в своем иррационализме, они приходят к освобождению разума от догмы. Там же, где они делают уступки разуму, они вновь приходят к догме. Пока утверждается, что до конца, абсолютно адекватно разум не может постичь Писание, догмы не получается, Писание становится открытым для интерпретаций. Как только сделано допущение, что хоть что-то можно понять абсолютно, общезначимо, тут же возникает догма.

Обнаженный реформаторами аформализм исходной мифологемы уничтожает последовательно одну за другой разные католические догмы, и на их место встает просто отрицание. Но затем, все разрушив, на самой периферии доктрины реформаторы пытаются воссоздать догму, как бы построить плотину этому потоку отрицания. Возникают положительные догматические утверждения вроде лютеровского определения значения слов «сие есть тело Мое...» как «консубстанциации» хлеба и тела в причастии. Но плотина получается слабая. Это жалкое подобие той мощной стены догматической системы, которую воздвигла против аформалистических потенций центральной мифологемы, вокруг Писания католическая церковь.

В самом деле, как могут реформаторы внушить веру в свои позитивные утверждения? Мы имеем в виду не веру в исходное позитивное утверждение - христианский миф. Эту веру не нужно было внушать, она уже была внушена всей средневековой культурой. И мы имеем в виду не их негативные положения, отрицающие католическую догму (католические позитивные положения). Мы говорим сейчас именно об их «личных догмах», их личных

толкованиях Писания, позитивных утверждениях значения мифологем Писания. В религии есть лишь два типа авторитета - это авторитет организации, церкви и авторитет харизматической личности, которая мыслится особо близкой к богу. Какого рода авторитетом могли обладать Лютер и Кальвин?

Авторитет реформаторов не мог быть производным от авторитета полуторатысячелетней мировой организации, претендующей на то, что она основана богом. От этого авторитета они сами отреклись. Лишь иногда они ссылаются на «отцов церкви», и это отчасти непоследовательность, полемическая уступка противникам, отчасти просто указание, что в данном вопросе они согласны с таким-то теологом, т. е. не ссылка на авторитет.

Но их авторитет не мог быть и «настоящим» харизматическим авторитетом типа авторитета Иисуса, Магомета и основателей различных позднейших сект. От возможности такого авторитета они также сами отреклись. Они - не святые и не пророки, у них нет никакого особого общения с богом, кроме того, которое доступно всем, - общения веры. Более того, их доктрина в принципе исключает ссылки на подобного рода «прямое общение».

Итак, реформаторы сами отреклись от обоих вариантов религиозного авторитета. Единственное, на что они могли сослаться - это Библия и разум, т. е. разного рода конкретные знания и логика (в доказательствах на интуицию веры они сослаться не могли). И эти два авторитета - Библия и разум - как бы «раздавили» их личный религиозный авторитет.

Объективно, внутренней логикой своей доктрины, несмотря на свое стремление найти в Библии знание точное, однозначное, догматическое, реформаторы приближались к адогматическому, научному подходу к Библии, и их авторитет, как бы они субъективно ни стремились навязать другим свои «самоочевидные истины», и как бы их приверженцы, над которыми тяготела выработавшаяся веками привычка к духовному подчинению, ни принимали бездумно их выводы, объективно приближались к авторитету ученых (и именно в современном значении этого слова, а не ученых-«магов»).

Вся логика раннепротестантской доктрины ставила реформаторов в позицию исследователей. Как ученый верит в свой разум, но знает, что конечные выводы должны проверяться эмпирически, и если проверка подтверждает их неверность, они должны быть безжалостно отброшены, так и реформатор верит в свой разум, но знает, что его выводы должны проверяться Библией, и если они не соответствуют ей, то должны быть отброшены. Как ученый верит в объективность изучаемого им объекта, но знает, что эта объективность не означает совпадения видимости и сущности, так и реформатор верит, что Библия истинна, но ее внешний, поверхностный смысл не соответствует ее глубинному, сущностному смыслу. Как для ученого процесс познания изучаемого им объекта - эмпирической реальности - бесконечен и абсолютная истина недостижима, так и для реформатора бесконечен процесс познания Библии. И как авторитет ученого, как бы высок он ни был, безмерно ниже, если так можно выразиться, авторитета реальности и разума, так и авторитет реформаторов безмерно ниже авторитета Библии и разума. Поэтому отношение к трудам реформаторов так никогда и не стало «до конца» догматическим. Всегда допускалось, что они могут ошибаться, что им можно в чем-то противоречить, что их можно дополнять<sup>60</sup>.

Реформаторы сильны в отрицании католической догмы, но беспомощны в создании собственных догм; их авторитет как людей, мыслителей, ученых, толкователей Библии достаточно велик, но он жалок как религиозно-харизматический авторитет.

И на этом слабом религиозно-харизматическом авторитете можно было создать лишь «слабые» церкви, у которых нет достаточных оснований для жесткой идеологической дис-

---

У Робинсон, пастор общины английских эмигрантов в Голландии, говорит в своей проповеди отъезжающим из этой общины в Америку «пилигримам», что очень плохо, что кальвинисты и лютеране не идут дальше Кальвина и Лютера, «ибо, хотя в свое время это были драгоценные святые, все же Бог не открыл им всей Своей воли» (*Jong P. H. The Covenant Idea in the New England Theology. Grand Rapids, 1945. P. 92*).

циплины. Этих церквей «хватило» на то, чтобы не распасться, выдержать борьбу с католицизмом и победить в ряде стран, но не «хватило» на то, чтобы установить в этих странах и в сознании верующих новую клерикальную монополию на истину. Раз сам Лютер не смог внушить безусловной слепой веры в свои слова, то для последующих лютеранских пасторов это было еще труднее.

Итак, мы проследили за головокружительным сальто-мортале мысли реформаторов и увидели, как в этой мысли совершается «переход противоположностей»: предельный пиетет перед Библией превращается в ее доступность для научного анализа, а предельное унижение разума делает его высшим судьей в религиозных вопросах. Но пока мы все время находились в сфере религии, Библии, теологии. Выйдем из нее и посмотрим, какие выводы получаются из учения реформаторов применительно к сфере светской - сфере собственно научного познания.

Ясно, что если идеология Реформации открывает дорогу научному подходу к самому священному - к Библии, то тем более она должна снимать преграды перед научным подходом к тому, что несвященно, - к природе. Но достигается это, как и все в идеологии Реформации, путем парадоксальным.

Католицизм, делая источником веры самое церковь, фактически стоящую над Библией и преданием, тем самым делает неясными, расплывчатыми границы между светским и сакральным знанием, богопознанием и познанием природы. В самом деле, научная и философская идея, если она признается церковью истинной, имплицитно содержащейся в вере церкви, становится тем самым сакральной. Это возвеличивает значение научно-философского поиска, который в какой-то мере приравнивается к изучению Писания как путь бого-познания. Но одновременно, поскольку знание церкви абсолютное, догматическое, это возвеличение научно-философского поиска означает догматизацию его результатов. Так происходит средневековая догматизация Аристотеля, возводящая его учение чуть ли не на уровень Библии.

Мысль реформаторов движется от противоположных посылок к противоположным выводам. Реформаторы знают лишь один источник богопознания - Библию. Никакое занятие отвлеченной наукой к богопознанию не ведет. Но из этого вытекает, что отрицается присутствие в самой науке сакрального, догматического. Именно потому, что наука безмерно ниже богопознания, ею можно заниматься свободно, не боясь никаких догматических авторитетов (в науке их просто нет). Но ведь такой авторитет есть вне науки - откровение. Как быть с противоречием науки откровению Писания?

Знание откровения - это (по определению) то знание, которое не может быть достигнуто самостоятельной работой человеческого ума, и если ум приходит к выводам, противоречащим откровению, значит, он заблуждается. Но чей ум заблуждается? Это может быть ум ученого, например Аристотеля, учащего, что душа смертна. Но и теолог (экзегет) может заблуждаться, утверждая, что Библия нечто говорит, когда на самом деле она этого не говорит, и (Лютер мог это допустить) автор библейской книги, через которого передается откровение, мог передать его неадекватно, т. е. тоже заблуждаться.

Таким образом, если философия, т. е. самостоятельное рассуждение о тех вопросах, о которых говорит Библия (о добре, зле, душе, боге и т. д.), внушает реформаторам отвращение и ужас, трактуется как воплощение сатанинской гордыни, то эмпирическая, «скромная» наука их совершенно не пугает. Она не может противоречить Библии, так сказать, «по определению». Любое противоречие здесь мнимое.

Но науке не просто дается свобода заниматься делами, которые не волнуют религию, потому что они не имеют для нее никакого значения. Один из характерных для идеологии Реформации «переходов противоположностей» состоял в том, что наука, изгнанная из сферы сакрального, тем самым сама в некотором роде делается сакральной. Как это получается?

Мир, согласно реформаторам, не только создан богом и управляется им, но в каждой своей детали непосредственно определяется богом. Таким образом, научное познание, если оно совершается человеком благочестивым (значит, не пытающимся рассуждать о том, что находится вне эмпирических данных и постигается лишь в откровении), есть познание бога и его чудес (ибо весь мир - чудо).

Логика реформаторов вновь ведет к стиранию граней между познанием бога через откровение, данное в Писании, и познанием бога в природе, но к стиранию граней иному, чем в католической доктрине. Католицизм идет от возвеличения «земной мудрости» к ее догматизации и тем самым лишает научный поиск всякого автономного смысла. Идеология Реформации от полного отрицания «земной мудрости» ведет к освобождению научного поиска, а отсюда к тому, что этот поиск вновь приобретает значение богопознания.

Вряд ли кто-нибудь выразил это специфически протестантское отношение к «скромному» научному познанию как к богопознанию лучше, чем Кеплер. Он так говорил о себе: «Я хотел быть служителем Бога. и много трудился для того, чтобы стать им; и вот в конце концов я стал славить Бога моими работами по астрономии». И, обращаясь к богу в предисловии к своей книге «Гармония мира», он говорит: «... я показал людям, которые будут читать эту книгу, славу Твоих дел; во всяком случае в той мере, в какой мой ограниченный разум смог постичь нечто от Твоего безграничного величия»<sup>61</sup>.

#### **4. Учение о спасении (раннепротестантская аксиология и этика)**

Во всех аспектах своего учения католицизм совершает один и тот же процесс - он уничтожает несоизмеримость бога и человека, ибо внутри земного, человеческого порядка существует институт, который в то же время есть «тело Христово», «невеста Христа» - церковь. И коль скоро церковь имеет значение абсолютное, значит, абсолютным оказывается все, в чем она воплощается (организационная структура, учение, формы культа и т. д.), а это, в свою очередь, означает догматическую формализацию всех сторон церковной и (поскольку церковь господствует в обществе) просто человеческой, социальной жизни.

Все эти процессы происходят и в сфере этики. И здесь основа их - идеологическое возвышение церкви, приписывание этому институту божественных атрибутов, отражающее его реальную социальную эволюцию и роль в средневековом обществе. Структурообразующим элементом католической этики является идея, что спасение осуществляется лишь в церкви и через церковь.

Католическая церковь, если так можно выразиться, захватывает в свои руки спасающую силу акта «искупления» и отсюда возможность определять, что есть вера и какие действия должен совершать верующий. Церковь знает, что следует делать для спасения, поскольку спасает она сама; знает, что хорошо и что плохо, поскольку хорошее и плохое определяется ее волей. Предполагается, что спасающая сила акта искупления действует лишь через систему церковных таинств, строго формализованных действий иерархии, причем причастие мыслится как жертва, а священник в алтаре как бы повторяет акт «искупления». Получив в свои руки эту силу от Иисуса Христа, церковь тем самым получила «ключи» от рая: как здесь, на земле, она решит судьбу человека, так и определится его загробная участь.

Этот захват «спасающей» силы есть одновременно некоторое принижение «искупления» и усиление значения воли и действий человека (поскольку они совершаются в организации и через организацию). С актом искупления происходит то же, что происходит с Библией. Как Библия теряет значение уникального источника истины, так он теряет харак-

тер уникального, необходимого и достаточного источника спасения. Последнее достигается не только этим подвигом Христа, но и действиями священника, совершающего таинства, и действиями тех, кто спасается. Эти действия - заслуги. И подобно тому, как знания, которые церковь определяет в качестве истинных, входят наряду с Библией в постоянно пополняемую «сокровищницу» церковного учения, точно так же и заслуги, если они превышают грехи, входят в «сокровищницу», из которой церковь черпает свою «спасающую» силу, силу благодати. Вера в акт искупления становится верой в церковь.

Иррациональность этических требований, вытекающих из веры, та иррациональность и деформализуемость евангельской этики, которая не давала возможность спастись фарисею, но делала спасение доступным для раскаявшегося разбойника, превращается в требование неуклонного выполнения строго формальных предписаний церкви. Верующий должен ходить к исповеди, точно говорить священнику о совершенных им грехах, получать от него отпущение грехов, освобождающее его от вечных мук ада, выполнять точно наложенные им «сатисфакции», избавляющие его от временных мук чистилища, причащаться, перед смертью собороваться, а после смерти, поскольку судьба его все-таки до конца не ясна (не во всех грехах он покался, не все сатисфакции выполнил), его близкие должны совершать заупокойные мессы. Средств спастись, оправдаться на Страшном суде, таким образом, много, они действуют точно, безотказно и всегда (даже после смерти). Надо лишь вести очень тщательную «бухгалтерию», не забывая ни о каких грехах и ни о каких магических действиях. При этом совершение греха и невыполнение предписанного магического действия приравниваются друг к другу. На практике последнее могло даже оказаться важнее первого.

Средневековая католическая церковь, однако, не могла полностью превратить учение, утверждающее несоизмеримость божественных и человеческих ценностей, в учение, по которому высшей ценностью в глазах бога является неуклонное соблюдение многочисленных формальных предписаний. Исходное «разведение» божественных и человеческих ценностей остается на «дне» доктрины - в утверждении, что вся «бухгалтерия» католического пути к спасению, вся формалистика церковной магии действуют лишь при условии веры, любви к богу и искреннего раскаяния в грехах. Какой же путь открывался перед тем, кого угнетала мысль об отсутствии у него этих необходимых и неопределенных духовных условий, без которых магия оказывается недействительной? Это был путь монашества. Как догматическая теология предполагает мистицизм, так этическая формалистика предполагает аскезу.

Монашеская аскеза - вроде бы несомненный акт любви и веры. Ведь это не обязательное, а «сверхдолжное», не выполнение заповедей, а следование «советам». Но и она не дает гарантию спасения. Ведь и она предполагает это условие: она должна совершаться из любви к богу. И никакой самый великий аскет не может быть уверенным, что им не руководят гордыня и тщеславие.

«Неприличная» легкость достижения спасения покупкой индульгенций и иступленный монашеский аскетизм, когда никакие добровольно накладываемые на себя страдания не кажутся достаточными, - это как бы два полюса католического пути спасения, взаимодополняющих и предполагающих друг друга. Но за их противоположность скрывается общее: в обоих этих вариантах спасение - в руках церкви, оно достигается через особые действия, санкционированные и направляемые церковью. И неопределенность (легкость и трудность одновременно), имманентная христианской идее спасения, претворяется в католической доктрине так, что она становится источником полного подчинения личности церкви. Церковь не позволяет никому ни возгордиться до противопоставления себя церкви (любой аскетизм недостаточен, если при нем сохраняется гордыня), ни отчаяться до такой степени, что он отвернется от церкви (она примет любого грешника, если он придет к ней с раскаянием и верой). Дон Жуан может надеяться, что если он перед смертью покается и завещает



имущество на заупокойные мессы, то он может в ад не попасть, а молодой монах Лютер сколько ни бился, не мог обрести уверенности в спасении, пока не понял, что спасение не зависит от его усилий - оно даруется (дается даром) богом.

Мы уже говорили о том, что когда Лютер «понял», что спасение от его усилий не зависит, а дается даром, это было разрешением его духовного кризиса, с него свалилась угнетавшая его тяжесть, и он говорит об этом ощущении своего бессилия как о «христианской свободе». Рассмотрим теперь, как представление реформаторов о «даровом», «благодатном» спасении связано с другими аспектами их учения.

Некоторые такие связи ясны уже из предшествующего изложения; акту «искупления» возвращается его «уникальность», спасает лишь он и вера в него, у церкви отнимаются ее функции хранителя «сокровищницы заслуг» и дателя «благодати»; переосмысливаются таинства (это уже не магические действия, эффективные сами по себе); причастие уже не мыслится как жертва и как магическое превращение хлеба и вина в тело и кровь Христовы; соответственно, у церкви отнимается право предписывать действия, гарантирующие спасение (она не обладает никакой автоматически спасающей силой и не может гарантировать то, чем не распоряжается).

Но самые существенные последствия нового представления о спасении - это выводы аксиологического и этического порядка. Утверждая неспособность человека достичь спасения собственными усилиями, учение реформаторов не разрывает, разумеется, всякую связь спасения и нравственности. Дело, скорее, в том, что нравственный идеал (состояние личности, при котором она неоспоримо заслуживает спасения) оказывается в системе реформаторов безмерно великим и в принципе недостижимым<sup>62</sup>. Это - личность Иисуса Христа и предельные евангельские требования, которые реформаторы «извлекли со дна» католической этической системы, отвергнув идею действенности церковной магии и различие «заповедей» и «советов».

Хотя евангельские требования к личности становятся нравственным образцом для верующего, интернализуются им, превращаются в голос его совести, они от этого не становятся выполнимее. Они - зеркало, в котором верующий видит свою бесконечную греховность<sup>63</sup>. Неверующий, не знающий этого идеала не знает и своей греховности, его ничтожество спрятано от него его этическими заблуждениями, и это его гибель, а верующий знает свое ничтожество, знает, что преодолеть его невозможно, и получает спасение «даром», самой верой.

На первый взгляд такая доктрина должна вести к фатализму и пассивности. В самом деле, ведь вера - «дар божий», тот субъективный эквивалент объективного спасения, который так же не зависит от личности, как не зависит от нее и само спасение. Бог совершенно произвольно дарует веру-спасение некоторым людям. Человек - бессильная игрушка в руках всемогущего бога. Особенно этот момент бессилия человека и произвола бога подчеркивает (и, можно сказать, наслаждается им) Кальвин, доведший идею о том, что спасение даруется богом без заслуг, до логического конца - до мысли, что изначально, до сотворения мира, бог предопределил одних к спасению, других к гибели. Кажется, это предел фатализма, и

Лютер пишет, что заповеди «показывают нам, что мы должны делать, но не дают нам силы делать этого... Например, „Не возжелай...“ —заповедь, по которой мы все осуждены, ибо никто не может не возжелать, какие бы усилия он ни прикладывал» (*LutherM. Word and Sacrament. Vol. 2. P. 367*).

<sup>63</sup> «И вот глубокие ученые, - пишет Кальвин, - говорят, что возлюбить врага - это не заповедь, а лишь совет, который дал нам Иисус Христос, Господь наш. На чем они основываются? А вот на чем. Уж очень это трудно - любить тех, кто нас ненавидит и преследует! Отсюда и выводят, что Бог нам этого не заповедовал, ибо это было бы с его стороны уж слишком суровым. Получается так, как если бы Бог потерял свое право повелевать лишь потому, что мы так испорчены и глупы, что не можем выполнить то, что он повелел» (*Calvin]. Textes choisis. P. 235*). В другом месте он пишет: «...еслиБог приказывает нам нечто, отсюда не должно вытекать, что мы можем это выполнить или что у нас достаточно сил, чтобы повиноваться ему» (*Ibid. P. 263*).

принявший эту доктрину человек может «сесть сложа руки». Но в идеологии Реформации, представляющей собой рефлексию над парадоксом христианского мифа, все парадоксально.

Подобно тому как полное отрицание возможности разумом постичь истину оборачивается его раскрепощением, так полное отрицание возможности достичь спасения при помощи волевых усилий оборачивается, как отмечал еще Г. В. Плеханов, раскрепощением воли и невиданным ранее активизмом. При этом наиболее последовательный в отрицании роли воли в деле спасения кальвинизм ведет к большему, чем лютеранство, активизму и оказывается идеологией, разворачивающей неудержимую предпринимательскую и политическую активность голландской и английской буржуазии. Как это получается?

Прежде всего, достижение спасения объективно бесконечно сложно, субъективно же - предельно просто. Надо «просто» поверить, что Иисус Христос умер за тебя и спас тебя (только это просто - для спасенных, а для тех, кто обречен к гибели, это недостижимо).

И после этого не надо совершать никаких особых действий, ибо никаких специфических спасающих, сакральных действий нет и не может быть. Верующий может и должен спокойно оставаться на своем месте и продолжать все то же, что он делал и раньше. Лютер в «Вавилонском пленении церкви» пишет: «... я не советую кому-либо входить в какой-либо монашеский орден или принимать священство. если только он. не понимает, что труды монахов и священников, какие бы трудные и святые они ни были, ни на йоту не отличаются в глазах Бога от трудов крестьянина в поле или женщины, работающей по хозяйству, но что все труды измеряются перед Богом лишь одной верой»<sup>64</sup>.

Но то, что никаких особых действий совершать не нужно, ибо действия спасения не дают, не значит, что вера никак не влияет на дела. Как пишет Лютер: «Правильно говорят: хорошие дела не делают человека хорошим, но хороший человек делает хорошие дела»<sup>65</sup>.

Как отрицание возможности для человеческого разума постигнуть бога не означает, что его не надо стремиться постигнуть, так и отрицание возможности выполнить необходимые для спасения условия не означает, что не надо стремиться их выполнить. Закон, требующий бесконечной любви к богу, полной «самоотдачи», есть не только зеркало, в котором человек видит свою греховность, но реальное требование совести, которое нельзя выполнить полностью, но надо стремиться выполнить максимально. Человек все равно останется грешным человеком, все равно всегда будет грешить, «падать». Но вера проявляется не в том, что человек не грешит, а в том, что, «падая», он поднимается, что он постоянно борется за достижение недостижимого идеала. Как пишет Кальвин: «Хотя это хитрость дьявола -наполнить наши умы верой в достижимость совершенства, мы, тем не менее, должны со всей силой к нему стремиться»<sup>66</sup>.

И это стремление к недостижимому идеалу должно совершаться в повседневной деятельности, в обычной работе, которая тем самым оказывается служением, «призванием». В своей работе человек должен делать все, что в его силах, чтобы выполнить заповеди. Это и есть его аскеза, это и есть его «сатисфакции».

Так, крайний фатализм одним из «оборотов» мысли реформаторов превращается в безудержный активизм, отрицание сакрального значения каких бы то ни было действий - в сакрализацию человеческой деятельности в целом, всех ее сфер, всех «ролей» человека. Как говорил Кальвин, святые, т. е. спасенные, «что бы они ни ели и ни пили. тем самым - в еде, питье и даже в войне - приносят чистую жертву Богу»<sup>67</sup>.

*Luther M.* Word and Sacrament. Vol. 2. P. 76.

*Ibid.* P. 381.

Цит. по кн.: *Wallace R.* Op. cit. P. 323.

*Ibid.* P. 33.

Что конкретно должен делать человек в бесчисленных этических ситуациях, из которых состоит его жизнь, никакие книги и личности, никакие моральные трактаты и духовники указать ему не могут. Каждый раз он должен обращаться к своей этической интуиции, к своему интернализованному нравственному идеалу и оценивать ситуацию под этим углом зрения. Ответы каждый раз будут разные, зависящие от особенностей и самого человека, и ситуации. Постоянен лишь общий принцип ответа на подобные вопросы: человек должен делать столько, на сколько у него хватает силы, и то, что максимально служит богу и людям. «Христианин, - пишет Лютер, - самый полный господин всего, никому не подвластный». Одновременно он - «последний слуга всех и подвластен всем»<sup>68</sup>. «Он (христианин. —Д. Ф.) будет и поститься, и трудиться ровно столько, сколько он считает нужным для подавления похоти своей плоти»<sup>69</sup>.

И поскольку идеал, к которому устремлен «спасенный», все равно не реализуем, любое нравственное решение носит характер нравственного компромисса. Можно сказать, что то решение, которое подсказывает ему совесть, это соответствующая его силам и особенностям ситуации степень компромисса.

При этом ответы, подсказываемые совестью, не только каждый раз разные, но и всегда неабсолютные. Вера не уберегает от нравственной ошибки, как она не уберегает от ошибки вообще. «Похоть плоти» не исчезает в спасенном, его поврежденная природа не меняется, и голос его совести всегда будет доходить до него сквозь искажающую призму поврежденной природы. Поэтому нравственное решение - решение «перерешимое».

Но хотя оно не абсолютное и перерешимое, оно предельно ответственное. Вера проявляется в голосе совести. Но, внимая ему, уясняя его для себя и переводя его на язык действий, человек также неизбежно искажает его, переводит неполно, неадекватно, как он неизбежно неполно, неадекватно переводит на язык рассудка интеллектуальную интуицию своей веры. А это значит, что как неадекватность теологической формулы может быть неадекватностью «перевода» верной интуиции - истинной веры, но может и означать, что веры - нет, так и неизбежная «неточность» этического доведения может быть следствием неточного уяснения и выполнения, требований верной нравственной интуиции, верной совести, а может быть и знаком, что совести-то и нет. Доводя эту мысль до конца, можно сказать, что каждый проступок может быть знаком того, что совершивший его не «спасен», обречен на гибель.

Таким образом, провозглашая бессилие человека, Реформация провозглашает одновременно (и не только «одновременно», но, рассматривая это в контексте ее идеологии, можно сказать, «тем самым») свободу нравственной интуиции и высочайшую нравственную ответственность.

Правда, и в этой сфере реформаторы непоследовательны, не идут до конца, останавливаются в страхе перед своей собственной логикой. И их можно понять. Грань между свободой нравственной интуиции и аморализмом - в высшей степени тонкая. Реформаторы уже при жизни могли наблюдать, как мюнстерские анабаптисты, вооружившись идеей «христианской свободы», первым делом провозгласили свободу многоженства и праздности. Вот почему, едва объявив войну католической моральной догматике и мелочной регламентации, реформаторы сразу же идут на попятный. Делают они это по-разному. Лютер заходит дальше Кальвина в проведении принципа этической свободы. Он не остановился даже перед признанием допустимости двоеженства (в случае Филиппа Гессенского). Но с тем большей силой он подчеркивал обязательность повиноваться вышестоящим и выполнять все светские законы. Свобода совести отделяется им от свободы поведения; отнятая у церкви функ-

<sup>68</sup> *LutherM.* 95 Theses... P 37.

<sup>69</sup> *Ibid.* P.

ция сохранения порядка, ограничения хаоса и произвола этических интуиций решительно передается государству, монарху.

Кальвин относился к государству и светскому закону значительно свободнее. Но зато он более начетнически смотрит на прямые моральные предписания, содержащиеся в Библии, и, более того, «выискивает» в Писании все, что можно понять как конкретное правило поведения. Последователи Кальвина старались представить как обязательный и сакральный закон все ветхозаветное моральное законодательство. Разумеется, соблюдение этих законов ни в коей мере не рассматривается ими как средство (или даже внешний признак) спасения. И все же психологически пуританское ханжество (когда, например, поцеловать жену в воскресенье считалось нарушением четвертой заповеди) где-то приближается к пудовой свече русского купца или католической индульгенции.

Однако как не могло в протестантизме осуществиться «настоящей» догматизации теологии, так и не могла быть последовательно проведена до конца и формализация протестантской этики. Протестантское «ханжество» - такой же жалкий суррогат католической магии, как протестантская «догма» - жалкий суррогат католической догмы. Пуритане потому с таким упорством хватаются за немногие библейские предписания, что больше схватиться не за что. Правила эти отнюдь не распространяемы на все сферы сложной жизни позднефеодалного и раннебуржуазного общества, сама обязательность их сомнительна. До конца никогда не было ясно, какие из них надо понимать как имеющие общечеловеческое, а какие - специфически иудейское значение. Кроме того, всегда предполагалось, что для выполнения высших заповедей любви к богу и ближнему они могут быть нарушены. Но кроме них нет ничего, нет инстанции, способной снять с индивида бремя этической ответственности. Декалог для пуритан - соломина, за которую они держатся в море этической неопределенности.

В историческом плане это провозглашение принципов этической неопределенности и нравственной ответственности означало колоссальное освобождение человеческой энергии, давало санкцию на последовательную и свободную перестройку всех сфер социальной жизни, ликвидировавшую лишившиеся религиозной санкции, признанные этически «сомнительными», неабсолютными средневековые феодальные институты и нормы поведения и создававшую на их месте принципиально новые, не нуждающиеся в сакрализации нормы и институты буржуазного общества.

## **5. Реформаторы об отношении церкви и общества**

Для реформаторов, борцов с католицизмом, естественно было делать упор на противопоставлении видимой и невидимой церкви. Это противопоставление сопряжено со всеми другими аспектами учения реформаторов - отрицанием значения предания и роли дел в оправдании, отрицанием самостоятельного действия таинств, отрицанием особой магической силы священников (принцип «всеобщего священства»).

Церковь, как учили реформаторы, не надличная сила, а лишь союз верующих. И поскольку отрицаются формальные признаки, дающие точное знание, кто истинно верующий, «спасенный» (это можно лишь предполагать), постольку не может быть и надежных гарантий, что данное общество, именуемое себя церковью, есть действительно союз спасенных. И хотя реформаторы пытаются в какой-то мере ограничить свои собственные выводы, дать абсолютную санкцию создаваемым ими церквям, их исходные посылки не позволяют этого сделать. Любая попытка приписать новым церквям абсолютное значение наталкивается на возрожденные аформалистические принципы.

Так, реформаторы провозглашают известные видимые признаки церкви - проповедь Евангелия и совершение евангельских таинств крещения и причащения. Но однозначных

формальных критериев определения истинности самой проповеди у них нет, а таинства сами по себе, без истинной веры, формальных признаков которой опять-таки нет, никакого эффекта не приносят. Кальвин требует очищать церковь от явных грешников, не допуская их к причастию. Но ведь грешники - все, церковь не может определить, кто спасен и кто погиб, и эта мера оказывается мерой чисто внешней, формально-дисциплинарной<sup>70</sup>. С какой стороны ни подойти, абсолютизация новых церквей «не удается».

Раз видимая церковь в целом лишается особой магической силы, то, естественно, ее лишается и церковное руководство. Пастор - это просто рядовой верующий на особой работе. Лютер, более жестко различавший «Закон» и «Евангелие» и более свободно относившийся к тексту Писания, считал, что организационная структура церкви - дело неважное, внешнее по отношению к религии, и оставлял его на усмотрение светской власти, т. е. князей. В результате он допускал значительную авторитарность церковной организации, но лишал эту организацию религиозной санкции. Кальвин идет противоположным путем - к созданию организации, структура которой религиозно санкционирована и абсолютна, но зато неавторитарна. Он находит в Писании четкие, обязательные принципы церковной организации. Но это принципы равенства пасторов, призвания пасторов мирянами (при санкции коллегиальных органов духовенства), оценки мирянами их работы и возможности их изгнания, если они «не соответствуют должности», а также постоянного участия выборных от мирян в управляющих церковью, коллегиальных органах, т. е. принципы, придавшие церкви, как писал Ф. Энгельс, «республиканский, демократический вид»<sup>71</sup>.

Посмотрим теперь, в каком отношении (исходя из логики реформаторов) новые церкви оказываются к обществу и государству.

Мы сталкиваемся здесь с логикой, противоположной логике католической доктрины. Если так можно выразиться, католицизм начинает с требования абсолютного повиновения, но если это повиновение есть, все оставляется им, как было, в покое. Протестантизм начинает с абсолютной лояльности к государству, подчинения ему церкви, а кончает требованиями неукротимой и всеобщей перестройки.

Реформаторы выступают как защитники светской власти от вмешательства церкви. Провозглашается требование абсолютного повиновения светским властям<sup>72</sup>. Выступая против светских властей, вмешиваясь в их дела, папы выступают как бунтовщики против установленного богом порядка. Более того, поскольку церковь лишается реформаторами своей сакральности, поскольку провозглашается «всеобщее священство», все земные дела церкви ставятся на один уровень со всеми прочими делами и государственная власть получает полное право вмешиваться во все церковные дела. Лютер пишет: «Раз светская власть назначена Богом для наказания злых и защиты добрых, то она должна делать это, невзирая на лица, пусть это будут папа, епископы, священники, монахи, монахини и кто угодно. Ведь утверждать противное - все равно что утверждать, что сапожник не может шить папе сапоги»<sup>73</sup>.

Но тут совершается вновь типичный для реформаторов поворот мысли, в результате которого предельное развитие какого-либо утверждения превращает его в прямо противоположное.

Государство имеет полное право вмешиваться в церковные, религиозные дела. Но это не только право, это обязанность христианской власти. И обязанность эта - так направлять

Поэтому Кальвин считал, что публичный грех должен подвергаться более суровому наказанию, чем тот же грех, если о нем знают лишь немногие (*Milner B. Calvin's Doctrine of the Church. L., 1970. P. 176*).

<sup>71</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 314.

<sup>72</sup> Лютер пишет: «Я всегда буду с тем, против кого восстанут, как бы он ни был несправедлив, навсегда против того, кто восстает, как бы он ни был справедлив» (цит. по кн.: *Dijkens A. The German Nation and Martin Luther. L., 1974. P. 63*).

церковные дела, чтобы они соответствовали учению Евангелия. Но кто знает, когда они соответствуют Евангелию? Это знает протестантский наставник, например Лютер.

В отношении государства у Лютера получается тот же «переход противоположностей», что и в отношении Библии. Провозглашается абсолютный авторитет Библии - Лютер «ползает в пыли» перед Библией. Но потом оказывается, что и канон, и смысл текста, и даже ответ на вопрос, прав или не прав апостол, определяет сам Лютер. Также и с государством. Государство - всесильно, Лютер - верноподданный из верноподданных. Его цель - лишь оградить законные прерогативы власти от посягательства папы и его слуг. Но потом оказывается, что в том, как реформировать церковь, государственная власть должна следовать предписаниям Лютера. Вот яркое и красочное место, показывающее, как полное признание, что всякая власть от бога и «царствие Мое не от мира сего», прямо переходит у него в диктат по отношению к власти. Лютер пишет о своих противниках из числа князей: «Я бы покорнейше предложил им, если только они не так толстокожи, что уже не могут слышать меня, что уж если они хотят быть дурачками и шутами гороховыми и вести себя как дурачки и шуты, то пусть ведут себя так в собственных делах и не лезут в Божье дело и дело спасения души. Я это говорю не для того, чтобы подорвать чью-либо светскую власть, но потому, что, когда люди пытаются сделать из божественных установлений полную глупость, мой долг прервать молчание и возражать»<sup>74</sup>. На наш взгляд, последнюю фразу надо понимать не как насмешку или лицемерие, а как совершенно искреннее утверждение.

Государство получает право вмешиваться в любую сферу церковной жизни, ибо князь или республиканский магистрат такие же священники, как пасторы, их долг делать все, что в их силах «к вящей славе божией». Но именно долг и именно «к вящей славе божией». А так как определить, в чем она, «вящая слава божия», заключается, - дело церкви, то и выходит, что это вновь открывает дорогу для вмешательства церкви в светские дела (но уже вмешательства церкви, строящейся на совершенно иных принципах, чем католическая).

Какие же требования могут предъявлять новые церкви к государству, в каких направлениях они могут вмешиваться в его дела?

Здесь логика реформаторов полностью соответствует их учению о спасении и их этике.

Раз никакое конкретное действие не более спасительно и священно, чем любое другое, раз полное исполнение требований бога к людям в этой жизни невозможно, значит, церковь не может предъявлять к государству формальных, однозначных требований, подобных той массе формальных требований, которые предъявляла католическая церковь (и которые в конечном счете сводились к требованию формального подчинения).

Но поскольку божественные требования все-таки должны стать личным идеалом верующего, поскольку уничтожение специфически сакральной сферы означает сакрализацию всех сфер, а уничтожение специфически сакральных действий - сакрализацию всех действий, постольку правом и обязанностью церкви оказывается вмешательство во все сферы жизни, исправление всего, в чем она видит несоответствие божественному закону. Церковь должна добиваться, чтобы конкретные законы и решения власти соответствовали и выражали (насколько это возможно) божественный закон<sup>75</sup>.

Для Лютера это скорее вмешательство, диктуемое нравственной интуицией и обращенное к совести князя.

Иной подход у Кальвина. Ставя все книги Библии на один уровень и видя в Библии конкретные указания на различные формальные стороны жизни христианина и христиан-

<sup>74</sup> Luther M. Word and Sacrament. Vol. 2. P. 299.

<sup>75</sup> Кальвин пишет, что всем народам дана свобода «создавать себе такие законы, какие представляются им удобными. Но тем не менее все эти законы должны подчиняться божественному закону любви, так что хотя по форме они различны, цель у

ского общества, он апеллирует не столько от совести к совести, сколько от Библии к закону, стремится сделать позиции церкви четкими и формальными, а права государства - ограниченными не только совестью и Евангелием, но и формально, институционально<sup>76</sup>. Он прямо говорит о долге церкви не повиноваться идущей против бога власти<sup>77</sup> и даже о долге верующих вооруженной силой свергать нехристианскую (т. е. некальвинистскую) власть<sup>78</sup>.

Начав с признания того, что церковь во всем должна подчиняться государству, реформаторы кончают утверждением права церкви на вмешательство во все сферы жизни государства. Значит ли это, что их мысль тяготеет к теократии?

На наш взгляд, на этот вопрос можно ответить следующим образом. Раннепротестантская идеология в той же мере тяготела к теократии, в какой и к формализации этики, к сближению «видимой» и «невидимой» церкви. Теократическая тенденция реформаторов - это некоторое ограничение их основной тенденции, как бы остановка, задержка, продиктованная страхом перед последствиями, но не устраняющая этих последствий - логически неизбежного развития в направлении буржуазно-демократической государственной организации.

Раз церковь основывается на «всеобщем священстве», раз в церкви нет института, органа, лица, обладающего абсолютной истиной, значит, истина может быть у любого, значит, всегда, когда совесть подсказывает верующему, что он прав, он может и даже обязан проводить свое мнение в жизнь, активно воздействуя на государство, на решение мирских дел. Церковь, основанная на «всеобщем священстве», где миряне сами призывают пасторов, - это народ. Идея подчинения государства церкви естественно перерастает (у Кальвина очень четко) в идею подчинения государства народу. Но подчинение государства народу, выборность и сменяемость властей, представление о народе как о суверене - это одна из важнейших установок раннебуржуазного политического сознания.

Рядом с нею в лоне Реформации рождается другая, не менее существенная для эпохи капитализма. Это идея о подчинении народа закону.

Церковь - лишь настолько церковь, насколько ее учение соответствует Евангелию. Требования церкви - не просто выражение ее произвола. Закон божий неизмеримо выше человеческих стремлений. И закон человеческий, государственный, поскольку божественный закон находит в нем пусть неадекватное и ограниченное, но все же воплощение, - священен. Он «открыт» для пересмотра, поскольку божественный закон «открыт» для уяснения и воплощения, но сам этот пересмотр не может быть делом анархического произвола.

Так в самых глубинах теологической мысли, в причудливых, поначалу неадекватных формах выкристаллизовываются буржуазные политические принципы.

## **6. Две тенденции развития идеологии Реформации**

Мы попытались (пусть весьма приближенно) изложить основные положения, которые раннепротестантская идеология противопоставила средневеково-католической доктрине. Субъективно они мыслились реформаторами как «истинно христианские», прямо и непо-

<sup>76</sup> Разумеется, Кальвин не был и не мог быть принципиальным республиканцем. Но республиканские институты были для него высшими, лучшими (см.: *Brunner P. Ю.* Церковь и государство в Женеве XVI в. М., 1894. С. 522).

<sup>77</sup> Кальвин пишет: «...но при повиновении которое, как мы учили, должно быть оказываемо высшим, всегда должно быть одно исключение, или скорее правило, которое надо соблюдать прежде всего. Оно заключается в том, что это повиновение не должно отвлекать нас от повиновения Тому, Чьей воле поистине и справедливости должны быть подчинены все желания царей, перед Чьими заветами должны отступать их приказы, перед Чьим величием должно меркнуть их величие».

средственно «вычитанные» из Библии. Но в какой степени их действительно можно рассматривать как возвращение к раннему христианству?

К идеологии Реформации применимы слова Энгельса, который писал, что «*всякое религиозное движение*» является «*формальной реакцией*, мнимым возвратом к старому, к простому»<sup>79</sup>.

Ранние христиане и реформаторы воспринимали один и тот же миф, строили свою идеологию как рефлексию над одним и тем же рассказом, но воспринимали по-разному, и результаты получились разные.

Раннее христианство развивалось к католицизму и православию. Папство, монашество, культ девы Марии - все это было не позади, а впереди, и хотя несомненно, что и католицизм, и православие противоречат раннему христианству, несомненно и то, что раннехристианская идеология несла в себе их зародыши.

Реформаторы воспринимают тот же миф, но с сознанием, обогащенным полуторатысячелетним историческим опытом и новым уровнем знаний. И это дает им возможность прочесть старый рассказ по-новому, увидеть в нем ранее не осознаваемые потенции и «извлечь» их, сделав достоянием новых, устремленных в будущее исторических сил. Идеология Реформации - возвращение вспять, но возвращение на новом, «высшем» уровне, на новом витке исторической спирали. Именно поэтому Реформация смогла развить и усилить аформалистические потенции, заложенные в христианской мифологии.

Излагая отдельные аспекты идеологии Реформации, мы все время указывали на противоречие аформалистических и догматических тенденций этой идеологии - противоречие идеи непостижимости бога человеческим разумом и идеи ясности и однозначности смысла Библии; идеи невозможности добиться спасения собственными усилиями и идеи необходимости строгого исполнения однозначных этических предписаний; полного разведения «видимой» и «невидимой» церквей и их нового «сведения».

Это в какой-то степени выражение непоследовательности, отступления реформаторов от собственных принципов. Однако здесь дело не только в непоследовательности, но и в парадоксальном характере идеологии, провозгласившей аформалистические принципы. Провозгласив эти принципы, реформаторы как бы обрекли себя на поиски «квадратуры круга», на выработку формулы для отрицания формул. А это означало, что они и их последователи, делая упор на своих формулах как на адекватном выражении аформального содержания, должны были в какой-то мере повторять путь от раннего христианства к католицизму.

Вначале в эволюции идеологии Реформации на первый план выступают формалистические, догматические тенденции. Как ни стремились реформаторы следовать лишь Библии, необходимость учить и полемизировать требовала какой-то «рационализации» евангельских мифологем. Но последняя уже означала создание своей догмы.

Иисус сказал на тайной вечере о хлебе и вине: «Это - тело Мое и кровь Моя». Католицизм создал по этому поводу сложное учение о транссубстанциации. Лютер отверг его как пустую выдумку человеческого разума. Однако вынужден был предложить собственное толкование и выдвинуть формулу «консубстанциации», формулу опять-таки не библейскую. Против нее поднялся Цвингли и другие реформаторы, тут же окрестившие Лютера и его сторонников «богоедами» и трактовавшие причастие как чисто символическое, «вос-поминательное» действие. Это в какой-то степени напоминало теологические споры в древнем христианстве, приведшие к возникновению разных церквей (например, православных и ариан).

После смерти Лютера и Кальвина происходят процессы, еще более сходные с развитием христианства в период становления его догматики.



В лютеранстве начинается спор «филиппистов» (сторонников Филиппа Меланхтона) и «гнезиолютеран», а затем борьба внутри последних. В кальвинизме - борьба «ремонтран-тов», арминиан и ортодоксов. Как и в древности, догматическая полемика «накладывается» на борьбу клериков и социальных групп.

Сходны и формы решения догматических проблем. В древности - это вселенские соборы, принимавшие догматические формулы символов веры. В новое время борьба арминиан и ортодоксов разрешается победой ортодоксов на громадном, общекальвинистском («вселенском») Дортском синоде 1618-1619 годов, а борьба разных партий в лютеранстве - принятием в 1580 году развернутых синодальных определений «Книги согласия».

Одним словом, история вроде бы повторяется. Но как возвращение реформаторов к первоначальному учению не было действительным возвращением, так споры и соборы протестантских теологов не были действительным повторением споров и соборов древнехристианской эпохи.

Эволюция Реформации вновь порождает формальные, догматические «слои» идеологии, за которыми, как и в католицизме, скрываются «аформалистические слои». Но, продолжая это сравнение, можно сказать, что в католицизме «верхние» слои крайне мощные. То, что под ними «магма», почти незаметно, и прорыв этой «магмы» - чудовищный катаклизм Реформации. А в протестантизме «верхние слои» тонкие, «магма» постоянно и сравнительно легко «выходит наружу», а если вновь застывает, то образует еще более тонкую, еще менее прочную пленку. Потенциальный аформализм христианства, извлеченный на свет и «актуализированный» в какой-то степени противоречащими ему, но одновременно и выражающими его догматическими определениями реформаторов, «срывает», если так можно выразиться, тенденцию к догматизации. Если XVI - начало XVII века - это эпоха расколов внутри протестантизма, почти доходящих до религиозных войн между отдельными протестантскими партиями, то уже в середине XVII в. возникает тенденция к дедогматизации и религиозной терпимости.

Основными борцами за эту терпимость оказываются две противоположные силы: различные секты, для которых терпимость - средство добиться, чтобы их оставили в покое, и скептики с тенденцией к универсальному религиозному индифферентизму. Но нельзя забывать, что усилия и тех и других потому увенчались успехом, что в «центре», в «нормальном» протестантизме, сопротивление терпимости все слабеет, ибо догматизация и установление жесткой организации не «удаются» - им мешает само содержание догмы.

## Глава III

### К вопросу о социальных последствиях реформации

#### *I. Религиозный переворот и формирование новых личностных установок*

Как буржуазия возникает вначале в самых недрах феодального общества - в средневековом городе, так первая форма буржуазной идеологии возникает в недрах идеологии средневековой. Потом новые формы идеологии смогут приходить извне, вторгаясь в общество, бросая, как это было во Французской революции, вызов религии. Но впервые в истории новое буржуазное отношение к миру пробивает себе дорогу внутри средневековой религии, в ее «святая святых» - в ходе переосмысления таких понятий, как «бог», «мир», «человек», «откровение», «спасение».

Реформаторы мало интересовались глобальными и умозрительными вопросами, не затрагивающими таких «низших» сфер человеческого существования, как поведение в семье, в быту, на работе; напротив, их интересовали прежде всего индивидуальные установки, определяющие отношение человека к тому, с чем он непосредственно и повседневно сталкивается. И идеология, которая впиталась их последователями через еженедельные проповеди пасторов, постоянное чтение Библии, новые формы культа и религиозной организации, - это, если так можно выразиться, «идеология повседневности», требовавшая не столько периодического размышления над судьбами мира, цивилизации, нации, государства, сколько постоянного размышления над тем, как ты провел сегодня день, как работал, разговаривал, даже ел, пил, спал.

Прежде фабрик, лабораторий и буржуазных политических институтов возникает новый тип человека, для которого нет иной сферы сакральных действий, кроме сферы его повседневной трудовой жизни, человека, который способен в отличие от людей Средневековья доверять своей интеллектуальной интуиции и разуму, «спокойно» относиться к авторитетам, но одновременно не возводить своих выводов в абсолют; человека, который доверяет своей совести, но допускает возможность нравственной ошибки. И этот новый, предбуржуазный тип личности явился важной культурно-исторической предпосылкой для всех процессов капиталистического развития.

Там, где выработался этот тип, буржуазные отношения и институты вырастают более или менее органически; там же, где его нет, капиталистическое развитие становится затрудненным, а буржуазно-демократические учреждения, создающиеся «сверху», зачастую оказываются зданием, строящимся «на песке».

Связь протестантизма и развития буржуазных общественных отношений не только глубокая (самое структуру личности затрагивающая), но еще и многосторонняя. Впервые вплотную занявшийся вопросом о связи протестантизма и капитализма, М. Вебер<sup>80</sup> все время говорит лишь о влиянии «хозяйственной этики» протестантизма на «дух капитализма», на психологию капиталистического предпринимательства.

Между тем «хозяйственная этика» - лишь периферийный аспект доктрины протестантизма, охватывающей, как мы видели, все сферы отношения человека к миру. Да и сам капитализм есть нечто более широкое и сложное, чем частнопредпринимательская хозяйственная практика.

---

Мы говорим впервые вплотную занявшийся, ибо влияние протестантизма на развитие капитализма было известно и до Вебера. Еще в 50-х годах прошлого века американский пресвитерианский религиозный деятель С. Колдуэлл писал: «Вся Европа и весь мир... вскоре почувствовали творческий и жизненный импульс, приданный бизнесу протестантской энергией» (цит. по кн.: *Abella. The Urban Impact on American Protestantism. Cambridge, 1943. P. g*). К. Маркс и Ф. Энгельс подробно не рассматривали вопроса о влиянии протестантизма на капитализм. Но они неоднократно подчеркивали и активную роль идеологий вообще, и прогрессивный для своего времени буржуазный характер идеологии

Капитализм - единая социально-экономическая формация. Капиталистические производственные отношения не могут существовать без соответствующих производительных сил - без определенного уровня развития науки и техники и их постоянного дальнейшего роста, определенного минимального уровня народного образования. Они не могут существовать без соответствующей системы правовых и политических институтов, гарантирующих неприкосновенность частной собственности. И, как мы постараемся показать дальше, протестантизм многообразно связан со всеми этими, в свою очередь, взаимосвязанными элементами. Он создает глубокую почву для их становления и органической взаимосвязи. В протестантских странах эти элементы возникают раньше, их взаимосвязь - крепче, устойчивей, система в целом - стабильнее, чем в иных странах. Начнем, однако, со связи протестантизма с капиталистическим предпринимательством.

## **2. Религиозное санкционирование буржуазной предприимчивости**

Наиболее очевидная связь протестантизма и буржуазного развития - это та религиозно-моральная санкция, которую дает протестантизм буржуазно-предпринимательской деятельности, и создание им психологических условий и предпосылок для капиталистического способа ведения хозяйства. Санкционирование это, разумеется, не сводится к высокой оценке капитала и его обладателей. Напротив, в писаниях реформаторов мы видим порой самое решительное осуждение меркантильного цинизма. Так, Кальвин пишет, что «желание быть богатым - это желание быть вором»<sup>81</sup>.

Санкционирование капиталистического предпринимательства - нечто совсем иное, чем одобрение борьбы за деньги любой ценой и воспевание достоинств богатства; как и сам капитализм, это отнюдь не просто неудержимая и беспринципная погоня за богатством, которая существовала во всех антагонистических социальных системах и в которой еще нет ничего специфически буржуазного.

И в Средние века, и в древности люди прекрасно знали, что деньги приносят много удовольствий, но богатство ради богатства («Венецианский купец», «Скупой рыцарь») - это вплоть до Реформации воспринималось как «перверсия», как нечто демоническое.

Моральной санкцией капиталистического предпринимательства не могло быть утверждение той очевидной истины, что богатство приносит радости; не могло быть ею и дозволение всех средств добычи богатства - это значило бы просто отрицать мораль. Напротив, проблема санкционирования состояла в строжайшей моральной регламентации всего, что связано с добыванием денег, в том, чтобы разорвать укоренившуюся в сознании людей связь между богатством и удовольствием. Протестантская этика выполнила эту парадоксальную задачу, представив деятельность, направленную на достижение богатства, в качестве неэв-демонической и нравственно обязательной.

Прежде всего, протестантизм дает высокую оценку любому труду. Мы уже видели, что для реформаторов нет «чистой» (сакральной) и «грязной» (мирской) деятельности, - любой труд, если человек отдается ему с высшим напряжением всех сил и способностей, есть «служение Господу».

В этом уже было громадное моральное освобождение для усваивавших протестантизм представителей предбуржуазии. И это, безусловно, важнее антибуржуазных предрассудков Лютера и антиростовщических высказываний Кальвина. Здесь, как и во всем, негативный, освобождающий момент идеологии Реформации важнее тех ограничений, которые они ставили своим собственным принципам. Высказывания Лютера и Кальвина не были догмой, и осуждение ростовщичества было снято по мере того, как в ходе развития капи-

талистических отношений становилась все более ясной необходимость кредита для хозяйственной жизни. Раз кредит есть необходимая социальная функция, значит, он есть определенная работа и по отношению к ней действуют принципы, применяемые при оценке любой работы, - она должна мыслиться как призвание и служение богу. «Открытая» идеология Реформации настраивается на новую капиталистическую реальность, дает санкцию новым видам деятельности и одновременно «морализует» их.

Но если санкционируются все виды труда, в том числе и те, которые мыслимы лишь при наличии богатства и непосредственно ведут к его возрастанию, то это значит, что само богатство должно получить моральную санкцию.

Порицание реформаторами богачей - это прежде всего порицание пороков, связанных с богатством, превращением богатства в предмет поклонения или средство удовлетворения «похоти плоти». Но само по себе богатство - и не порок, и не достоинство. Богатство, доставшееся честным путем, - это, как и бедность, испытание. Его не надо бежать, как не надо бежать власти, налагающей на ее носителя известные должностные обязанности: «нужно, чтобы мы были бедными в наших сердцах, чтобы у нас не было гордости нашим богатством, чтобы мы не пользовались им для угнетения слабых. и, наконец, чтобы мы были всегда готовы, когда это будет угодно Богу, снова стать бедными»<sup>82</sup>. Стремиться к богатству любой ценой нельзя, но и отказываться от «само собой» достающегося богатства тоже нельзя.

Между тем капиталистическое богатство - это как раз богатство, возникающее, по представлению его обладателя, «само собой». Спекуляция, грабеж - это не капитализм как таковой, а лишь постоянно сопутствующие ему эксцессы. Чтобы быть капиталистом, вовсе не обязательно как-то «обманывать» рабочих или других капиталистов. Капиталистическая прибыль возникает, как известно, в результате приобретения эксплуатируемой рабочей силы по «законной», признанной буржуазным обществом цене. И так как «честно нажитые деньги» - хороший показатель того, что человек «трудился на славу», наживание денег может превратиться в цель и задачу жизни - приобрести высшую этическую и религиозную ценность.

Так, лишая этического оправдания феодальное потребление богатств и плутовство живущего в недрах феодального общества коммерсанта, протестантизм дает этическую санкцию труду капиталистического предпринимателя, дает возможность буржуа с гордостью глядеть на себя, на свою деятельность и свое богатство.

Это освящение планомерного и не связанного с видимым нарушением этических норм наживания денег способствовало разворачиванию бешеной предпринимательской активности, для которой не было теперь ни моральных, ни психологических ограничений, связанных с желанием, накопив какую-то сумму, отойти от дел, пожить спокойно (типично французское стремление буржуа к ренте) или просто кутнуть (русский «ухарь-купец»). Наживание денег становится процессом, не имеющим конца и края, способом человеческого существования.

Моральная санкция предпринимательства - это не только создание новой, лишенной феодальных пережитков психологии буржуазии, но еще и «обуржуазивание» психологии других классов общества, создание общего «буржуазного духа». Наиболее четко это проявляется в странах кальвинистской традиции.

Если в католической Италии в XVI-XVII веках происходил процесс «феодализации» буржуазии, когда крупнейшие буржуазные семьи всеми правдами и неправдами стремились «пролезть в феодалы» и выйти из предпринимательской деятельности, то в Англии и Голландии само дворянство начинает активно заниматься буржуазным предпринимательством.

Рядом с буржуазным перерождением дворянства происходит соответствующая трансформация крестьянства, его переход на товарно-денежный путь хозяйствования и превращение неразорившейся, непролетарской части крестьян в капиталистических фермеров.

### **3. Протестантизм и раннебуржуазная культура**

Капиталистические отношения многообразно связаны с различными сторонами культурной жизни общества. Они не могут, например, успешно развиваться, если в обществе безраздельно господствует догматическая религиозная система, если основная масса населения безграмотна, если для буржуазных производительных отношений нет соответствующей научно-технической базы и т. д.

Капитализму необходим определенный минимум народного образования, без этого минимума невозможны ни товарно-денежные отношения, ни рост предпринимательской активности, ни фабричное производство, которое по мере усложнения технологии все более требует грамотного рабочего. И протестантизм сыграл важную роль в создании того, что можно назвать «образовательной базой» капитализма.

Для католицизма и православия необходимо существование в обществе достаточно культурной группы лиц, способных выполнять священнические функции. Отсюда просветительская деятельность миссионеров среди колониальных народов. Однако для существования этих церквей практически не нужен подъем образования широких народных масс - они могут господствовать в обществе со сколь угодно низким уровнем народного образования.

Между тем для самого существования протестантизма необходим определенный уровень образования рядовых верующих с привычкой к интеллектуальной работе. Это связано прежде всего с тем, что протестантизм возвел чтение Библии и размышление над ней в ранг обязательного религиозного предписания и создал культ, в котором центральное место занимает разъяснение Библии пастором.

Чтобы новый культ мог существовать, необходимо было, с одной стороны, перевести Библию на живые языки, с другой - распространить грамотность: законодательство ряда протестантских стран вводит всеобщее обязательное начальное образование<sup>83</sup>. Библия вводится в каждый дом, и многие поколения немцев, американцев, шведов будут затем вспоминать одну и ту же картину - старика отца вечером, раскрывающего Библию и читающего отрывок из нее собравшимся членам семьи. И это введение Библии (книги) в каждый дом объективно означало создание необходимого для капитализма минимального образовательного уровня.

Если феодальное европейское общество - общество с неясными национальными границами и нечетким национальным сознанием, то становление капитализма немыслимо без возникновения нового типа национального самосознания и специфически национального характера культурной жизни.

Национальный язык как бы определяет естественные границы единого капиталистического рынка. Буржуазные отношения устанавливают тесные контакты между людьми одного языка, «сбивая» их тем самым в единую нацию, ликвидируя постепенно местные языковые и культурные различия, и идеальным положением для капитализма является совпадение этой естественной границы рынка с государственной. И как буржуазные отношения стирают местные культурные различия в результате роста горизонтальной социальной мобильности

---

Так, в Шотландии в 1559 году принят закон, обязывающий под угрозой наказания каждого главу семьи иметь дома Библию и Псалтырь (*Mackenzie. The Scotland of Queen Mary and the Religious Wars. Edinburgh, 1948. P. 209*). Аналогичные законы, требующие обязательного обучения грамоте и наличия в семье Библии, были в американских колониях и в Нидерландах (*Barnow A. The Making of Modern Holland. N. Y., 1944. P. 142*).

в рамках языковой общности, так они до какой-то степени сближают социальные культурные различия в результате роста вертикальной социальной мобильности, порождают демократизацию культурной жизни. Но это может основываться опять-таки лишь на общепонятном национальном языке.

И протестантизм сыграл большую роль в создании специфически национального характера культурной жизни нового времени. Можно указать на следующие наиболее очевидные линии влияния протестантизма на становление национальных культур.

Во-первых, протестантизм разрушил единую международную организацию, охватывающую западноевропейскую культурную элиту, основанную на едином международном языке - латыни, создающую тесные «горизонтальные» связи различных национальных культурных элит друг с другом и одновременно ослабляющую «вертикальные» связи национальных культурных элит и низов, масс, - католическую церковь. Во-вторых, он создал на ее месте церковные организации, ограниченные государственными рамками, где духовенство - под контролем мирян, а в кальвинизме - в большей мере под демократическим контролем, организации, ослабляющие интернациональные связи культурных элит и укрепляющие «вертикальные» связи элит и масс. В-третьих, создавая и распространяя Библию и религиозную литературу на национальных языках, требуя постоянной проповеди (естественно, на национальном языке), протестантизм поднимает престиж этих языков, которые являются основным условием и основой базой национальных культур. Наконец, распространяя грамотность, также, естественно, на национальных языках, протестантизм опять-таки усиливает культурную связь элиты и масс, дает в руки масс средства овладения культурой и участия в ней, что опять-таки усиливает национальный характер культуры.

Капитализм требует новой производственной технической базы и ее постоянного роста. Но мы уже говорили о том, как протестантизм дает своим учением о богопознании, своей «гносеологией» санкцию научной деятельности, причем именно той, которая нужна капитализму, - «скромной», не устремляющейся в общемировоззренческую сферу, т. е. науке эмпирической, наиболее близкой к проблемам техники и наиболее соприкасающейся со сферой производства. Одновременно своей этикой труда он порождает отношение к научной активности, аналогичное создаваемому им отношению к предпринимательской активности, - как к постоянному бесконечному труду. Это единство этического подхода к предпринимательской и научной деятельности создает требуемое для развития капитализма единство двух параллельных и взаимосвязанных процессов - постоянного роста производства, применяющего технические достижения науки, и постоянного роста науки, все время передающей производству технические достижения.

Мы лишь бегло остановились на некоторых аспектах культурной жизни, порождаемых особенностями протестантизма и адекватных капиталистическим производственным отношениям. Можно, очевидно, указать еще множество других аспектов. И можно совершенно по-разному «выводить» их, ибо все они (и другие, не указанные) «переплетены» между собой, составляют единое целое капиталистической формации. Культурные аспекты капитализма также многообразно связаны с его политическими аспектами. Не может быть, например, быстрого развития науки при феодально-абсолютистской политической системе и фиксированных феодальных статусах, становления национального характера культуры без одновременного становления буржуазно-демократических институтов, и наоборот. Протестантизм влиял на все это многими способами, он органически вплетен в ткань становящегося буржуазного общества.

#### 4. Протестантизм и буржуазно-демократические институты

Основное требование, которое предъявляют капиталистические производственные отношения к политической сфере, - это свобода предпринимательства и гарантия частной собственности. Но это основное требование подразумевает ряд производных. Невозможна гарантия частной собственности и свобода предпринимательства, если в обществе существует произвол феодалов или даже абсолютная монархическая власть. Но они невозможны и в условиях революционной власти широких народных масс. Для капиталистического производства нужен стабильный правовой порядок, спокойное развитие в рамках гарантирующей частную собственность законности. Протестантизм оказался формой религиозной, идеологии, наиболее способствующей такому развитию.

Мы уже говорили о том, что внутренняя логика учения реформаторов тяготела к санкционированию буржуазно-демократических институтов. Здесь опять-таки нельзя указать какую-то одну связь, вывести санкционирование этих институтов из какого-то одного аспекта учения, одного положения доктрины. Мы можем взять за исходную точку и принцип «всеобщего священства», и «оправдание верой», и другие положения - цепь умозаключений приведет к этим институтам, как к логическому выводу.

Особенно четко и жестко это тяготение к буржуазно-правовым институтам выступает в кальвинизме, который делает больший, чем лютеранство, упор на активную перестройку всех сторон жизни, стремится сделать из Писания позитивный закон, связывающий и ограничивающий власть, и постулирует обязательность несовместимого с абсолютистским порядком «республиканского» строя церкви<sup>84</sup>. Уже непосредственные ученики Кальвина (де Без, Бьюкенен, Отман) сделали из его учения более далекие и смелые выводы об обязательности ограничения верховной власти и долге христиан свергать тиранов. И если роль лютеранства в создании буржуазно-демократических институтов более пассивная и сами эти институты возникают в лютеранских странах медленнее и постепеннее, то «кальвинизм создал республику в Голландии и деятельные республиканские партии в Англии и прежде всего в Шотландии»<sup>85</sup>.

И как протестантизм санкционирует борьбу за буржуазно-демократические правовые институты, так он по мере своей внутренней секуляризации дает санкцию и на постепенное расширение и углубление буржуазной демократии, вплоть до всеобщего избирательного права.

Вместе с тем необходимо отметить, что протестантское освящение буржуазных политических институтов никогда не приобретает догматически абсолютного характера. Равным образом протестантская санкция революций - это всегда санкция половинчатая. То, что протестантизм, особенно кальвинизм, стал идеологией революции, - факт, разумеется, очень важный. Но, на наш взгляд, не менее существен другой факт, на который часто не обращают достаточного внимания. Если нет ни одной католической страны, которая «вошла» бы в Новое время без революций, то есть целый ряд протестантских стран (Скандинавские страны, английские доминионы), вообще не знавших революций, но пришедших эволюционным путем к тем же самым буржуазно-демократическим институтам. Факт отсутствия великой датской буржуазной революции не менее важен, чем факты существования англий-

<sup>84</sup> Ф. Энгельс писал: «... устройство церкви Кальвина было насквозь демократичным и республиканским, а где уже и царство божие республиканизировано, могли ли там земные царства оставаться верноподданными королей, епископов и феодалов?» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 22. С.308). Это прекрасно понял Яков I, сказавший: «Нет епископов - нет и короля».

<sup>85</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 22. С. 308.

ской и нидерландской революций. Протестантизм может санкционировать революции, но прежде всего он санкционирует постепенное, медленное «вырастание» буржуазно-демократических институтов.

Присмотримся далее к самым раннебуржуазным протестантским революциям. Это весьма своеобразные политические перевороты, резко отличные от великой революции в католической Франции.

Отличия эти в какой-то мере стадийные. Очевидно, без нидерландской и английской революций французской революции не было бы. Французская революция естественно следовала за английской. Но в самой Англии революция вела к иным результатам, сыграла иную роль. Поэтому отличия нидерландской и английской революций от французской - это прежде всего отличия типологические, отличия путей становления буржуазно-демократических институтов.

Французская революция осознавалась ее живыми участниками как эпоха обретения земного рая, построения истинных, основанных на Разуме форм жизни. Протестантизм не мог дать такого радикального идеологического оформления политического действия, не мог призывать к земному идеалу, основанному на «греховном разуме». Единственное, что он мог себе позволить, - это защиту веры и борьбу с тиранией. Революции в протестантских странах всегда идеологически оформлялись таким образом, что «революционером», вводящим новые порядки, нарушающим старые законные права, объявлялась сама ниспровергаемая власть (испанцы в Нидерландах, Карл I в Англии). Реальные же революционеры мыслили себя скорее «консерваторами», охранителями старых законов. Как сам протестантизм вел к новым результатам через «возвращение» к Писанию, так и протестантские революции вели к новым политическим учреждениям через «консерватизм», через охрану «древних» прав и привилегий.

Протестантизм - раннебуржуазная религиозная идеология, многими нитями связанная со всеми аспектами становящегося капиталистического общества. Мы видели свою задачу в том, чтобы проследить хотя бы некоторые из них.

Но в заключение хотелось бы подчеркнуть, что имманентные протестантизму и выявляющиеся в ходе секуляризации ценности имеют не только ограниченно буржуазное значение.

В неадекватной (религиозной, мифологической) форме протестантизм выразил такие духовные установки, как недоверие к догмам, критическое отношение к собственным успехам и достижениям, вера в то, что человек и человечество не могут и не должны останавливаться на достигнутом, что любое достижение является ступенькой в бесконечном процессе развития и совершенствования, что никто не имеет права на монопольное обладание истиной, что ценность человеческой личности не поддается формальному определению. Эти установки, появившиеся на свет в определенном религиозном облачении, не являются достоянием лишь протестантских стран или даже стран христианской цивилизации. Равно как они не есть и специфически буржуазные установки. Они имеют общечеловеческое значение.



## **Л. С. Васильев, Д. Е. Фурман Христианство и конфуцианство (опыт сравнительного социологического анализа)**

Отношение идеологии к социально-экономическим условиям жизни общества рассматривается в марксистской социологической теории как отношение *«относительной самостоятельности»*. В этой формуле одинаково важны оба входящих в нее компонента.

Самостоятельность идеологии относительна, ибо «материальные условия жизни людей, в головах которых совершается этот мыслительный процесс, в конечном счете определяют собой его ход» [4, 313]. Общества, классы, социальные группы предъявляют к идеологии определенные требования, и соответствующие идеологии должны им удовлетворять, в противном случае они исчезают.

Но, хотя и относительно, идеологии *самостоятельны*. Это значит, во-первых, что наряду с подчинением общим законам функционирования и развития общества идеологии подчиняются и своим особым, «внутренним» законам, действующим лишь в этой специфической области. Ф. Энгельс писал: «Раз возникнув, всякая идеология развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке. Иначе она не была бы идеологией, то есть не имела бы дела с мыслями как самостоятельными сущностями, которые обладают независимым развитием и подчиняются только своим собственным законам» [4, 313]. Далее он конкретизировал эту мысль применительно к религиозной идеологии: «Раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так как во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой» [4, 315]. По сути дела, здесь Ф. Энгельсом формулируется особая закономерность развития религиозно-догматической идеологии, которая наряду с общими социальными закономерностями детерминирует функционирование и развитие этой формы идеологии.

Во-вторых, относительная самостоятельность религиозной идеологии означает, что она не является однозначной функцией социально-экономического строя общества. Тот или иной строй общества определяет лишь основные принципы господствующей религии, многие другие черты которой детерминируются внутренними законами ее развития, особенностями этнической культуры и т. п. и по отношению к системе социальных потребностей являются альтернативными.

С принципом относительной самостоятельности религиозной идеологии, альтернативности многих ее элементов по отношению к системе потребностей данного общества, обусловленной его социально-экономическим строем, тесно связано положение об обратном влиянии идеологии на социально-экономическую сферу. Ф. Энгельс писал: «Экономическое положение - это базис, но на ход исторической борьбы также оказывают влияние... различные моменты надстройки». Среди них Ф. Энгельс упоминает «религиозные воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм» [6, 394"395]- Ясно, что, если бы эти элементы надстройки представляли собой однозначную функцию социально-экономической сферы, говорить об их влиянии на ход истории было бы невозможно.

Но из этого вытекает, что марксистское религиоведение должно изучать как определяющее (в конечном счете) влияние социального строя на религию, так и специфические, внутренние законы развития религий и влияние их на общество. Между тем этому второму аспекту «обратного влияния» идеологии обычно не уделяется должного внимания и специальных исследований этого процесса еще очень мало.

Одним из методов изучения имманентных законов генезиса, эволюции и функционирования религиозных идеологий, равно как и их влияния на социальную жизнь, является сравнительный анализ религий различного типа - таких, как конфуцианство и христианство. Для такого рода сопоставления этих двух идеологий есть немало веских оснований.

Обе они - целостные мировоззренческие религиозные системы, явно относящиеся к одному и тому же структурному типу.

Принципиальная типология религий была дана Ф. Энгельсом, который писал: «Все религии древности были стихийно возникшими племенными, а позднее национальными религиями» [2, 312]-Таким образом, он выделил два типа религий, которые объединяло то, что обе они были «стихийно возникшими». Этим двум типам Энгельс противопоставил «мировые религии» [2, 306] - результат сознательного творчества, лишённые чаще всего национальной окраски<sup>86</sup>. И христианство, и конфуцианство относятся именно к этому последнему типу религий, которые не возникли стихийно, но явились результатом целенаправленной деятельности, творчества идеологов и не имеют жесткой связи с той этнической общностью, в рамках которой они сформировались. Подобно буддизму или исламу, они смогли стать религиями разных национальных общностей и государственных образований, т. е. «мировыми религиями», господствующими (или представленными компактным национально-религиозным меньшинством) в ряде обществ.

Наконец, для нашего анализа очень важно, что христианство и конфуцианство на протяжении долгих веков и даже тысячелетий были господствующими идеологиями в рамках развитых классовых обществ. И именно в качестве таковых они оказывали свое огромное духовное воздействие на культуру, быт, традиции, формы мышления, стереотипы поведения - словом, на весь образ жизни соответствующих обществ и народов. В этом смысле эти религии длительное время были духовной основой европейской и китайской цивилизаций.

---

Термина, который характеризовал бы религии третьего типа, Ф. Энгельс не предложил. Для обозначения этого типа религий авторы будут употреблять термины «исторические религии» или «религии основателя».

## Обстоятельства возникновения христианства и конфуцианства

Развитые религиозные системы - «исторические» (и тем более «мировые»<sup>87</sup>) религии возникали как ответ на определенные общественные потребности<sup>88</sup>. Религии этого типа могли появиться лишь в условиях разложения первобытно-общинного строя или на разных этапах развития классового общества, когда личность уже выделилась из массы общинников, освободилась от оков общинной традиционности, и примитивные формы религии уже не могли ни дать ответа на мировоззренческие вопросы, ни выполнить свои социальные функции. При этом наиболее благоприятной обстановкой для их возникновения является обстановка кризиса - социального и духовного, выход из которого они указывают.

В такого рода обстановке возникли, в частности, христианство и конфуцианство. Начнем с первого из этих учений<sup>89</sup>. Согласно евангельской традиции, годы жизни Иисуса, легендарного основателя христианства, - 1-33 гг. н. э.<sup>90</sup>

Место его проповеди - Палестина. Иудейское общество того времени - общество, насчитывающее уже около тысячи лет письменной истории и имеющее очень развитую религию, структурно близкую к «исторической». В основе иудаизма лежало представление о едином персонифицированном божестве - Иегове, творце мира и человека, избравшем среди всех народов народ израильский и давшем ему через Моисея знание о себе и «закон» (этический и ритуальный), по которому следовало жить. Всю свою историю иудеи рассматривали как путь нарушений «закона», вызывавших наказания Иеговы (покорения иноплемениками, пленения), и возвращений к «закону», за которыми следовали награды Иеговы. Громадную роль в развитии иудаизма играли пророки, воспринимавшиеся как люди, устами которых Иегова учил народ не отступать от «закона» и предостерегал от грозящих в результате этих отступлений бедствий.

Основная антиномия иудаизма заключалась в парадоксальном противоречии между провозглашением Иеговы единым и единственным богом для всего мира и тем, что он был божеством лишь одного маленького народа. Из этой антиномии было два выхода.

Первый выход заключался в курсе на экспансию - Израиль овладеет всем миром и тем самым бог всего мира действительно станет почитаемым всем человечеством. Эта мысль находила образное выражение в представлении о грядущем мессии - избранном среди израильтян (или даже посланном с Неба) вожде, который вступит в битву с языческим миром и покорит его с помощью Иеговы. Идея мессии вызывала поток образов грядущей битвы и грядущего царства.

Второй выход заключался в перенесении центра тяжести с отношения «бог - народ» на отношение «бог - личность», т. е. в разрыве национальной ограниченности иудаизма. Бог выбирает при этом не народ, а лучших людей вне зависимости от их происхождения

---

Понятие «мировые религии» несколько уже, чем «исторические». Мировыми могут стать только «исторические», т. е. религии третьего типа, каждая из которых в претензии и потенции - общечеловеческая. Не всем им, естественно, удается стать мировыми. «Мировые» - это «религии основателя», которым удалось получить широкое распространение.

<sup>88</sup> Ф. Энгельс писал: «Религии создаются людьми, которые сами ощущают потребность в ней и понимают религиозные потребности масс» [12, 308].

<sup>89</sup> Следует особо подчеркнуть, что мы здесь говорим именно об обстоятельствах возникновения христианства и конфуцианства. Распространение христианства происходило, как известно, в иной, греко-римской, среде и при иных обстоятельствах.

<sup>90</sup> Не вступая в дискуссию с представителями мифологической школы, авторы ограничиваются выражением своего согласия с позицией исторической школы, на которой стоит в настоящее время большинство советских историков раннего

- лучших потому, что они уверовали в него. Эта идея уже пробивала себе дорогу в рамках иудаизма. Этому способствовала, в частности, трансформация проблемы вознаграждения праведника.

Идея личной праведности и избранности существовала в иудаизме издавна, причем вначале награда за праведность мыслилась в виде богатства и потомства. При слабой еще социальной дифференциации этот взгляд на вознаграждение праведника легко уживался с идеей «бог - народ», ибо богатство и потомство индивида были тесно связаны с благосостоянием коллектива, народа в целом. По мере роста социальной дифференциации и развития древнеиудейского общества судьба индивида становилась все менее зависимой от судьбы народа в целом. Это и способствовало трансформации идеи вознаграждения праведника: возникла идея загробного воздаяния каждому по его заслугам (рай или ад) и близкая к ней идея «Страшного суда», «воскресения мертвых» и т. п. Естественно, что все это способствовало переходу от отношений «бог - народ» к отношениям «бог - личность», ибо загробное воздаяние принадлежало уже индивиду (в отличие от наград народу, например, в виде побед в войне).

Усилению идеи «бог - личность» способствовал рост иудейской диаспоры, ибо идее «бог - народ» соответствуют представления о «священной земле» и единственном храме, а жителям диаспоры, от которых Палестина была далека, естественно, не хотелось, чтобы и бог был далеко. Сложным отражением этой борьбы разных идей явилось представление о мессии, которого не узнают (кроме немногих праведников) и даже преследуют и убивают (это представление легло впоследствии в основу теологической интерпретации жизни Иисуса).

В начале I века различные противоречия иудаизма как бы «вышли наружу», чему способствовало подчинение Иудеи Риму, выявившее несоответствие огромных претензий иудаизма и политической реальности; обстановка в стране крайне накалилась. Стали появляться многочисленные эсхатологически ориентированные секты (ессены, «кумраниты», иоан-ниты и др.) со своими пророками и даже «мессиями». Все ждали божественного вмешательства в ход истории. Светская власть династии Ирода ничего не могла поделать с растущей анархией и идейным разбродом. Да и каким авторитетом могла пользоваться эта не чисто еврейская и не Давидова династия, когда все ожидали, что вот-вот восстанет истинный царь Израиля и всего мира?

Кризис иудейского общества и иудаизма привел в конечном счете к тому, что вначале был избран первый путь его решения - путь войны с римской военной машиной. Это привело к трем восстаниям, трем разгромам, гибели храма, новому рассеянию евреев и в конечном счете к появлению новой формы иудаизма - талмудического иудаизма. И только небольшая часть евреев-сектантов избрала второй путь, второй выход из кризиса. Но зато этот путь и привел, правда, уже в иных конкретных условиях, на иной, греко-римской (а не иудейской), основе, к возникновению новой «мировой религии» - христианства<sup>91</sup>.

Обратимся теперь к Китаю эпохи Чжоу, когда на основе древнекитайских религиозно-этических представлений и верований в условиях серьезного кризиса социально-экономической и политической структуры закладывались основы конфуцианства. В отличие от иудаизма религия чжоуского Китая типологически была ближе к древнеегипетской, вавилонской, греческой и тому подобным «народным», «национальным» политеистическим религиям. Однако в отличие от всех этих древневосточных и античных религий она имела ряд весьма важных особенностей.

---

Более подробное исследование самого процесса оформления христианства на греко-римской основе в рамках Римской империи, хорошо изученного специалистами и получившего исчерпывающие оценки в ряде работ К. Маркса и Ф. Энгельса, не является задачей данной работы.

Прежде всего, в древнем Китае не получил развития пантеон антропоморфных богов, которые в других древних религиях персонифицировали то или иное явление природы, ту или иную божественную силу. Древние китайцы, как иньцы, так и пришедшие им на смену чжоусцы, видели в своих божествах и духах прежде всего абстрактную и безличную силу - будь то такие значительные божественные объекты, как Небо и Земля, которым приносились торжественные жертвы по всей стране, или более мелкие многочисленные духи локального характера, оказывавшиеся предметом культа лишь небольшой группы местных жителей.

Есть основания полагать - об этом, в частности, свидетельствуют мотивы росписи на сосудах неолита и орнамент на иньской бронзе, - что в глубокой древности и в Китае существовала практика антропо- и зооморфных изображений божеств. Однако эта практика уже в Инь (вторая половина II века, до н. э.) стала сходить на нет<sup>92</sup>, а к эпохе Чжоу (XI-III века до н. э.) исчезла совершенно. Здесь есть определенное сходство с иудаизмом, в практике которого изображения божества также были запрещены, что было результатом преодоления антропоморфности, перехода на более высокую стадию развития представлений о боге. Однако иудейский Иегова даже при отсутствии изображения не переставал быть личностью. В иньско-чжоуском Китае процесс шел несколько иначе.

Великое божество-первопредок Шанди рассматривался почитавшими его иньцами не столько в качестве верховного и мистически непостижимого божества, сколько в виде первопредка-патрона, тотемного покровителя. Это незаметное на первый взгляд смещение акцента сыграло огромную роль в истории китайской культуры и привело со временем к чудовищному гипертрофированию известного многим древним народам культа предков, ставшего в рамках конфуцианства едва ли не основой основ религиозных представлений китайцев. Показательно, что, когда в начале Чжоу культ Шанди фактически раздвоился, разделился на культ более близких и конкретных предков и культ верховного божества, последний довольно быстро слился с культом Неба.

Слияние Шанди с Небом как раз и привело к усилению и укреплению традиционного восприятия верховного божества в качестве абстрактной регулирующей и контролирующей силы, которая не была персоной, не олицетворялась зоо- или антропоморфными обликами, но находила свое графическое или схематическое отражение лишь в системе абстрактных символов.

Безличный характер божеств и культов обусловил слабое развитие мифологии и отсутствие эмоционального, страстного, личного отношения к божеству, индивидуальной связи типа «бог - личность». И это вполне естественно. Абстракции не могут вызывать у верующего священного трепета, мистической дрожи, с которыми бывали знакомы молящиеся в храмах Зевса или Озириса, Иеговы или Христа. Небо - воплощение истины, мудрости, справедливости, порядка, но оно холодно и равнодушно. Его следует почитать, перед его волей необходимо преклоняться, но его нельзя полюбить. Вот почему в чжоуском Китае на первое место вышли требования религиозного долга, практика моральных обязательств, глубокого и прежде всего рационального, а не эмоционального осознания необходимости и неотвратимости соблюдения нормы.

Отсутствие персонифицированных богов и абстрактный характер важнейших культов привели к тому, что в иньско-чжоуском Китае так и не возникла особая группа, или каста, жрецов, столь характерная для большинства религиозных систем в развитых обществах античности и Древнего Востока. Даже в Древнем Египте, где ситуация в этом смысле была близка к древнекитайской хотя бы потому, что там жрецы всегда были одновременно

---

Иньские тексты, много внимания уделяющие культам, жертвоприношениям и ритуалам, не содержат сведений о существовании изображений божеств. Можно лишь предполагать, что на ритуальных бронзах в виде маски *тао-те* был запечатлен облик верховного божества Шанди.

и чиновниками государственного аппарата, слугами фараона, - даже там жрецы-чиновники были прежде всего жрецами (причем жрецами определенного бога и храма) и лишь во вторую очередь - чиновниками. В чжоуском Китае эти две важнейшие функции тоже были сплетены, слиты воедино. Отправление культов находилось в руках правителей и чиновников, причем исполнение ритуалов воспринималось как важнейший элемент всей системы управления. И тем не менее все эти официальные лица были прежде всего чиновниками и лишь во вторую очередь - жрецами. Даже в тех нередких случаях, когда функции того или иного из них были главным образом или исключительно ритуальными (готовить жертвоприношения, следить за сохранностью ритуальной утвари и т. п.), они не были членами какой-нибудь жреческой касты или корпорации. Они были чиновниками, в чью обязанность входило выполнение жреческих функций.

Таким образом, еще задолго до Конфуция древнекитайская религия приобрела свой специфический морально-ритуалистический, рационалистический характер [9, гл.1]. В чжоуском Китае возник весьма своеобразный пантеон религиозно-философских абстракций и безличных духов, во главе которых стояло Небо - верховный регулятор космического и социального порядка.

В эпоху Конфуция (651-479 годы до н. э.) чжоуский Китай переживал серьезный кризис. Распад родовой общины, рост имущественной дифференциации и разложение традиционных норм родовой морали порождали острые противоречия, которые усиливались и углублялись междоусобной политической борьбой. При этом, однако, в плане этническом, культурном и религиозном чжоуский Китай, несмотря на политическую раздробленность, все более становился единым целым. Чжоуский правитель - ван, несмотря на потерю им власти и престижа, по-прежнему считался главой государства и культа, был единственным, кто имел право приносить жертвы Небу, владел «мандатом Неба». Понятно, что в этих условиях идея политического единства страны носилась в воздухе, считалась заветной целью. И хотя со времен Конфуция до той поры, когда это объединение стало свершившимся фактом, прошло свыше двух веков (причем оно было совершено не под знаменем Конфуция, а в основном усилиями наиболее активных противников конфуцианства - легистов), именно учению Конфуция суждено было сыграть роль доктрины, которая затем на многие века сцементировала политическое и культурное единство Китая.

Итак, и христианство, и конфуцианство равно возникли в обстановке серьезного кризиса, в условиях разрушения традиционных систем ценностей, как попытки найти выход из кризиса. Однако и характер кризиса, и иные условия сложения обеих доктрин были весьма различными. Китай был политически раздроблен, но независим, Иудея едина - но под властью Рима, который и оказался центром формирования христианства. Различными были религиозные представления, предшествовавшие истокам конфуцианства и христианства. Разные проблемы стояли перед обществами, в которых складывались эти идеологии. Все это, естественно, предопределило и различия в самих учениях, даже столь явственно ощутимое несходство личностей основателей обоих учений.

### ***Иисус и Конфуций***

И конфуцианство, и христианство центрированы вокруг личности основателя. Обе доктрины носят имя основателя, базируются на его идеях и считают его высшим авторитетом. Однако философско-теологическое осмысление личности основателя в них неодинаково.

Иисус сам себя считал если не богом, то избранником бога. После его смерти ученики стали считать его спасителем, «сыном Божиим», посланным с неба. Другими словами, при всей первоначальной неопределенности его теологического статуса последний был очень

высок, и впоследствии это нашло свое отражение в четкой христологической доктрине троицы, в рамках которой считалось, что в образе человека-Иисуса воплощался бог-сын.

Конфуций сам себя считал не более чем человеком. И впоследствии, хотя и возник культ Конфуция и ритуал поклонения ему (что в Китае, привыкшем к культу предков, т. е. душ умерших, не означало повышения его теологического статуса), он так и остался величайшим и мудрейшим, но человеком. Однако как источник непререкаемой абсолютной истины Конфуций был ничуть не менее значим, чем обожествленный Иисус.

В обоих случаях речь идет, таким образом, о харизматических личностях, учение которых, как это обычно происходило в религиях третьего типа, возникало не эволюционным (что характерно для религий племенных, или «народных», национальных), а революционным путем, как учение ломающее или, во всяком случае, сильно меняющее традицию, вносящее в нее новый смысл. При этом существенно, что, будучи учениями религиозными, т. е. претендующими на абсолютное знание и истину, стремящимися дать смысл и цель жизни человека и существованию мира, эти учения апеллируют не столько к логике, сколько к вере (что особенно характерно для более «чистой» религии - для христианства). Но внушать людям веру в учение новое, еще не господствующее, веру, которая не приносит еще никаких социальных преимуществ и даже обещает подчас неприятности, может лишь личность, пользующаяся колоссальным харизматическим авторитетом, способная внушить другим, что ее устами говорит абсолютная истина.

Именно такими личностями были Иисус и Конфуций - при всем том, что они были очень непохожими друг на друга. Впрочем, несходство их весьма легкообъяснимо: различные социальные условия и разные задачи выдвигают на передний план разные типы личностей. Иисус глубоко убежден в своей богоизбранности. У него бывают экстатические состояния, и он, очевидно, был уверен в наличии прямого личного контакта с богом (ему бывали видения, слышались голоса и т. п.)<sup>93</sup>.

Конфуций - человек совершенно иного типа. Трезвый, практичный, рационалистически и логически мыслящий, чуждый мистике и суевериям. Никогда никаких видений не имел и не ссыался на них в подтверждение своей правоты. Мистические откровения он заменял ссылками на традиции и установления легендарных мудрецов древности, авторитет которых играл в его концепции роль «слова божьего». Происходя из захудалых аристократов, он вначале пытался сделать административно-политическую карьеру, но не преуспел в этом. Зато он достиг большой популярности как педагог, и многие его ученики сделали карьеру чиновника. Конфуций был человеком долга и высокой морали, воспевал гуманность и стремление к знаниям, постижению истины. Короче, в этом социальном мыслителе, философе и реформаторе было очень мало от пророка, мессии, основателя религии. И тем не менее он оказался в конечном счете именно основателем идеологии, игравшей в императорском Китае (на протяжении свыше двух тысяч лет) роль религии.

Очень непохожий на Иисуса, во многом прямо противоположный ему и живший в совершенно иных условиях, Конфуций, естественно, явился основателем учения, резко отличного от христианства. Но наряду с отличиями между этими учениями было, как это ни парадоксально, и немало общего.

### **Учение Иисуса и учение Конфуция**

Ф. Энгельс правильно отмечает, что «всякое религиозное движение» является «*формальной реакцией*, мнимым возвратом к старому, к простому» [7, 210]. И учение Конфуция, и учение Иисуса возникают не на пустом месте, причем, хотя они положили начало новым

религиям, сами они являются скорее переработкой, переосмыслением традиции, чем критикой ее. Иисус, хотя он и был склонен противопоставлять себя прошлому, - что связано все с теми же особенностями иудаизма (бог вновь и вновь говорит через пророков) и с эсхатоло-гизмом (время Иисуса мыслится им как последнее), - все же не отбрасывает «закон» и не критикует его, а скорее духовно переосмысливает. Все то, что мы говорили об иудаизме, -наличие единого личного духовного бога, избрание им Израиля, его постоянное вмешательство в ход истории и т. д. - все это было для Иисуса несомненной истиной. Что же он проповедовал? К сожалению, восстановить точно содержание проповеди Иисуса по евангелиям, представляющим собой довольно позднюю запись устной традиции его изречений, во многом, очевидно, искаженных, очень трудно. Тем не менее основное ясно.

Его проповедь заключалась в утверждении об очень скором вмешательстве бога в ход истории и устроении им своего царствия; в призыве в связи с этим к покаянию и исправлению; в учении о том, что важно не формальное соблюдение моральных и обрядовых правил закона Моисеева, а бесконечная любовь к богу и к людям; в учении о том, что истинная ценность человека для бога весьма отлична от его ценности в глазах людей. Ценность человека - не в богатстве и знатности, не в формальной нравственности и религиозности, не в знании, не в уме, а лишь в той же любви к богу. (Однако признание ценности принадлежности к «избранному народу» в какой-то степени в его учении сохраняется.)

Неясно, считал ли себя Иисус мессией, полагал ли он, что сам положит начало «царствию небесному», каким он представлял это «царствие». По этим вопросам давно уже ведутся споры, но мы вряд ли когда-нибудь получим на них убедительный ответ.

Но, говоря об учении Иисуса, мы должны иметь в виду, что само по себе оно (если допустить, что Иисус мессией себя не считал) создать принципиально новую религию не могло. Все те пункты учения Иисуса, которые мы можем вычленить, - прямое выражение некоторых духовных тенденций современного ему иудаизма. Это учение было еще «внутри» иудаизма. Толчком к созданию новой религии (сначала в виде маленькой секты) явилось, видимо, другое-впечатление и осмысление учениками Иисуса его смерти на кресте и возникновение представления о его телесном воскрешении.

Именно вера в телесное воскрешение Иисуса создала религиозное учение, принципиально отличное от иудаизма. Произошло как бы наложение «факта» воскрешения на уже существовавшие смутные представления о «страдающем», неузнанном и преследуемом мессии, которые вдруг стали яркими и отчетливыми. Одним словом, «исполнились пророчества». Вера в воскрешение породила веру в мессианство Иисуса, которое, как теперь было ясно, оказалось связанным не с политическим преобразованием, а с каким-то иным, более таинственным и духовным. Создалось представление, что он, невинный, пострадал за всех виновных и искупил грехи человечества, что вера в Иисуса отныне дает человеку ранее закрытую перед ним возможность обрести личное спасение - после смерти попасть в рай, а после воскресения мертвых пребывать в царстве Христовом. Возникла идея о том, что Иисус скоро придет второй раз и уже «во славе».

Одним из последователей Иисуса, апостолом Павлом, из учения о связи веры в Иисуса и спасения были сделаны далеко идущие выводы. Как Иисус лишь «переосмысляет» иудаизм, так Павел лишь «переосмысляет» учение Иисуса «в свете» его «воскресения». Но эти два последовательных переосмысления приводят к учению, которое уже не было внутри иудаизма, а стало чем-то принципиально новым. В духе Иисуса, но гораздо жестче и последовательней Павел противопоставил любовь и веру всему остальному - не только формальному соблюдению «закона», но и «закону» вообще. Он отвергает обязательность для христианина соблюдения ~~иудейской обрядности~~, что открыло двери новой религии для неиудеев. Идея отношения «бог - личность» преобразовалась в идею отношения «бог - союз верую-



щих личностей», т. е. в наднациональную церковь<sup>94</sup>. Со времени Павла мы можем говорить о появлении особой, новой, «исторической» религии - христианства.

Учение Конфуция было связано с предшествовавшими ему религиозными воззрениями в еще большей степени, чем проповедь Иисуса. Но если Иисусу традиция дала веру в персонифицированного бога, то Конфуцию - весьма аморфные и абстрактные представления о верховном божестве. И Конфуций не был личностью, которая могла бы развить и углубить эти представления, - для этого он был слишком рационалистичен. Поэтому по отношению к теологическим и метафизическим проблемам он занял позицию своеобразного «агностицизма»<sup>95</sup>. Второй важный элемент воздействующей на Конфуция традиции - культ предков и связанная с ним ориентация на прошлое. И именно этот момент традиции Конфуций развил, и в этом духе он и создал свое учение.

Центральной в его учении была доктрина «выпрямления имен». «Пусть отец будет отцом, - говорил Конфуций, - сын - сыном, государь-государем, подданный - подданным» [16, 27], т. е. реальные отношения нужно сделать адекватными их сущности. Сущность же этих отношений отождествляется Конфуцием с их первоначальной формой - с тем, какими они были у предков, в глубокой древности<sup>96</sup>. Ориентация на прошлое - одна из основных ориентаций Конфуция. С этим связана его любовь к истории (ему приписывается традицией составление вошедшей в конфуцианский канон хроники царства Лу- «Чунь цю»). Историзм свойствен и иудаизму, и учению Иисуса. Но здесь история - процесс, причем конечный. Это - эсхатологически ориентированный историзм. Бог раскрывается в истории, но окончательно явит себя в конце ее - в будущем. А для Конфуция вся полнота мудрости - в прошлом, и только в прошлом. Там - истинно человеческие отношения, и желающие жить как люди, жить как должно, обязаны неуклонно выполнять заветы предков, все до мелочей, даже если смысл каких-либо древних обрядов непонятен. Конфуцианские культ предков и культ старших (не только родственников, но всех стариков, ибо они ближе к источнику мудрости) и логически, и психологически связаны с этой ориентацией.

Что же видел Конфуций в древности? Большую родовую общину и государство, построенное по типу патриархальной семьи, где отношения государя и подданного аналогичны отношениям отца и сына. Идея государства как большой семьи, впоследствии совершенно независимо от Конфуция возникшая в мысли разных народов, впервые продумывается и разрабатывается в стройную социальную доктрину именно Конфуцием. Если государство - большая семья, то семья является истинной основой общества, а крепость семейных связей, основанная на заботе старших о младших и почтительности младших к старшим (*сяо*), - основной принцип здорового общества<sup>97</sup>. Как в семье царствуют отношения морали и традиции, а не отношения правовые, любовь, а не борьба, так и в совершенном государстве не нужны писанные законы.

Такой строй, строй «истинно человеческий», должен быть основан на истинно человеческом - на *разуме*, а не на страсти, на культуре и самоконтроле, на сдерживании низшего

Ф. Энгельс писал, что «в христианстве впервые было выражено *отрицательное равенство перед богом всех людей как грешников*» [5, 636].

<sup>95</sup> Вот ряд изречений Конфуция, поразительных в устах человека VI века до н. э.: «Мы не умеем служить людям, как же можем мы служить духам?»; «Мы не знаем, что такое жизнь, как же мы можем знать, что такое смерть?!» [16, 243]. Ср. слова Иисуса: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут» [Матфей, VI, 19-20]; «Душа не больше ли пищи и тело одежды?» [Матфей, VI, 25].

<sup>96</sup> А вот для сравнения евангельское отношение к «предкам»: «Вы сами против себя свидетельствуете, что вы сыновья тех, которые избили пророков; дополняйте же меру отцов ваших. Змии, порождения ехидны!» [Матфей, XXIII, 31-33].

- эмоциональной, аффективной стороны природы человека. Эстетизм Конфуцию был чужд, а нравственной интуиции и всему иррациональному он явно не доверял<sup>98</sup>. Выше же всего в человеке он ставил *знания* (именно знания, а не понимание) и чувство *долга* (*и*). Идеальной личностью, по Конфуцию, является человек, знающий и понимающий заветы предков, видящий в исполнении их свой долг и готовый всем пожертвовать ради этого долга. Это - человек, который в каждой ситуации знает, что он должен делать (как того требуют заветы предков), и всегда это делает.

Разумное связывалось Конфуцием с *гармоничным*. Гармоничны семья, разумное общество, идеальный благородный муж (*цзюнь-цзы*), эмоции и страсти которого сдерживаются, контролируются гармонизирующим разумом. Понятно, почему Конфуций громадное значение придавал музыке. Ведь музыка - это сама гармония, она упорядочивает и гармонизирует человека.

Но при всем недоверии к чувствам одно из них пронизывает все учение Конфуция, оно требуется и от цзюнь-одзы. Долг, порядок, гармония - не самоцель, а средства. Цель - счастье людей, стимул - любовь к людям. Выполнение долга (*и*) тесно связано с гуманностью (*жэнь*). *Жэнь* и *и* взаимно предполагают друг друга. Почему человек выполняет долг? Потому что он любит людей. Как, любя людей, он может это проявить? Через выполнение долга, заветов предков. Конфуций одним из первых внес в историю человеческой мысли идею гуманизма, любви и уважения к человеку как члену организованной и упорядоченной социальной и политической общности. Хотя в его изречениях принцип разума, культуры, гуманности и мира (*вэнь*) не противопоставлялся прямо началу войны, дисгармонии и страсти (*у*), он явно отдавал предпочтение первому<sup>99</sup>.

Показательно, что долг, понимаемый конфуцианством не как самоцель, а как проявление гуманности, отнюдь не только в нерассуждающем подчинении старшему. Нет, выполнение долга обязательно «парно» и в равной степени требуется и от отца, и от сына, и от подданного, и от государя. *И* и *жэнь* должны как бы пронизывать все отношения. Конфуций поддерживал идею галаш - «передачи небесного мандата», позднее особенно развитую его последователем Мэн-цзы (IV-III вв. до н. э.), своего рода конфуцианским апостолом Павлом. Идея эта заключается в том, что Небо - высший регулятор космического и социального порядка (которое Конфуцием признавалось, хотя о сущности его он распространяться не хотел) - вручает «мандат» императору, «сыну Неба», с тем чтобы он правил в соответствии с заветами предков и установлениями древних мудрецов. Считалось, что, поскольку император владеет «мандатом», выполняет свой долг и является «отцом подданных», все жители Поднебесной обязаны ему повиноваться. Однако если император забывает о своих обязанностях, он теряет свои добродетели и перестает быть «отцом». Небо лишает его «мандата», передавая этот «мандат» другому. В этой ситуации долг народа - повиноваться этому другому, а недобродетельного императора свергнуть [см. 17, 86]. Эта конфуцианская идея сыграла огромную роль в истории Китая - едва ли не все мощные народные движения, в том числе и победоносные восстания, заканчивавшиеся воцарением новой крестьянской династии, и официальной историографией (задним числом), и часто самими восставшими оправдывались и оценивались именно с таких позиций.

<sup>98</sup> Ср. слова Иисуса: «Блаженны нищие духом, ибо их есть царствие небесное» [Матфей, V, 3]: «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в царствие небесное», [Матфей, XVIII, 3].

<sup>99</sup> О «гуманизме» христианства будет идти речь ниже. Разумеется, Иисус, говоривший о любви к врагам, к войне не призывал. Но никакой гармонии - ни духовной, ни социальной - он не обещал и не предрекал. «Не думайте, что я пришел принести мир на землю; не мир я принес, но меч» [Матфей, X, 34]. Парадокс истории в том, что эта фраза, несомненно,

Наконец, следует отметить еще один, крайне важный момент. Конфуций в отличие от подавляющего большинства других мыслителей стремится не только выработать достаточно стройный социальный идеал, но и воплотить его в жизнь. Именно ради этого он старательно обучал своим идеям сотни жаждущих знаний молодых и честолюбивых людей, значительная часть которых попадала затем в правящие круги. Правда, став крупными сановниками и министрами, ученики Конфуция нередко предавали забвению наказы своего учителя и действовали прагматически, что подчас вызывало негодование учителя<sup>100</sup>. Сам же Конфуций, несмотря на свои неоднократные попытки, служа правителю того или иного царства, осуществить на практике свои идеалы, так ничего и не добился. И все-таки, говоря о Конфуции, следует постоянно иметь в виду, что он был не только чистым теоретиком, но и практиком, хотя и неудачным.

---

Когда один из учеников, Цю, став министром, ввел новые налоги, Конфуций, увидевший в этом нарушение принципов гуманности, заявил: «Он не мой ученик» и призвал выступить против него [16, 240].

## Сравнение основ христианского и конфуцианского мировоззрений

Вообще структура религиозного учения не очень отличается от структуры философской системы, ибо религия, как и философия, стремится дать целостную картину мира, целостную систему ориентации личности, целостное мировоззрение. Поэтому имеет смысл сопоставить учения Иисуса и Конфуция по отдельным разделам, на которые естественно разбивается и по которым обычно анализируется философская доктрина<sup>101</sup>. Отличия, как мы это увидим, будут заключаться и в разном удельном весе тех или иных мировоззренческих проблем, и в различных способах их решения.

*Гносеология.* Согласно христианскому учению, абсолютная истина не может быть познана человеческим разумом самостоятельно. Истину о себе, мире и человеке дает людям бог, говоривший через отдельных людей (пророков), а затем раскрывший все, что может быть доступно человеку, через «сына божия», воплотившегося в человеке - Иисусе. Однако и данное через Иисуса Христа «откровение» выше простого человеческого разума. В него нужно прежде всего верить, а рациональное уяснение «откровения», как гласит церковное учение, возможно лишь через церковную иерархию - через движимых «святым духом» епископов, т. е. толкование «откровения» предполагает как бы вторичное откровение «святого духа». Но и изложенные в более или менее рациональной форме положения «откровения» все равно непостижимы человеческим разумом - их догматическое изложение сводится к четкой формулировке непредставимого, не имеющего референта или аналогий в реальной действительности. Поэтому возникает учение, согласно которому наряду с рациональным уяснением «откровения» церковью может быть и непосредственное чувственное созерцание бога, достигаемое отдельными людьми в надличном экстатическом состоянии (мистика), созерцание, содержание которого не может быть адекватно передано словами (невыразимое). Таким образом, центральным в христианской гносеологии оказывается учение об «откровении», а учения о рационально-догматическом и чувственно-мистическом постижении бога как бы вырастают из этого центрального учения.

Если сравнить с христианской гносеологией имплицитную гносеологию конфуцианства, то первое, что бросается в глаза, - ее нечеткость, нелогичность. Она проистекает из того, что свои претензии на обладание абсолютной истиной конфуцианство, не знакомое ни с понятием «откровения», ни тем более со связанным с ним тезисом о превосходстве веры над знанием и рациональным постижением, ничем не обосновывает. В нем есть учение о том, что древние мудрецы владели «врожденным» полным знанием жизни, абсолютно истинными этическими и социальными учениями, которые восстановлены в своей первоизданной чистоте Конфуцием. Но это абсолютное звание древних мудрецов у Конфуция просто постулируется. С отсутствием учения об откровении и агностицизмом в вопросах онтологии связано и отсутствие учения о мистическом постижении тайн бытия. В вопросах онтологии конфуцианство занимает «агностическую» позицию. Полнота мудрости Конфуция и древних может постигаться исключительно рационально, а то, что не поддается рациональному осмыслению, так и остается непонятным, из чего, однако, никак не вытекает, что непонятные предписания не следует выполнять. По отношению к учению древних у Конфуция и по

---

<sup>101</sup> Эта задача осложняется, во-первых, тем, что гносеология и т. п. в учениях Иисуса и Конфуция представлены лишь имплицитно, а не в виде развернутых систем, и, во-вторых, тем, что крайне трудно отделить имплицитную философию самих основателей от позднейшего развития христианского и конфуцианского учений. Поэтому в дальнейшем сопоставлении мы будем учитывать и позднейшее развитие учений, поскольку это развитие проясняет изначально наличествующие в них тенденции.

отношению к учению Конфуция у конфуцианцев на первый план выступает не требование понимания, а требование знания и выполнения.

*Онтология.* Онтологическая сторона мировоззрения в христианстве представлена очень полно. Основой онтологии здесь выступает учение о живом, личном и духовном боге, который «из ничего» создал мир и управляет им. Это иудейское по происхождению учение дополняется сложным, специфически христианским (но разработанным, конечно, не Иисусом, а позднейшими теологами) учением о внутренней жизни божества. Это учение о том, что бог един в трех лицах (это положение рациональному уяснению не поддается) - Отца, Сына (это лицо бога и воплотилось в человеке Иисусе) и Святого Духа. Кроме того, существует учение (восходящее к иудейской религии и учению Иисуса, но разработанное позже) об ангелах (подчиненных богу духовных существах) и Сатане (отвергшем бога и восставшем против него ангеле, с деятельностью которого связывается все зло в мире). Учение о Сатане вносит в онтологию христианства элемент дуализма. Из этих основных положений на основе данных Библии и античной философии разрабатывается космологическое учение (о способах и последовательности творения, устройстве вселенной, рае и аде).

В учении Конфуция онтология, как и гносеологическая проблематика, занимает ничтожное место. Она сводится к учению о великом Небе - безличном регуляторе космического и социального порядка, учению, заимствованному у древнекитайской религии (подобно тому как учение о личном боге в христианстве - у иудаизма). Безличности Неба соответствует отсутствие учения о сотворении мира. Нет и иных вариантов космогонии, например, учения об эманации. Вообще учение о Небе выступает в конфуцианстве изолированно и не развернуто в сколько-нибудь цельной и завершенной онтологии. Незавершенность конфуцианской онтологии характерна и даже, так сказать, принципиальна. Конфуций не допускает возможности достижения тайн бытия, да они и не вызывают у него особого интереса.

*Антропология.* Из еврейской религии христианство берет учение о том, что человек - венец творения - сотворен по образу и подобию бога (в глубокой древности эта формула отражала, очевидно, антропоморфные представления, а затем стали считать, что «образ божий» - это дух человека), что по «плану» «творения» он был предназначен стать господином всего сотворенного и ему были уготованы бессмертие и райская жизнь. Но первые люди - Адам и Ева - ослушались бога, и в результате в жизнь людей вошли смерть и страдание. Уже иудейской религии было свойственно впоследствии усиленное в христианстве представление о том, что для «послерайской», эмпирической жизни человека характерен антагонизм плотского и духовного<sup>102</sup>. Христианство изначально вносит в эти иудейские представления нечто принципиально новое - учение о возможности после искупления человеческого греха Иисусом Христом для верующего христианина обрести вечную жизнь: после смерти его душа будет в раю, а после «воскрешения мертвых» он телесно будет пребывать в «царствии небесном», т. е. для него восстановится состояние Адама. Впоследствии эта антропология дополняется и развивается под влиянием прежде всего античной философии. Грехопадение Адама связывается с учением об абсолютной свободе человека, имманентной его разуму. Последствия грехопадения связываются с разрушением естественного подчинения низшего высшему: ум человека должен быть подчинен богу, тогда как его тело и низшие части души (возникает учение о сложном составе души) - уму, а природа - человеку. Грехопадение разрушило это естественное подчинение, и низшее в человеке восстало против высшего. Возникает также учение о том, что и в этой, земной, жизни есть возможность частичного восстановления состояния Адама: посредством чудовищных усилий аскет может подчинить в

<sup>102</sup> Ф. Энгельс писал, что «представление о... противоположности между духом... и телом... получило наивысшее развитие в христианстве» [8, 496].

себе низшее высшему - уму и сосредоточить ум на божестве, т. е. достигнуть экстатического состояния. Это - высшее, доступное в этой, земной, жизни состояние человека.

Если сравнить с христианской антропологией конфуцианскую, то мы увидим совершенно иную картину. Для заимствованных конфуцианством древнекитайских представлений было свойственно признание дуализма человеческой природы, двух «душ» - духовной (хунь) и материальной (по)<sup>103</sup> и двух начал - мужского *ян* (с которым связывалось все светлое, ясное, символизирующееся в солнце) и женского *инь* (с которым связывалось все темное, мрачное, символизирующееся в луне). Но дуализм этот - не дуализм враждующих, борющихся между собой начал, который может быть преодолен лишь подчинением одного другому, а дуализм начал взаимодополняющих друг друга, противостояние которых ведет к установлению состояния гармонии. Поэтому, хотя, согласно конфуцианству, в человеке борются различные начала (высшее - разумное, моральное и социальное, истинно человеческое и низшее - эмоциональное, животное, страстное), борьба эта не мыслится такой чудовищной, как борьба аскета со страстями, а победа высшего над низшим в конфуцианстве - это гармонизация человека в пределах его эмпирического состояния, а не как в христианстве - в состоянии, которое хотя и мыслится истинно человеческим, состоянием Адама, но по отношению к реальному, эмпирическому, человеку является нечеловеческим, сверхчеловеческим.

*Аксиология.* Источник ценностей и высшая ценность в христианстве - в том, что сами любовь, мудрость, истина, добро и красота есть бог. Поэтому в учении Иисуса на первом месте любовь к богу, любовь к людям для него - нечто производное и в конечном счете второстепенное. Более того, это вообще не реальная любовь к реальному, конкретному человеку, и в этом смысле едва ли верно, как это иногда было свойственно позднейшим либеральным интерпретаторам, видеть в христианстве гуманизм. Напротив, обычное эмпирическое состояние человека объявлялось христианством порочным и греховным, а идеал был таков, что практически достигнуть его было невозможно<sup>104</sup>. Высшее экстатическое состояние может быть состоянием часов, дня, но физиологически немыслимо как состояние жизни. Это уже не человеческое состояние. Как порочна испорченная человеческая природа, так исполнена грехов и склоняет к греху земная жизнь. При правильном отношении к ценностям этой земной жизни можно прозреть высшую ценность - бога и устремиться к нему, но, ошибочно приняв их за высшие ценности, человек уклоняется от бога. Земная жизнь - временное состояние испытания, через которое следует пройти, тогда как истинная жизнь открывается за гробом.

В отличие от Иисуса у Конфуция на первом месте была любовь к людям, причем эта любовь была активной, созидательной. Конфуцианский цзюнь-цзы - это с трудом, но все же вполне достижимый, земной идеал гармонической и всесторонне развитой личности. И этот идеал отнюдь не аскет и не святой, не «сверхчеловек». Напротив, это идеал именно человека. Ценности земной жизни, объединяемые в понятие *вэнь* — культура, признаются здесь не вторичными, а основными, высшими ценностями. Поэтому о конфуцианстве можно с гораздо большим основанием говорить как о гуманистическом учении. В центре этого учения был именно реальный человек, во имя земного блага и счастья которого должны были действовать все, начиная от «сына Неба». Как писал в свое время Мэн-цзы, «народ - самое драгоценное, божества *шэ* и *цзи* следуют за ним, а затем уже государь» [17, 573].

<sup>103</sup> У *хунь* и *по* разная посмертная судьба (*хунь* улетает на небо, *по* — остается под землей) и разные характеры (*хунь* добрее, а *по*, если ей не приносить жертвы, может озлобиться и стать злым демоном).

<sup>104</sup> Поэтому аскет бежит от людей, а если он и совершает разные подвиги любви к людям, то в подвигах этих ценится прежде всего не реальная помощь людям, а его способность уничтожить в ходе этих подвигов в самом себе все плотское

Поставив в центре своего внимания земную жизнь, реальное существование человека, конфуцианство весьма сдержанно относилось к проблеме загробного существования (вспомним упоминавшуюся фразу Конфуция: «Мы не знаем, что такое жизнь, как же мы можем знать, что такое смерть?!»). Конфуцианство признавало существование бессмертной души и принесение в ее честь жертв, но, что очень характерно, это загробное существование через культ предков самым непосредственным образом оказывалось связанным с земной жизнью потомков. Поэтому и получалось, что если для христианина высшего (загробного) блаженства можно было достичь, лишь отказавшись от всего плотского, то для конфуцианца обеспечить своей душе достойную загробную жизнь - это значит создать большую и крепкую семью, обеспечить себя и своих предков потомками мужского пола, которые будут приносить тебе жертвы.

*Социальное учение.* Первое, что бросается в глаза, - это ничтожно малое место, уделяемое социальной проблематике в учении Иисуса, и ее громадный удельный вес в учении Конфуция (т. е. прямо противоположная картина по сравнению с ролью онтологической и гносеологической проблематики в обоих учениях). У Иисуса нет практически никакого социального учения, т. е. учения о том, каким должно быть общество и государство. И это понятно - государство, социальная жизнь относятся к земному существованию человека и, как все ценности этого мира, - ценности не самостоятельные, относительные. Иисус же учит отказываться от любой ценности ради любви к богу. «Царствие мое, - говорит Иисус, - не от мира сего». К «царствию» же «мира сего» Иисус относится безразлично, соглашаясь подчиняться ему, поскольку оно не вмешивается в отношения к богу, что выражено им в формуле: «Кесарю - кесарево, а богу - богово».

Социальное учение Конфуция мы уже излагали, и здесь отметим лишь, что оно - квинтэссенция конфуцианства. И учение это имеет не только «объясняющее» значение - оно направлено на активное претворение в жизнь тщательно выработанного социального идеала.

*Философия истории.* В христианстве есть идея исторического процесса, ведущего от сотворения Адама и Евы через грехопадение и «повреждение природы», через «искупление грехов» Иисусом Христом (центральный, кульминационный пункт человеческой истории), наконец, через «Страшный суд» к непорочной жизни верующих в «царствии небесном». История начинается и завершается на небесах. «Закономерность», целенаправленность исторического движения создается промыслом бога в истории.

В ориентированном на прошлое конфуцианстве нет и не может быть идеи направленного вперед, к какой-то цели исторического движения. Вся полнота мудрости, все счастье людей - в прошлом. И это не «небесное» прошлое Адама и Евы, а туманное и далекое, зато реальное, земное человеческое прошлое. Лучшее, что можно ждать от будущего, - это повторение прошлого.

Если конфуцианство и признает историческое движение, то это движение круговое, циклическое. Развитие начинается с добродетельного, верного заветам предков императора. Затем идет постепенная деградация династии, последний правитель которой обычно изображается погрязшим в пороках человеком. Параллельно отступлению династии от заветов предков идет отступление Неба от династии, завершающееся гэмин, передачей «небесного мандата», после чего цикл начинается снова<sup>105</sup>.

Итак, мы видим две мировоззренческие системы, отличающиеся как разным решением философских проблем, так и разным удельным весом той или иной философской проблематики. Христианство ориентировано на трансцендентное, конфуцианство - на земное и

---

В известной мере эту философию исторических циклов изложил в «Ши цзи» («Исторические записки») Сыма Цянь (подробнее о нем и его взглядах см.: [п, 54-88; 12]).

социальное. Можно сказать, что христианство давало более всестороннюю и цельную картину мира, но зато оно было малопрактичным и почти абстрагировалось от реальных, земных нужд. Конфуцианство же предлагало весьма практичную и реалистическую концепцию, непосредственным образом касающуюся устройства жизни на земле, но зато оно не могло предложить цельной и стройной картины мира (метафизическими построениями на эту тему в Китае обычно занимались даосы и буддисты). Этим конфуцианство отличается от всех прочих религий, почему многие синологи и религиоведы и отказывались принимать его за религию. Тем не менее конфуцианство играло в истории Китая роль, во многом аналогичную роли христианства в Европе, а конфуцианские трактаты, содержащие это учение, - роль, аналогичную роли Библии.

### ***Закономерное и случайное в процессе генезиса христианства и конфуцианства***

Потребность в цельной и всеобъемлющей религиозно-идеологической системе возникает на определенном, достаточно развитом этапе раннеклассового общества - как в связи с необходимостью наиболее авторитетно объяснить (освятить) протекающие в обществе социально-экономические процессы, так и потому, что важные и интересующие людей мировоззренческие проблемы (строение мира, пределы познания, смысл жизни и т. д.) теперь уже не могут быть удовлетворены восходящей к родовому строю примитивной религией. Именно эта закономерная потребность и нашла свое отражение в появлении христианства и конфуцианства. Обе эти религиозно-идеологические системы устанавливали единство мира, мирового и этического порядка. Только в христианстве это устанавливалось через личность бога, а в конфуцианстве - через авторитет Неба с его вечными космическими и этическими законами. В обоих учениях доктрина представлялась как истина полная и абсолютная, к которой нельзя ничего прибавить и от которой ничего нельзя отнять.

Закономерным в появлении стройной мировоззренческой религиозной системы было и то, что такого рода систему формулировала личность («основатель»), чей харизматический авторитет также апеллировал в первую очередь к личностям. Это позволяло и конфуцианству (в несколько меньшей степени), и христианству стать учениями, не связанными социально-этническими рамками, способными функционировать и в качестве религии меньшинства, и в виде мировых религий. На примере и христианства, и конфуцианства все это заметно достаточно отчетливо, и в этом- то общее, что закономерно сближает обе доктрины.

Однако наряду с генеральными, общими закономерностями в процессе генезиса каждой из этих систем проявились и закономерности более частного порядка, связанные прежде всего с конкретным состоянием и потребностями социально-политических структур и культурных традиций чжоуского Китая, с одной стороны, и иудейско-римского мира - с другой. Именно эти частные закономерности обусловили, скажем, то, что в одном случае сложились предпосылки для возникновения сугубо божественно-личностной монотеистической религии с ее царством мистики и иррационального, культом религиозного чувства и неподконтрольной разуму веры, а в другом - для формирования весьма рационалистической, логически обусловленной и абстрактной идеологии, в рамках которой на первое место вышли долг, культ нормы и строго ориентированного разума. Эти различия, естественно, накапливались постепенно: чем дальше вглубь веков мы идем, тем меньше различий и больше сходства мы наблюдаем в древнейших религиозных верованиях и представлениях первых иудеев и протокитайцев. Но ко времени Конфуция и Иисуса различия уже определились достаточно отчетливо и наложили свой отпечаток на весь дальнейший ход истории христианства и конфуцианства.



На грани закономерного и случайного в процессе генезиса обеих систем было то сугубо локальное и исторически уникальное состояние кризиса, о котором уже упоминалось и которое сыграло свою роль в качестве непосредственного толчка, ускорившего этот процесс и способствовавшего быстрейшему формированию новой религиозно-идеологической системы. Уникален не кризис сам по себе - такое случалось нередко и повсюду; уникально и неповторимо (и в этом смысле случайно) то стечение обстоятельств, которое привело к этому кризису в Китае на рубеже Чунь цю и Чжаньго или в Иудее времен царя Ирода. А ведь именно оно было важным фактором в ходе процесса генезиса системы.

Однако и это еще не все. Мы ни в коем случае не должны сбрасывать со счетов и фактора полной случайности (не забывая, естественно, о том, что в случайности тоже проявлялась закономерность). Случайна та или иная личность - начиная от Конфуция и Иисуса и кончая многочисленными персонажами евангельской драмы (Мария Магдалина, Понтий Пилат, Симон-Петр, Лазарь и др.) или фигурами учеников и последователей Конфуция.

Все эти фигуры - не только символы каких-то социально-мировоззренческих типов, но и образы, живые, неповторимые характеры, приобретшие значение символов. Эти индивидуальные образы, события, слова являются неотъемлемой принадлежностью религиозной системы. Система же явилась своего рода рефлексией, связанной с осмыслением этих конкретных, неповторимых, частных и случайных слов, дел, образов, личностей.

Таким образом, в процессе генезиса обеих систем сыграло свою важную роль и закономерное, и случайное, причем многое из того, что вошло в систему в ходе этого процесса в древности, сохранялось и впоследствии, когда ситуация кардинальным образом изменялась и потребности общества становились иными. Однако система оказывалась устойчивым стабильным целым (потому она и система) и не только не поддавалась быстрым изменениям, но, напротив, сама оказывала влияние на общество, нередко тормозя его развитие, ограничивая его новые и растущие потребности. Это было характерным и для христианства, и для конфуцианства.

## **Эволюция учений христианства и конфуцианства**

### ***Движущие силы и направление эволюции***

Христианство и конфуцианство в том виде, в каком они были при жизни их создателей, очень отличаются от той окончательной, жесткой формы, которую они получают столетия спустя, превратившись в широко распространенные и официальные идеологии. Удаление содержания сложившегося учения от его первоначальной формы не может быть как угодно далеким, но все же оно бывает весьма велико.

Этот процесс ведет к созданию системы, способной удовлетворить идеологические потребности социально неоднородного общества и превратиться в официально признанную доктрину. Движущими силами этого процесса являются как интересы религиозных идеологов, так и получаемая ими и их учением социальная поддержка. Стремление идеологов распространить учение, в которое они верят, естественно. Но степень распространения этого учения определяет их социальный статус. Поэтому к какой бы социальной группе идеологи вначале ни принадлежали, у них закономерно возникает свой, отличный от других членов данной группы социальный интерес, совпадающий с задачей распространения учения. Организационное оформление способствует усилению этого интереса и окончательному превращению религиозных идеологов в особый социальный слой, который при победе религии становится привилегированным слоем общества. Интересы распространения идеологии, что равно усилению их влияния, и побуждают их к чаще бессознательной, а иногда сознательной переработке идеологии в направлении приспособления ее к обслуживанию потребностей того общества, в котором эта идеология развивается.

При этом религия распространяется на разные социальные слои и в конце концов может утратить те черты, которые делали ее идеологией определенных слоев, бывших вначале ее социальной базой. Именно это и случилось как с христианством, так и с конфуцианством. Так, конфуцианство, вначале встречавшееся в штыки со стороны тех слоев администрации и бюрократии, которые имели уже в Древнем Китае огромное влияние и которые вскоре встали у руля правления империи (реформаторы-легисты), с эпохи Хань стало официальной государственной идеологией именно этих социальных слоев, начавших теперь опираться в своей деятельности на принципы и нормы реформированного ими учения Конфуция. Еще более показательна в этом смысле эволюция христианства - вначале иудейская секта, оно затем превращается в религию городских низов Римской империи, а еще позже становится официальной идеологией позднеабсолютизмского Рима и средневековой Европы.

### ***Появление «Писания»***

Структура всякой исторической религии достаточно сложна. Центральным ее элементом является вера в то, что основатель учения обладал истиной в последней инстанции и поведал эту истину людям. Вторым важнейшим элементом ее - и, в частности, конфуцианства, и христианства, - было «Священное Писание», тесно связанное с культом основателя и вытекающее из него. Почему этот элемент важен и необходим?

Пока основатель, источник абсолютной истины, жив, нет потребности в фиксации его учения, ибо на любой вопрос отвечает он сам. После же его смерти надо тщательно зафиксировать его истину, чтобы она осталась в своей первоначальной чистоте, так как устная тради-

ция, естественно, не гарантирует точности и может способствовать искажению слов и идей основателя.

Оформление «Писания» проходит две стадии. Вначале это запись устной традиции, затем - канонизация, признание организации тех или иных книг адекватным отражением учения основателя. Акты записи и канонизации крайне важны в истории религии, ибо учение основателя присутствует в ее дальнейшей жизни лишь постольку, поскольку оно канонизировано, и так как в каноне все одинаково «священно», то любая вставка или, наоборот, любое упущение определяет то, что в дальнейшем верующие будут считать вечной истиной.

Собственно христианское «Писание» - «Новый Завет» написано в I веке, а канонизировано в основном к IV веку. Христианство признает священным также иудейское «Писание» и даже ряд иудейских произведений, иудаизмом за священные не почитаемых. В результате в «Священное Писание» оказалось включено множество самой разнообразной и в жанровом, и в мировоззренческом плане литературы: жреческие ритуальные законы и мифы о древнейших временах, исторические хроники и романы, любовная лирика и религиозная поэзия псалмов, пророчества и философские размышления Экклезиаста. При этом существенно то, что многое здесь подчас весьма далеко от идей «Нового Завета», т. е. собственно христианских книг. Для этих последних, в свою очередь, характерно, что в них нет ни одного произведения самого Иисуса (который ничего не писал). Нет даже сколь-либо точной записи его речей. Отдельные изречения и притчи Иисуса, равно как и рассказы о его деяниях, бытовавшие в устной традиции, были собраны впоследствии в жизнеописаниях Иисуса - евангелиях, из которых четыре были признаны каноническими. В евангелиях все события жизни Иисуса рассказываются и интерпретируются с точки зрения его «воскресения из мертвых». Евангелистов интересуют не столько слова Иисуса, сколько выросшее в сознании христиан до космических масштабов его «дело» - «искупление грехов» своим страданием и смертью. Поэтому, как это ни парадоксально, очень многое в учении Иисуса по «Новому Завету» восстановимо с трудом. Зато отчетливо вырисовывается интерпретация проповеди Иисуса его учениками, и особенно апостолом Павлом, послания которого (наряду с посланиями и других апостолов) также входят в «Новый Завет». Эта интерпретация представляет собой дальнейший и полный отход от иудаизма и полную замену идеи «бог - народ» идеей «бог - личность (церковь)».

Конфуцианское «Писание», как и христианское, имеет сложный состав и сложную историю. Запись входящих в него книг относится к глубокой древности; начало их канонизации было положено во времена Хань (II век до н. э.), но в окончательном виде канон оформился поздно, в эпоху Суй (X-XIII века н. э.). Этот канон состоит из 13 книг. Важнейшие его части - «Четверокнижие» («Сы шу»), включающее трактаты «Лунь-юй» и «Мэн-цзы» (собрания бесед и поучений Конфуция и Мэн-цзы) и небольшие философские трактаты - «Дасюэ» и «Чжун-юнь», и «Пятикнижие» («У цзин»), куда входили составленный и отредактированный самим Конфуцием сборник народных песен «Ши цзин», книга исторических преданий «Шу цзин», составленная Конфуцием хроника царства Лу «Чунь цю», книга ритуалов «Ли цзи» и древняя (и неконфуцианская в основе) книга гаданий «И цзин».

И хотя конфуцианское «Писание» - не фиксация «откровения», это слова человека, а не бога, функции его тождественны функциям Библии. Это совершенно особая литература, ценность которой несопоставима с ценностью всей прочей реально существующей и могущей появиться литературы. Это воплощение абсолютной мудрости «совершенномудрых». Здесь очень наглядно проявляются общие закономерности религиозно-догматической идеологии, которые нередко действуют независимо от ее содержания и конкретной проповеди.

## **Комментирование-способ переработки религиозной идеологии**

Механизм осуществляемой организацией идеологов переработки религиозно-догматической идеологии один и тот же - это переинтерпретация «Писания» через его комментирование. Иного механизма быть не может, ибо «Писание» мыслится как истина полная (к которой, следовательно, нельзя добавлять новые истины) и как истина абсолютная, т. е. такая, которую нельзя изменять, а можно лишь уяснять. Комментирование может быть самым разным - историческим, филологическим, логическим (примирением логических противоречий «писания») и, наконец, аллегорическим. При этом само благоговейное отношение к букве «Писания» является источником искажения его духа, ибо если «Писание» никогда не ошибается, а некоторые его места все-таки для позднейшего сознания совершенно неприемлемы, значит, эти места - аллегория, за ними скрывается некий тайный смысл. Такой подход открывает дорогу для полного произвола - аллегориями объявляется все, что неприемлемо и мешает пропаганде. Примерами могут служить толкования двух произведений, включенных в каноны исключительно в силу их популярности. В христианском «Писании» - это древнееврейская любовная лирика «Песни Песней», трактуемая как аллегория отношений Христа и церкви, в конфуцианском - это сборник народной поэзии «Ши цзин», любовная лирика которого трактуется как аллегория отношений старшего и младшего, государя и подданного.

И в конфуцианстве, и в христианстве бурный рост комментариев как бы оттесняет на задний план сам текст «Писания». Комментарии создают как бы ограду вокруг него, и оно в результате воспринимается лишь через их призму. Но поскольку признанные комментарии считаются единственно верным толкованием (в христианстве они мыслятся подсказанными «Святым Духом», т. е. как бы становятся вторичным «откровением»), то и они со временем оказываются «священными» и догматическими. Так религиозно-догматическое сознание порождает своего рода «табуирование», которое из центра - «Писания» - распространяется на все связанное с ним: на его запись, язык записи, комментарии. «Писание» как бы «заражает» своей святостью все, что имеет к нему отношение. Общее направление переработки первоначального учения через комментирование - на создание максимально многогранной системы, способной охватить максимально широкие слои населения и сферы жизни и найти ответ на все имеющиеся и возможные запросы общества, - складывается из ряда частных направлений.

## **Формализация**

Обычно «Писание» в силу ряда причин противоречиво. Во-первых, и конфуцианское, и христианское «Писания» гетерогенны. В них включались книги, составленные в разное время и (особенно это относится к христианскому Писанию) людьми очень разных идеологий. Во-вторых, основатель, от которого абсолютная истина исходит (к Иисусу это относится в значительно большей степени, чем к Конфуцию), настолько уверен в своей правоте (иначе он не мог бы исполнить своей роли) и нечеловеческом происхождении своих убеждений, что вещает, а не рассуждает логически. Основатель - человек большой интуиции, но не жесткой логики, и слова его, производя сильное эмоциональное впечатление, часто представляют собой смутные образы, логической обработке не поддающиеся. Это, особенно на ранних этапах развития религии, когда царит не разум, а эмоция, весьма способствует ее распространению, ибо чем таинственнее слова, тем более глубокая мудрость кажется в них заключенной, тем скорее они - не от человека, а от бога. Это имеет и еще одно преимущество: чем более неопределенны в логическом отношении слова основателя, тем более разный смысл

им можно давать впоследствии, в процессе комментирования, так что первоначальная логическая неопределенность предоставляет большие возможности для позднейших комментаторов и идеологов.

По мере роста популярности учения горячность и энтузиазм обычно идут на убыль, им на смену приходит рефлексия. Люди размышляют, сталкиваются с противоречиями и неясностью «Писания». И тут возникают большие опасности. Признать, что канонический текст можно толковать и так и эдак, нельзя, ибо верующий, обнаруживающий в «Писании» явное противоречие, или утрачивает веру, или создает свою собственную интерпретацию, примиряющую противоречия, причем таких интерпретаций одного и того же текста может быть много. К тому же необходимо учесть, что на направление и формы интерпретации оказывает свое немалое воздействие борьба социальных и экономических интересов различных слоев общества. В результате может возникнуть много конкурирующих идеологий-интерпретаций, которые ослабляют друг друга в конкурентной борьбе. При этом есть угроза, что единая истина утратится, а вера пойдет на убыль, ибо истина - одна, а если идеологи противоречат друг другу, значит, истины у них нет.

Для построения единой и непротиворечивой системы, основанной на разрешении противоречий «Писания», необходима организация, обладающая идеологической дисциплиной и способная, когда мысль наталкивается на противоречие, разрешить его общеобязательным для членов организации догматическим способом. Организация обеспечивает упорядоченный, единый процесс формализации. Такой процесс формализации закономерен, очевидно, для любой религиозно-догматической идеологии<sup>106</sup>. Происходил он и в христианстве, и в конфуцианстве. Но в связи с отличием первоначального содержания этих идеологий совершался он по-разному.

В христианстве этот процесс связан прежде всего с построением логической системы теологии. Проходил он в форме разрешения соборами епископов возникающих в их среде теологических споров. Это были споры о Троице (т. е. о сочетании признания единобожия с верой в то, что Христос и Святой Дух - боги); христологический (о сочетании в Иисусе Христе божественной и человеческой природы и воли); о благодати (т. е. о сочетании признания божественного предопределения и того, что спасение возможно лишь через Иисуса Христа, с признанием свободной воли и необходимости добрых дел) и ряд других. Постепенно выработалась стройная догматическая система, разрешающая все могущие возникнуть при чтении «Писания» богословские проблемы, система закрытая и к развитию уже неспособная<sup>107</sup>.

Процесс формализации неизбежно затрагивал и сферу этики, поведения. На место совершенно интуитивного идеала бесконечной любви к богу приходит, с одной стороны, развитая обрядовая система и некоторая формализация актов этой любви (раздача милостыни бедным и церкви и т. д.), с другой стороны, довольно четкий идеал личности - святого, монаха. Но в силу абсолютной нереалистичности, социальной непригодности этого идеала он остается в целом недостижимым. В монахи шли немногие, и жизнь монаха, как и жизнь мирянина, никогда не могла быть уложена в христианстве в четкие рамки. Недостижимость христианского идеала личности не допускала формализации реальной жизни.

<sup>106</sup> Проблема роли интересов идеологов в процессе формализации и догматизации религии исследуется в статье Д. Е. Фурмана [см. 14].

<sup>107</sup> Это, разумеется, не значит, что догматика не имеет внутренних противоречий. Но противоречия эти четко выделяются и оговариваются как тайны, непостижимые для человеческого ума. Таких непостижимых тайн в христианской догматической теологии более чем достаточно: единство «трех лиц» бога - тайна, рождение от девы - тайна и т. п. Эти анти-

В конфуцианстве процесс формализации шел аналогичным образом. Но если в христианстве формализовалось прежде всего учение о божестве, Троице, «Святом Духе» и т. п., то в конфуцианстве этот процесс коснулся в первую очередь сферы этики и социальной политики, которая подверглась в китайской конфуцианизированной империи, пожалуй, еще большей формализации, чем метафизические построения в христианстве. Был канонизирован и стал образцом, социальным идеалом конфуцианский цзюнь-цзы - высокоморальный и гуманный ученый-чиновник, хранитель священных заповедей древности. Были до предела формализованы все заповеди Конфуция и древних мудрецов, касавшиеся норм этики, правил поведения в семье и в обществе, на улице, дома, в гостях, на службе, при всех обстоятельствах и на все случаи жизни. Капитальный свод всех этих норм морали, предписаний церемониала и обязательных элементов ритуала нашел свое отражение в составленной в эпоху Хань книге «Ли цзи», которая затем стала одной из важнейших книг конфуцианского «Пятикнижия».

Отличным от христианского был в конфуцианстве и социальный механизм этой формализации. Начиная с Хань, когда конфуцианство усилиями императора У-ди и его ближайшего советника и министра Дун Чжун-шу стало государственной идеологией, именно знание всех норм и правил, всех основ конфуцианской этики, вообще всех заповедей конфуцианства было непременным условием для достижения успеха в жизни, для успешной карьеры. Это обеспечивалось системой государственных экзаменов, первые элементы которой возникли именно в Хань и расцвет которой падает на эпоху Тан (VII-X века), системой, открывавшей путь наверх лишь тем, кто хорошо знал конфуцианство. Эта система и была тем механизмом, посредством которого шла дальнейшая формализация конфуцианства, ибо для недопущения случайностей и произвола экзаменаторов необходимо было вырабатывать все более и более точные и формальные критерии глубокого знания конфуцианства.

### ***Сближение с иными философскими системами***

Для идеологии, развивающейся в направлении к тотально охватывающей общество системе, естественно стремление выбить из рук противников их оружие, взять себе все, чем они сильны. Но взять это можно лишь постольку, поскольку идеология, включая в свою систему эти чужеродные элементы, не вступает в противоречие с самой собой, не разрушает своей структуры. Процесс включения в свою систему достижений иных идеологий шел и в христианстве, и в конфуцианстве.

В христианстве это был процесс сближения с античной философской мыслью. Он проходил параллельно и слитно с процессом формализации, построения догматического богословия. Характерным для этого процесса была его органичность. Христианство изначально было мировоззрением, пусть смутным, но цельным, имеющим в себе имплицитно все элементы философской системы. Поэтому, идя по пути прояснения (и догматизации) своих ответов на мировоззренческие проблемы, оно очень органично вбирало в себя категориальную систему развитых философских систем античности. Христианство (в целом, а не в лице отдельных теологов) не прибавляло к себе гетерогенные положения, а органически их перерабатывало.

Несколько иначе шел процесс сближения с иными философиями в конфуцианстве. Конфуцианство не могло развить своей метафизики, а могло лишь ее достроить за счет заимствований. Эта попытка предпринималась в истории конфуцианства дважды: в доктрине Дун Чжун-шу (в эпоху Хань), где конфуцианство эклектически соединялось с теорией инь-ян, элементами даосизма и моизма, и в более удачной и убедительной форме - в неоконфуцианстве Чжу Си, обогатившем конфуцианство за счет прежде всего чань-буддизма. Но тем не менее в силу своей изначальной ограниченности конфуцианство так и не создало органичной метафизической системы, сравнимой с системой христианской догматики.

В конфуцианстве, однако, сближение с иными философскими системами не ограничивалось развитием метафизики за счет заимствований из тех учений, где метафизика была более развита, чем в учении Конфуция. Следует сказать, что в Китае философские системы вообще уделяли сравнительно мало внимания этой проблематике. Основное место в этих системах (легизм, моизм и некоторые другие) занимала, как и в конфуцианстве, социально-политическая проблематика. И именно в заимствовании удачных, приспособленных к потребностям китайского общества решений этих проблем ярче всего проявилось сближение конфуцианства с иными философскими системами. В частности, у легизма конфуцианство заимствовало столь большое количество идей и институтов, что официальное ханьское конфуцианство правильной считать синтезом легизма и конфуцианства.

### ***Изменение социальной ориентации***

Изменение социальной ориентации религии, ее приспособление к существующим социальным условиям связано с тем, что «верхи» общества заинтересованы в максимальном использовании в своих интересах влияния идеологии на массы, а основным интересом непосредственно занимающегося переработкой идеологии слоя религиозных идеологов является максимально широкое распространение религии. При этом, естественно, религиозные идеологи стремятся к тому, чтобы влияние их учения охватило все социальные слои, для чего необходимо лишить идеологию элементов, привязывающих ее к какому-то одному социальному слою. Такие процессы происходили и в христианстве, и в конфуцианстве.

В христианстве это шло тем легче, что изначально оно провозгласило идеал трансцендентный. В то же время смутные элементы социального протеста, которые можно усмотреть в проповеди Иисуса, нуждались лишь в легкой экзегетической подправке, чтобы стать одинаково приемлемыми и для бедных, и для богатых. «Царствие мое не от мира сего» имело своим дополнением «Кесарю - кесарево, а богу - богово». Этот принцип позволял христианству уживаться с любым социальным строем, не идентифицируя себя с ним<sup>108</sup>. Христианство провозгласило: «Всякая власть - от бога». Оно призывало к покорности любой власти, и идеология, которая вначале была идеологией бедняков, затем освещает своим авторитетом ряд различных эксплуататорских социальных систем.

В конфуцианстве дело обстояло сложнее. Конфуцианство имело довольно четкую социально-политическую доктрину и не могло быть в одинаковой степени приспособленным к любой власти. Оно призывало не к социально-политическому абсентеизму, а к активному воплощению в жизнь определенного социального идеала. Тем не менее для того, чтобы стать господствующей идеологией, ему пришлось сделать ряд уступок социальной реальности. Этот процесс проходил, как упоминалось, в форме сближения с сугубо элитарной доктриной легизма, развивавшего теорию тоталитарного государства.

Конфуцианство, придя к власти, стало акцентировать внимание на идее почтения младшего к старшему, подданных к государю. Был смягчен важный, но нереалистичский конфуцианский принцип порочности писаных законов. Да и сам принцип гуманности, столь ярко выраженный у Конфуция, отступил на второй план по сравнению с принципом долга, прежде всего долга обезличенного индивида перед социальными корпорациями, в которых он по существу растворялся, - перед семьей, обществом, государством.

---

Как писал К. Маркс: «Христианство не судит о ценности государственных форм, ибо оно не знает различий, существующих между ними» [1, 110].

## **Символ веры**

Возникающая в процессе такой трансформации догматическая система обычно существует в двух формах - в форме подробного, логически основательного и фундированного «Писанием» изложения (вроде трудов Иоанна Дамаскина или Фомы Аквинского) и в виде кратких тезисов для широкого пользования, в которых отобрана и в сжатом виде изложена вся суть догматической теологии, все то, во что необходимо и достаточно верить приверженцу данной религии.

В христианстве такой символ веры вырабатывался во II-IV веках и окончательно принят Никейским и Константинопольским (325, 381 годы) соборами. В конфуцианстве (доктрина которого изложена в «Сы шу» и «У цзин», а наиболее наглядно и поучительно - в «Ли цзи») краткими и широко распространенными изложениями доктрины, функционально близкими христианскому символу веры, можно считать «Чжуцзы цзяли» («Домострой Чжу Си») или заповеди цинского императора Канси.

Естественно, что в этих символах веры в полной мере сказались различия направленности этих религий. Христианский символ веры насквозь теологичен, сконцентрирован вокруг идеи искупления грехов человечества Иисусом Христом, конфуцианский символ - это чисто моральные заповеди, причем не такие идеалистические и ригористические, как заповеди нагорной проповеди Иисуса, а весьма умеренные и разумные.

Символ веры - очень важный элемент религиозной идеологии. Признание его отграничивает верующих от неверующих, и, так как за ним стоит глубокое и разработанное учение, исповедание символа гарантирует верующему выход за пределы данной идеологии. Если верующий не знает всего учения - достаточно, что он исповедует этот символ, а когда он пожелает осмыслить свое мировоззрение, перед ним откроется все богатство догматических построений. Он может подниматься с низших на высшие уровни идеологии, не выходя за ее пределы. Это имеет и свою обратную, также очень важную для религии сторону - религия может включить множество разнообразных элементов, в том числе даже противоречащих объективно ее положениям. Необходимо лишь как-то, хотя бы внешне, примирить их с основными положениями догматики. Наличие общего символа веры дает возможность как людям знающим и понимающим догматику, так и тем, кто ее не знает и фактически имеет противоречащие ей представления, оставаться в пределах данной религии. Обряды и единство символа объединяют и тех и других.

## **Кульм**

Параллельно с разработкой догматической метафизики, выработкой символа веры обычно идет становление культа, нередко включающего в себя объективно противоречащие этой метафизике элементы.

В христианстве это - процесс появления вместо крайне примитивного и бедного средствами эмоционального воздействия культа древних общин сложной системы церковного культа, включающей в себя всевозможные элементы, способные воздействовать на эмоциональную сферу личности, - архитектуру культовых зданий, разработанный и пышный ритуал (пение, музыку, элементы театрального представления), живопись и скульптуру «священных» изображений. Усиление средств эмоционального воздействия тесно связано с распространением религии и падением религиозного энтузиазма в процессе перехода от маленькой секты к всеохватывающей церкви - вначале на собраниях христианских сектантов эмоций и без искусственного возбуждения их было достаточно. Необходимость учитывать эмоциональные потребности личности и традиционные представления широких масс



населения заставила включить в культ ряд объективно противоречащих догматике элементов. Это культ святых, тесно связанный с политеистическими представлениями народных масс и позволивший сделать христианами множество лиц, представления которых, несмотря на их исповедание христианства, объективно оставались «языческими». Культ святых давал реальные образцы и примеры христианского совершенства. Кроме того, возникают культ изображений бога и святых, необходимый для всех тех, кто не мог удовлетвориться абстракцией бога, и объективно противоречащий учению о божестве культ девы Марии, по сути дела превратившейся в народном сознании в милосердное женское божество, а также культ мощей - останков святых, которым (как и священным изображениям) приписывались сверхъестественные, магические способности, и т. д. Но включение этих элементов не привело к разрушению идеологии, ибо, как уже говорилось, посредством разного рода толкований противоречия культа и догматики скрывались. В результате и тот, кто поклонялся Николаю Угоднику, не понимая отличия его теологического статуса от статуса Иисуса и представляя бога как старца с бородой, и тот, кто прекрасно понимал всю теологию, почитали одни и те же иконы и исповедовали один и тот же символ веры.

Аналогичный процесс происходил и в конфуцианстве. Но вследствие большой абстрактности и рационалистичности конфуцианских представлений о божестве конфуцианский культ никогда не смог достичь такой же силы эмоционального воздействия, как христианский культ. В результате в то время как христианство смогло вобрать в себя народные культы, включить их в свою единую, громадную и многогранную систему, конфуцианство этого сделать не смогло и масса народных культов и суеверий так и осталась за пределами этой религии.

Но эти оставшиеся за бортом культа - свободная народная переработка конфуцианства, даосизма и буддизма - были пропитаны конфуцианскими представлениями и образовывали хотя и более аморфную, но аналогичную христианской структуру. В этих «низших» культах, особенно в рамках позднесредневекового синкретизма, абстрактное Небо превратилось в небесного императора Юйхуана-Шанди, появились своя дева Мария - Гуань-инь, до неузнаваемости китаизированная буддийская бодисатва Авалокитешвара, и громадное количество патронов и *чэн-хуанов* (покровителей) городов. Весьма характерно, что чэн-хуанами часто оказывались умершие добродетельные чиновники. Функции чэн-хуанов были аналогичны функциям христианских святых. И те и другие были посредниками между слишком великим и посему далеким богом, или Небом, и людьми, а также идеалом личности. Но идеал личности, воплощенный в европейском, христианском святом, был прямо противоположен конфуцианскому - не добродетельный чиновник, а чаще всего монах-аскет.

### ***Сложившаяся структура «исторической» религии***

Сложившись и приобретя свои завершенные формы, и христианство, и конфуцианство оказались учениями со сложной структурой, характеризовавшейся наличием не только основателя, символа веры, «писания» и культа, но и ряда других важных признаков.

*Многогранность и иерархичность.* Религиозно-догматическая идеология по мере своего распространения неизбежно приобретает многогранность, разнообразие, позволяющие удовлетворять потребности разных социальных слоев и различных типов личностей. Будучи пригодной для всех, она должна сочетать в себе эмоциональное и рациональное. Для низших слоев она предстает как ряд примитивных верований и культов со свойственным им магией и фетишизмом, политеизмом и антропоморфизмом, для высших и более образованных - оказывается достаточно глубокой религиозной философией.

Таковыми учениями были и христианство, и конфуцианство. В отличие от конфуцианства христианству удалось создать более стройную и многогранную систему, бывшую на

протяжении долгих веков идеологией, фактически не имевшей конкурентов в Европе и не терпевшей рядом с собой никакой другой идеологии. Однако слабостью христианства было отсутствие в его рамках системы социального учения, в результате чего в государственно-правовой сфере европейских стран всегда существовали теории, не связанные или лишь формально связанные с христианством. И «варварское» право, и римское, и политические идеи французского абсолютизма не восходили к христианству, хотя они в то же время не были цельными системами, которые могли бы противостоять ему.

Конфуцианство же, напротив, несмотря на всю свою многогранность в социально-политической и этической сферах, так и не сумело по-настоящему охватить эмоциональную сферу личности, тайники души человека и дать ответы на те вопросы, которые практического социального значения не имеют, но к ответу на которые человек тем не менее не может не стремиться. В силу этого конфуцианство, завладев монополией в сфере социальных отношений, не смогло охватить сугубо личной, интимной сферы личности, не смогло полностью охватить оно и мировоззрения тех слоев, где эмоциональные элементы превалировали над рациональными. Художественная интеллигенция - поэты, художники - чаще всего были не столько конфуцианцами, сколько даосами или чань-буддистами. Люди мало-социабельные, малоконформные уходили в даосское и буддийское монашество. Широкие народные массы, уважая и почитая конфуцианство и конфуцианцев, тем не менее, часто обращались и к буддистам, и к даосам и поклонялись культам, в которых можно усмотреть влияние всех трех китайских религий.

В результате в Китае произошло разделение сфер влияния трех религий и сложилась система религиозного синкретизма. Были «чистые» конфуцианцы, и они властвовали, были «чистые» даосы и буддисты, которые жили в основном в монастырях, занимаясь различными философскими и «научными» (геомантия, алхимия, астрология, китайская медицина и поиски бессмертия) проблемами. Культурный китаец, который в своей официальной, социальной жизни был конфуцианцем, становился даосом или буддистом, когда перед ним вставали экзистенциальные проблемы или им овладевал страх смерти, причем это было не переменной религии, а лишь переключением интереса. В религии же социальных низов царил уже полное смешение представлений всех трех религий, творчески переработанных народным сознанием.

*Жесткость интерпретации.* Весь процесс последующей эволюции религиозного учения ведет к приобретению как многогранности, так и качества, которое на первый взгляд многогранности противоположно, - негибкости, жесткости. Однако здесь нет противоречия. Религии нужна была догматическая, жесткая многогранность. В процессе переработки первоначального учения религиозная организация дает единую интерпретацию, соответствующую вере в единую истину. Но раз так, то переинтерпретация уже невозможна без утраты веры в то, что создавшая интерпретацию организация обладает абсолютной истиной. Переинтерпретация связана с большими организационными потрясениями, со своего рода революцией в организации. Процесс трансформации меняет суть первоначального учения. И так как дух и мысль комментариев во многом отличны от духа «Писания», возникает парадоксальное, но закономерное явление - источник веры становится опасен для веры. Проникновение за ограду комментариев, к «Писанию», может породить сомнения у верующего, повлечь утрату веры в интерпретацию и в создавшую ее религиозную организацию. Поэтому и в конфуцианстве, и в христианстве возникает тенденция убрать «Писание» подальше, что находит свое выражение в упорном нежелании, даже запрещении переводить его с непонятных языков (латинского, древнеславянского, древнекитайского) на живые, народные языки.

Возрастающая жесткость религиозной идеологии делает при этом процесс удаления от «Писания» практически необратимым. Но значит ли это, что удаление от «Писания» может быть как угодно большим?

## ***Закономерность реформации***

Чем дальше удаляется от «Писания» интерпретация, тем заметнее это удаление. Организация прибегает к разнообразным способам сокрытия этого противоречия, но шила в мешке не утаишь. Противоречие это все более выступает наружу усилиями как ревностных догматиков, так и представителей тех слоев общества, которые ищут новое, стремятся к переменам и хотят найти для себя надежную опору в новой, «истинной» интерпретации «откровения». Начинается встречный процесс, не центробежный, а центростремительный, не от первоисточника, а к первоисточнику - реформация, совпадающая, как правило, с появлением новых харизматических лидеров и нередко с разрушением религиозной организации, появлением новой организации и догматизацией новой интерпретации. Но реформация не обязательно связана с разрушением организации. Организация сама может испугаться удаления от первоисточника, испугаться полной реформации и разрушения и пойти на частичную реформацию, не разрушающую интерпретацию и организацию полностью.

На наш взгляд, надо четко различать Реформацию с большой буквы - особое, исторически уникальное явление в европейской истории, связанное с ростом буржуазии и способствовавшее ее дальнейшему усилению, и реформацию с маленькой буквы, реформацию как закономерный при функционировании любой религиозной системы механизм «встречного» движения к первоисточнику, закономерного так же, как закономерно и движение от первоисточника. Второе понятие реформации значительно шире первого. В истории христианства реформационные движения разной силы, отвергавшие то всю созданную интерпретацию, то лишь какую-то часть ее, может быть, совсем незначительную, - это не только Реформация, но и контрреформация, и движения, не имевшие ничего общего с Реформацией, за исключением того, что здесь проявлялся все тот же механизм «встречного» движения (исправление богослужебных книг патриархом Никоном, древние секты типа монтанистов или авдиан и т. д.).

Такие движения есть во всех религиях: в иудаизме это караимство, в мусульманстве - ваххабитство. Нечто подобное было и в конфуцианстве. Речь идет о неоконфуцианском движении. Неоконфуцианство часто сравнивают с Возрождением. На наш взгляд, это неверно. Оба эти движения были возвращением. Но Возрождение было возвращением верующих христиан к «языческой» культуре, что, в частности, совпало и связано с предельно допустимым удалением интерпретации от содержания первоначального учения. Неоконфуцианство же было возвращением ревностных конфуцианцев к конфуцианскому первоисточнику, отбрасыванием затемнивших первоисточник и чуждых его духу интерпретаций и созданием новой, более адекватной первоисточнику системы. Поэтому аналогией неоконфуцианству является не Возрождение, а Реформация, причем нас не должны смущать отличия - разные реформации в разное время и в разных религиях ведут к разным социальным последствиям<sup>109</sup>. Однако здесь действует одна, общая для «исторических» религий закономерность-закономерность возвратного движения к первоисточнику при определенной степени удаления от его создаваемой религиозной организацией интерпретации.

## ***Религиозная организация***

Религия не может существовать без организации, ибо религия - это вера, вера - это догма, догма - это идеологическая дисциплина, идеологическая дисциплина - это органи-

---

В социально-экономических и социально-политических условиях Китая эта реформация не была связана с развитием буржуазии - здесь все происходило на принципиально иной основе [д, 369-372].

зация. Но религиозные организации весьма разнообразны. Конфуцианская и христианская организации разительно несходны, что во многом объясняется изначальным различием учений, различием религиозных идеалов.

Первый этап развития христианской организации (или второй, если первым считать кружок учеников Иисуса) - секта. Сначала руководящее положение в ней занимали ученики Иисуса - апостолы, но одновременно с ними в разных, широко разбросанных по территории Римской империи общинах были и другие руководители. Характерным для этих руководителей было то, что их никто не назначал - это была чисто харизматическая иерархия. Такая иерархия соответствовала энтузиастическому характеру древних общин, на собраниях которых частым явлением были глоссолалии и массовый экстаз. Выдвигался в них на первый план тот, кто обладал большей духовной силой и большей верой.

Это объясняется прежде всего составом общин. Маленькая, преследуемая секта не могла привлечь ничем, кроме веры в спасение, совершенное через Иисуса Христа, и обретенную наконец истину. Лишь громадная «горячность веры», громадный энтузиазм могли заставить человека порвать различные социальные узы, бросить вызов обществу и стать христианином. И естественно, что при такой «горячности веры» и силе внутреннего убеждения у членов общины было мало дисциплины, мало конформности и мало рефлексии.

Положение меняется по мере того, как изменяется состав общин. Пропорционально росту численности и влияния организации уменьшается необходимая для вступления в нее «горячность веры». Когда же христианство стало господствующей религией, ситуация изменилась радикально: если раньше, чтобы стать христианином, нужно было в громадной степени быть неконформистом, то теперь такая же неконформность была необходима, чтобы им не быть.

По мере роста христианских общин и изменения их состава харизматическая иерархия, которая раньше была естественна и необходима, становится излишней и опасной. Харизма-тик с его энтузиазмом способен возбудить веру, но не способен ее поддерживать. Дело в том, что харизматик по природе своей неконформен и иного авторитета, кроме авторитета своего внутреннего голоса, не признает. И посему он всегда будет противоречить другому харизма-тику. Харизматическую иерархию убивает растущая вместе с упадком энтузиазма рефлексия, ибо харизматические лидеры не способны дать логически стройной и непротиворечивой системы, разрешающей возникающие теологические вопросы, - не способны и потому, что их энтузиазм мешает строго и холодно рассуждать, и потому, что разные ответы разных харизматиков противоречат друг другу, а договориться люди, доверяющие лишь своей интуиции, не способны. То, что создает и укрепляет веру вначале, затем ее разрушает.

Поэтому место харизматической иерархии занимает новый тип идеологической иерархии - бюрократическая иерархия епископов, пресвитеров и дьяконов. Эти должности, вначале, очевидно, выборные, были древнейшими институционализированными должностями общин, но в I веке епископы и пресвитеры были отнюдь не главными лидерами и занимали подчиненное положение по отношению к харизматической иерархии пророков, апостолов и учителей. Однако затем именно они выступают на первый план. Главную роль начинают играть епископы. Стать епископом можно уже только через таинство рукоположения, совершенного другими епископами, и никакой авторитет и влияние сами по себе епископом не делают. Епископат, которому теперь подчинены пресвитеры и дьяконы, сам приобретает сложную организацию. Возникает ряд ступеней епископата - епископ, митрополит, патриарх. Возникает коллегиальный орган - собор епископов данной области и высший орган церкви - «вселенский» собор епископов. Отныне учить от имени церкви может лишь лицо, принадлежащее к иерархии епископов, и иерархия эта имеет орган, способный вырабатывать единую теологическую точку зрения, - собор. Споры епископов отныне разрешаются

определяющими догму и устанавливающими (через лишение сана) идеологическую дисциплину соборами. Секта становится церковью.

Наиболее ярко проявляется мощь христианской организации, сила и способ действия ее коллективного разума в процессе построения догматической теологии. Теологические споры, достаточно часто отражавшие столкновения реальных политических, экономических, социальных интересов различных слоев общества, всегда были одновременно борьбой клик и интересов разных групп (что характерно для любой бюрократической организации), принявшей форму догматической борьбы. Уличение какого-либо епископа в неправоверии означало лишение его места, которое сразу же занималось правоверным. Поэтому епископы были кровно заинтересованы уличать в неправоверии и навязывать церкви свой догматический взгляд как единственную истину, ибо это было непосредственно связано с продвижением «по службе». Но так как споры разрешались коллективным органом - собором - и разрешение споров было догматическим «закрытием» проблемы, шагом вперед на пути построения догматической системы, борьба частных интересов внутри организации в конечном счете помогала ее общему делу, общий интерес торжествовал над частным.

Куда же делись харизматики? Куда ушли эти люди, которым в бюрократической церковной иерархии места уже не было? Во-первых, в некоторые образовавшиеся уже во II веке, параллельно с ростом епископата, энтузиастические секты, особенно в секту монтанистов. Во-вторых, в период гонений на христиан со стороны «языческой», государственной власти многие из них стали «мучениками». Те, кто пострадал от «язычников», но уцелел, пользовались в среде верующих необычайным авторитетом. Их харизматический авторитет неоднократно противопоставлялся авторитету епископов, так что епископату приходилось бороться с рядом «исповеднических» расколов - новацианами, донатистами, мелетианами. С закрытием же этого основного канала для выхода энергии энтузиастов, т. е. с принятием христианства Константином I и превращением его в государственную религию, в Египте возникает за очень короткий срок охватившее все области Римской империи монашеское движение.

Тысячи людей уходили в пустыни, чтобы там, предаваясь в одиночестве аскетическим подвигам и созерцанию, достигнуть совершенства. Это была форма протеста того типа религиозной личности, которому было душно и тесно в рамках бюрократизированной церкви. Существенно, однако, что, несмотря на двусмысленную позицию, которую монашество зачастую занимало по отношению к иерархии, и невзирая на то, что оно вообще было элементом неудобным, доставляющим много хлопот, церковная иерархия стала на единственно верный путь. Она признала монашеский образ жизни совершенной христианской жизнью и включила монашество в систему церковной организации, институционализировав его и вписав деятельность монахов в жесткие и подконтрольные рамки. Отныне монашество стало выполнять в системе церкви функцию постоянной канализации потенциально опасного для иерархии харизматического элемента и обращения его на службу самой иерархии, которая теперь могла прибавить харизматический авторитет монахов к своему институциональному авторитету. Роли переменялись: если вначале слабая бюрократия служила харизматическому лидерству (I век), а затем харизматический и институциональный принципы вступили между собой в борьбу (II-IV века), то начиная с IV века харизматический элемент стал обслуживать церковную бюрократию. С этого времени мы можем говорить о полностью сложившейся церкви.

Конфуцианство, не будучи «полной» религией, никогда не было ни настоящей сектой, ни настоящей церковью. Однако все те процессы, которые мы видим в христианстве, имели место и в конфуцианстве, но в несколько иной, смягченной форме.

Общий процесс перехода от харизмы к институту шел и в конфуцианстве, но как конфуцианская харизма была «слабее» христианской (вспомним, что Конфуций всегда мыслился

лишь человеком), так бледнее была и конфуцианская «церковь». В конфуцианстве не было места сумасшедшей глоссолалии и массовому экстазу древних христианских общин, он мог породить лишь более слабую и рационалистическую форму энтузиазма - своеобразный энтузиазм долга, энтузиазм, не столь резко противоречащий дисциплине и организации. Поэтому конфуцианство не знало такого резкого перехода от секты к церкви, ему был свойствен более спокойный и «плавный» переход от оппозиционного учения, функционирующего в кружках и школах мудрецов-философов, к совершенно особой форме организации, возникшей после его утверждения в качестве господствующего в Китае учения.

Что же это за особая форма организации? Конфуцианство - религия без бога и без церкви, если подходить к нему с нашими привычными, стандартными мерками. Но это не совсем так. В нем есть нераскрытые представления о трансцендентном и об «откровении». Небо - это блеклый и безличный бог-отец, Конфуций - нечто вроде Иисуса Христа, низведенного до уровня простого мудреца. Имело конфуцианство и церковь, только церковь весьма своеобразную.

В конфуцианском Китае сложилась определенная система социальной мобильности. Ее основной механизм - упоминавшаяся уже система экзаменов на чин. В эпоху Тан-Сун эта система стала практически единственным путем формирования элиты и изменения социального статуса. Экзамены были трех ступеней, и им соответствовали три «ученые степени» - *сюцай*, *цзюйжэнь* и *цзинь-ши*. Каждой из этих «степеней» соответствовал определенный ряд административных должностей, которые имел право получить обладатель данной степени. Перед человеком, ставшим цзиньши, автоматически открывалась возможность занять командные посты в государстве и даже стать зятем «сына Неба». Система эта была в высшей степени «демократической»<sup>110</sup>. Для допуска к экзаменам требовалось лишь свидетельство о благонамеренном поведении и отсутствии в роду представителей «подлых» профессий (проституток, актеров и т. д.). Обладатели степени (и даже домогавшиеся ее) - шэньши - были господствующей социальной группой и пользовались независимо от получения должности колоссальным престижем в Китае. Основным источником дохода тех из них, кто получил должность, было большое жалованье. Чаще всего именно они становились крупными земле-владельцами<sup>111</sup>. Что же требовалось от претендентов на степень на экзаменах? Разумеется, грамотность, но не просто грамотность, а (и это основное) знание конфуцианского канона и комментариев к нему.

В этой системе шэньши мы и видим организацию, функционально соответствующую церкви. Это своеобразная конфуцианская церковь. В самом деле, шэньши - это организация идеологов. От шэньши требуется прежде всего знание конфуцианства - догматики и ритуалов, т. е. того, что в христианской церкви требуется от священника. Как лишь священник, получивший рукоположение, мог выступить от имени христианства, разрабатывать догматику и поучать, так лишь шэньши мог выступать от имени конфуцианства. Как таинство рукоположения было актом священным, так и экзамен на чин, хотя он «таинством» не был (в конфуцианстве все реалистичней, проще), все же был актом священным. Как священник среди верующих, так и шэньши в пропитавшемся конфуцианством китайском народе пользовались громадным авторитетом. Церковь была единственной организацией с высокой социальной мобильностью в аристократической Европе. «Демократичен», открыт был и институт шэньши.

<sup>110</sup> Термин «демократический» мы употребляем здесь для характеристики систем с высокой социальной мобильностью, противоположных аристократическим и кастовым.

<sup>111</sup> Крупное землевладение и бюрократия не совпадали друг с другом, но отсутствие майората и большие китайские семьи препятствовали образованию особого, отличного от бюрократии слоя наследственного крупного землевладения. В Китае практически не было настоящей аристократии и «демократический» принцип рекрутирования шэньши был основ-

Но весьма существенны и отличия. Если христианская церковь как организация имела свои экономические позиции и интересы, подчас вступавшие в противоречия с интересами государства, то слой шэньши в целом общей собственности и своих специфических экономических интересов не имел. шэньши - это прежде всего чиновники. Основные их функции не идеологические, а административные. Причем именно потому, что шэньши, наследники древнекитайских жрецов-чиновников, были и чиновниками, и идеологами вместе, жизненные интересы китайской идеологически-административной иерархии никогда не были так сконцентрированы на идеологии, как интересы христианских церковников. Отсюда и относительная веротерпимость конфуцианства, которое хотя и не всегда очень мирно и гладко, но все-таки сосуществовало с даосизмом и буддизмом, в то время как христианство, когда оно было государственной религией, ни с какой иной религией, ни с какой ересью сосуществовать не могло.

Не было никаких «соборов» шэньши, где бы разбирались догматические споры.

В христианской церковной организации институт монашества был чем-то вроде отводного канала для того религиозно-энтузиастического элемента, накопление которого внутри церкви могло бы сломать ее бюрократическую организацию. Конфуцианство не имело монашества. И это понятно. Оно выдвигало идеал человека, который мог быть осуществлен только в «миру», оно было учением о социальном человеке, к тому же слишком рационалистичным, чтобы возбудить монашеский энтузиазм. Но, как мы уже говорили, конфуцианство не охватывало все сферы жизни средневекового Китая. Психология китайца была все же ближе к психологии европейца эпохи Средневековья, чем конфуцианство к христианству. И психологический тип, тип религиозной личности, аналогичный христианскому монаху, в Китае был. Но тип этот шел не в конфуцианство, а в находящиеся в симбиозе с ним монашеские религии даосизма и буддизма. Очевидно, можно сказать, что даосское и буддийское монашества были функциональными элементами не только даосской и буддийской религий, а всей системы этих трех взаимодополняющих друг друга религий.

### ***Закономерное и случайное в эволюции и победе христианства и конфуцианства***

То общее, что характерно для структуры сложившегося христианства и конфуцианства, преимущественно являет собой общие закономерности функционирования религиозно-догматических идеологий развитого типа, «исторических» религий.

В других «исторических» религиях, будь то ислам или буддизм, можно найти (при всех их особенностях) множество аналогичных структурных элементов. Что же касается различий, то они, как об этом уже говорилось при анализе процесса генезиса учений, связаны с конкретными социальными причинами и с факторами чисто случайного порядка.

Здесь важно обратить внимание и еще на одно обстоятельство. Все закономерности структурного плана смогли сыграть свою роль и реализовать свои потенции (т. е. из возможности превратиться в действительность) только и как раз потому, что конкретные обстоятельства, как закономерные (в рамках развития той общности, где закладывались основы новой идеологии или где она получила свое первоначальное развитие), так и случайные, способствовали этому. Иными словами, речь снова идет о сложном и противоречивом сочетании закономерного и случайного, объективного и субъективного. Как выглядело все это на практике в период становления конфуцианства и христианства?

Победа обеих идеологий объясняется рядом факторов. Во-первых, тем, что и китайское, и римское общества нуждались в сложной религиозно-догматической системе. В Китае в III веке до н. э. она была необходима для нужд централизации. Междоусобные войны эпохи Чжоу привели в конечном счете к успеху одного из царств - Цинь. Но объединенный в рамках

империи Цинь под эгидой тоталитарной доктрины легизма Китай стал страдать от чрезмерной насильственной централизации. Новая династия, Хань, апеллировавшая к традициям старины и к мягкости семейно-клановых норм, предпочла именно конфуцианство.

Кризис Рима в IV веке имел ряд сходных черт с обстановкой в Китае при Цинь. Сходным был невероятный произвол власти, выражающийся и в бесконтрольности императоров, и в достигшей воистину фантастических размеров коррупции аппарата, и в системе всеобщего закрепощения. Но за этими сходными чертами стояли другие социальные процессы, иная культурная традиция. Поэтому и идеологические требования общества, в которых отражалось это кризисное состояние, были иными - падение античного рационализма привело к стремлению к идеологии, основанной не на заблуждениях человеческого разума, а на «откровении», судьба общества волновала людей меньше, чем сугубо личные, «экзистенциальные» проблемы, личное «спасение», многонациональный же характер Римской империи требовал идеологии, лишенной национальной ограниченности, присущей всем «народным» религиям, в том числе и греко-римскому язычеству<sup>112</sup>.

Во-вторых, тем, что конфуцианство могло удовлетворить потребности китайского общества, а христианство - римского. Но необходимо иметь в виду, что сам факт возвышения именно этих идеологий во многом альтернативен. Особенно это относится к христианству, ибо если конфуцианство возникло в самом китайском обществе как возможный ответ на его потребности, то христианство зародилось в ином обществе и как ответ на другие потребности. Существовало лишь определенное сходство потребностей иудейского и римского обществ, создававшее принципиальную возможность «пересадки» христианской идеологии на римскую почву и затем - ее переработки в соответствии уже с новыми, римскими условиями. Но не было исторической предопределенности ни этой «пересадки» (которая во многом объясняется таким случайным с точки зрения логики истории фактором, как деятельность Павла), ни того, что христианство пережило гонения. Представлять дело так, что судьба христианства была предreshена в момент его рождения и не было никаких сил, способных задуть эту крохотную секточку, представлять всю историю христианства изначально «запрограммированной» нелепо - это поставило бы нас на позиции религиозной, христианской телеологии. На наш взгляд, можно представить себе и иные возможные пути развития, при которых в IV веке в Римской империи, когда потребность в перемене идеологии стала настоятельной, христианства как способной удовлетворить новые потребности идеологии попросту не существовало бы и господствующим стал бы, например, неоплатонизм (реформированное язычество) или манихейство. Да и победа конфуцианства также не была «запрограммирована». Нельзя, скажем, считать принципиально, логически недопустимой возможность победы моизма или смягченного варианта легизма, даже даосизма.

Поэтому для объяснения победы христианства и конфуцианства необходимо затронуть и третью группу факторов, связанных с особенностями ситуации и с особенностями личностей исторических деятелей.

В победе конфуцианства это - личные особенности Цинь Ши-хуанди и Ли Сы, скомпрометировавших легизм, почему в дальнейшем и произошла не конфуцианизация легизма, а легизация конфуцианства. Кроме того, следует учесть особенности личностей Лю Бана и Вэнь-ди, У-ди и Дун Чжун-шу, действовавших уже в обстановке крушения легизма, в благоприятных для конфуцианства условиях. В успехах христианства это - личные особенности Константина I, который, как теперь становится все более ясно, не имел никакой необходимости и даже никакой выгоды от принятия христианства - религии не более Ую населения, не распространенной в политически наиболее влиятельных сенате и армии. В победе хри-

Ф. Энгельс отмечает именно эти две группы черт социальной психологии того времени, которые одновременно были двумя группами требований к идеологии: 1) разрыв национальных связей; 2) «всеобщая апатия и деморализация» [2, 311].



стианства сыграло свою роль и то, что Константин правил долго и оставил сыновей-христиан, и даже то, что пришедший после них к власти «язычник» Юлиан (которому, кстати, церковь серьезного сопротивления оказать не смогла, так что и через почти пятьдесят лет после превращения христианства в официальную религию возможность реставрации «язычества» еще была) вскоре погиб от случайного удара копья, и т. д.

Итак, обстоятельства победы христианства и конфуцианства были необязательными, альтернативными в истории Европы<sup>113</sup> и Китая. Эта победа была вызвана цепью закономерностей и случайностей. Но после нее, через некоторое время, когда эти религии укрепили свое положение, возникла совершенно новая ситуация, теперь уже с очень небольшой степенью свободы выбора.

Став государственной, религиозно-догматическая идеология получила дополнительные возможности для своего развития и, естественно, быстро распространялась. В начале IV в. христиан было около 1/10, в конце - значительное большинство населения Римской империи. И так как это - религиозно-догматическая идеология, предмет веры, а не разума, идеология с многогранной структурой, позволявшей ей быть монополюс господствующей доктриной сложного, неоднородного классового общества, то через некоторое время она как бы слилась с обществом. Общество, принявшее христианство, уже не могло от него отказаться. Оно могло стать нехристианским лишь в случае завоевания, как это было с Египтом, Африкой, Малой Азией, но это, по сути дела, означало гибель старого и появление совершенно нового общества, даже нового этноса; либо это могло произойти после колоссальных революционных изменений, коренного преобразования всего строя (как это было уже в новейшее время).

Как уже говорилось, далеко не все в ставшей господствующей религиозной идеологии является ответом на какие-либо потребности принявшего ее общества. В христианстве очень многое (по сути дела, вся ветхозаветная традиция) потребностями римского общества не было детерминировано (оно было связано с особенностями развития Иудеи около рубежа нашей эры). И тем более далеко не все в нем отвечало социальному строю и потребностям последующих эпох. Но как бы ни объяснялись данные черты и элементы идеологии, с какими бы обстоятельствами ни было связано их появление, если религиозно-догматическая идеология была принята, все в ней становилось предметом веры и все в ней, все ее черты оказывали свое влияние на жизнь общества. И через тысячу лет после появления христианства было уже не столь важно, что в «Писании» закономерно с точки зрения Иудеи I века и что в теологии объяснимо потребностями Рима IV века. Это было уже другое общество с другими закономерностями и потребностями, но люди этого общества по-прежнему верили и «Писанию», и теологии, которые, в свою очередь, как-то определяли их поведение и действия. Поэтому победа именно конфуцианства в Китае во II веке до н. э. и христианства в Риме в IV веке сделали Европу и Китай такими, какие они есть.

---

<sup>113</sup> Принятие затем христианства «варварскими» народами с их крайне аморфными требованиями к идеологии и при мощном культурном влиянии Рима и Византии было значительно менее альтернативно, практически неизбежно. Другое дело, что альтернативными были разные ситуации переселения народов, определившие то, что именно эти народы оказались в сфере римско-византийского культурного влияния.

## **Влияние христианства и конфуцианства на социальную жизнь Европы и Китая**

### ***Направления и формы влияния особенностей религиозной идеологии на социальную жизнь***

Выявление влияния особенностей религиозной идеологии на социальную жизнь -задача неизмеримой сложности, ибо, во-первых, разные стороны религии влияют на самые разные стороны общества; во-вторых, влияет отнюдь не только религия. Как можно вычленить общее направление влияния христианства, если существовали христианские страны Англия и Италия, Россия и Швеция, между которыми не было почти ничего общего? И можно ли говорить об особенностях влияния христианства вообще, общих для всех его вероисповеданий, если есть такие разные «христианства», как арианская церковь Остготского королевства и современная англиканская церковь?

Да, ибо у всех этих вероисповеданий есть нечто общее и это общее не могло не оказывать одинакового влияния. Этим общим является наличие одного «Священного Писания». Вспомним, сколько людей на протяжении почти двух тысячелетий истории христианства читали Библию, причем читали с благоговением, выискивая в ней ответы на волнующие их вопросы. Сотни и сотни миллионов, десятки поколений. А если прибавить к этому, что читали не только Библию, но и книги о Библии, на сюжеты Библии, развивающие мысли Библии, слушали проповеди, церковную службу, смотрели картины и статуи и т. д., то мы можем смело и без преувеличения сказать, что европейская культура «пропитана» Библией. Разумеется, в зависимости от различных социальных условий читали Библию всякий раз по-разному и вычитывали из нее всякий раз разное. Но Библия не была безразличной содержанию формой, ибо безразличной содержанию формы вообще нет. И хотя Ориген, Лютер и Толстой искали и находили в ней разное, всякий раз находимый ответ определялся двумя факторами - переменным (кто, что и когда искал) и постоянным (самой Библией)<sup>114</sup>.

Таким образом, Библия влияла на людей непосредственно, поскольку ее читали и искали в ней ответы на жизненно важные вопросы, косвенно, поскольку прочие элементы идеологии разных вероисповеданий суть разные интерпретации «Писания» (а эти интерпретации, как уже отмечалось, не могут быть как угодно далеки от содержания «Писания»), и, наконец, через литературу, искусство и светскую мысль, поскольку они находились под влиянием Библии и тоже по-своему ее интерпретировали. «Писание» и неизбежные сходства его интерпретаций есть, если можно так выразиться, общехристианский фактор, а отличия в интерпретации являются на этом общем фоне специфическими факторами, определяющими особенности влияния каждого отдельного вероисповедания. Так, православие и католицизм влияли одинаково, поскольку у них общее «Писание» и есть много общего в интерпретации (организационные, догматические, экзегетические, культовые сходства), но и различны, поскольку у них есть и ряд специфических особенностей.

С конфуцианством дело обстоит проще, ибо нет столь существенных различий в интерпретации конфуцианства, нет вероисповеданий.

Обратимся теперь к вопросу о сфере воздействия религии. Она чрезвычайно широка. Во-первых, то, во что верит человек, в чем он видит цель жизни и идеал, оказывает влия-

---

<sup>114</sup> Как европейцы: читали Библию, так китайцы: читали «Сы шу» и «У Цзин», и эти разные книги и влияли, соответственно, по-разному.

ние на все аспекты его поведения. Во-вторых, религия влияет не только на сознание, мироощущение и поведение индивида. Через посредство непреложной суммы моральных заповедей и религиозных догм, норм и запретов, принципов, устойчивых стереотипов поведения и восприятия она оказывает существеннейшее воздействие на общество в целом. Однако воздействие это бывает весьма различным, причем различия в основном зависят от характера самой религиозной идеологии, от созданных под ее воздействием в том или ином обществе систем ценностей и от влияния этих последних на социальное поведение.

### ***Влияние организационных различий на социальную структуру***

Влияние различий религиозных организаций на социальную структуру - наиболее очевидное. Установить его значительно легче, чем влияние идеологических различий на психологию личностей. Как мы видели, обе рассматриваемые религиозные организации - иерархические, бюрократические и с высокой степенью социальной мобильности. Основное отличие в том, что в христианстве это - организация, четко выделенная из государственной и отделенная от нее, а в конфуцианстве - слитая с государственной, неотделимая от нее. На наш взгляд, прежде всего эти отличия определили различия социальных интересов христианской и конфуцианской организаций, а это, в свою очередь, определило их различные политические позиции. Посмотрим, как это могло влиять на социальную структуру.

### ***Политические позиции христианства и конфуцианства***

Трансцендентная направленность христианского учения и христианского идеала имели своим следствием резкое отделение христианской религиозной организации от государственной и провозглашение социальной организации тем, к чему с религиозной точки зрения нужно относиться если не совсем безразлично, то как к далеко не самому важному. Из этого, конечно, не следует, что церковь была силой аполитичной и асоциальной. Это значит, что у нее были особые (как экономические, так и политические) интересы и она вела свою особую политику.

Организационно выделенная и не несущая социального учения церковь не была заинтересована в идентификации с каким-либо социальным и политическим строем. И само ее учение, и ее социальный интерес диктуют определенную политику «надсоциальности» и независимости, исходящую из того, что интересы государства принципиально не идентичны интересам церкви, ибо гибель и процветание государства и гибель и процветание церкви - не одно и то же. Отсюда - возможность конфликтов этих разных интересов (которые могут совпасть, но могут и стать на какое-то время противоположными), конфликтов церкви и государства. Отсюда - заинтересованность церкви в том, чтобы в случае таких конфликтов побеждала она, т. е. ее заинтересованность в слабости государственной власти.

В Римской империи после Константина церковь еще активно не вмешивается в политическую борьбу. Она еще не достигла абсолютного господства в обществе, хотя христианство уже - государственная религия. Идеологическая структура еще не сложилась окончательно, идет период бешеных церковных споров (и догматического, и организационного порядка). Господствует идея безразличия государственных дел для церкви, наиболее четко выраженная Августином, хотя у него мы уже можем обнаружить идею христианского государства как орудия церкви. Эта погруженность церкви в собственные дела отвлекала умственную и физическую энергию большого числа людей на решение таких проблем и на такую борьбу, которые никак не способствовали усилению государства, а скорее ослабляли его. Индифферентная же позиция церковников перерастала в то, что с точки зрения государственных интересов выглядит как самое настоящее предательство. Как еще расценивать позицию Авгу-

стина, именно во время падения Рима со всей силой провозгласившего, что христианин - гражданин не земного, а небесного государства, что государство имеет ценность лишь постольку, поскольку оно служит церкви? Такую же позицию заняли затем монофизиты и несториане, очень спокойно отнесшиеся к арабскому завоеванию, ибо иноземец и иноверец вызывали у них меньше ненависти, чем человек, придерживающийся иной точки зрения на способ сочетания божественного и человеческого начал в Иисусе Христе. Эта политика, объяснимая исходя из упомянутого выше различия социальных интересов церковной организации и государства, оказалась для церкви единственно верной и исторически оправданной. Христианская церковь не связала своей судьбы с гибнущей империей и после падения последней осталась жить.

В последующие века все более вырисовывается отличие судеб двух великих ветвей христианства - западной и восточной, которые попали в разные социальные условия и организации которых в связи с этим вели различную политику и играли разную социальную роль.

Католическая церковь в средневековой Западной Европе оказалась в самой благоприятной исходя из ее особых социальных интересов ситуации. Еще в Римской империи по причинам, которые по отношению к сложившемуся позже, уже после ее гибели, «варварскому» обществу Западной Европы являются совершенно внешними и случайными, церковь всей западной половины империи имела один признанный центр - Рим, одного главу - папу римского. После гибели Римской империи образовалось много слабых и борющихся друг с другом «варварских» государств, которым противостояла единая церковная организация, спаянная дисциплиной и способная, лавируя между этими относительно слабыми государствами, сталкивая их одно с другим, навязывать им свою волю и отстаивать свои специфические интересы с неизмеримо большим успехом, чем организационно более слабая (так как она была расколота на ряд патриархатов) церковь Византии, которой к тому же противостоял не ряд слабых королевств, а централизованная империя.

Постепенно на Западе складывается система европейского феодализма, и церковь на протяжении веков оказывает мощное социальное и политическое влияние, поощряя одни процессы и тенденции и препятствуя другим. Исходя из своих специфических интересов, церковь всячески препятствовала созданию мощных, централизованных государств и поощряла раздробленность и децентрализацию<sup>115</sup>. Очевидно, во многом именно поэтому сложившаяся структура европейского феодализма, по отношению к которой церковь, по выражению Ф. Энгельса, играла роль «наиболее общего синтеза» [3, 361], была весьма отлична от других социальных структур Средневековья. Мощное наднациональное культурное и моральное единство сочеталось с поразительно децентрализованной и дезинтегрированной социальной системой, для которой нормальным состоянием было состояние войны всех против всех - баронов против королей, друг с другом, с городами и т. д.

Естественно, что государственной власти - королям и императорам средневековой Европы - не могло нравиться ни это состояние децентрализации и анархии, ни тот факт, что внутри их государств мощная сила - духовенство - подчинялось не им, а центру, который везде, кроме Рима, был иностранным. Отсюда - серии драматических эпизодов борьбы королей и императоров с папами. Образование мощных, централизованных государств в Западной Европе было связано с высвобождением (в разной форме - создание англиканской и галликанской церквей, Реформация и т. д.) из-под влияния Рима. Но оно произошло сравнительно поздно, и никогда эти государства не обладали таким централизованно-тоталитарным характером, как на Востоке.

---

<sup>115</sup> Мы здесь не говорим об особой роли протестантских церквей. Это особый комплекс проблем, связанных с возникновением капитализма, обсуждение которого выходит за рамки данной статьи.

Иная ситуация сложилась в Византии и затем в России. В Византии ситуация была противоположна западноевропейской - мощная центральная власть и слабость расколотов на ряд независимых центров церкви. Поэтому специфические интересы церкви никогда не могли оказывать такого мощного, как в Западной Европе, влияния на социальную жизнь. Следует упомянуть еще один важный фактор: по мере углубления различий восточного и западного христианства восточная и западная церкви окончательно разделились. При этом сначала в Византии, а затем в России сложилась ситуация практического совпадения распространения господства православия с границами этих государств. Если католической церкви было сравнительно безразлично, победит ли в очередной войне то или другое католическое государство, то для православной церкви любая война принимала характер войны религиозной, означала победу или поражение православия. Это также было фактором, способствовавшим идентификации православной церкви с византийским и русским государствами, выработкой ею во много раз более конформистской позиции.

Тем не менее история и Византии, и России полна эпизодов столкновения церковных и государственных интересов, иногда весьма драматических. Так, византийское духовенство всячески препятствовало в период борьбы Византии с турками обращению императора за помощью на Запад, диктовавшемуся интересами самосохранения государства, но опасному для церкви, которой грозило подчинение Риму. Через всю русскую историю красной нитью проходят конфликты типа борьбы иосифлян с нестяжателями, раскола, борьбы Никона и Алексея, сопротивления церковников Петру, а затем секуляризации при Екатерине. Таким образом, можно сказать, что тенденция к противопоставлению церковных интересов государственным и к борьбе церкви с централизацией и «тоталитаризацией» была и на Востоке Европы, но в силу особых исторических обстоятельств «забывалась» там другими тенденциями и не оказала мощного социального воздействия.

Конфуцианская организация подчинялась иной логике, иным законам. Идеал конфуцианства - социально-политический, поэтому победившее с приходом к власти династии Хань конфуцианство организационно сливается с государством в единую государственно-церковную, административно-идеологическую и светско-духовную организацию. Имея довольно четкий социальный идеал, конфуцианство активно стремится к его осуществлению, и можно сказать, что с поправками на неизбежное несоответствие реальности идеалу оно его осуществляет в средневековом Китае, где господствует конфуцианская мораль и где правящий слой - конфуцианские шэньши. Конфуцианство не могло не идентифицировать себя со строем средневекового Китая, ибо это был провозглашенный им строй. Возникает принципиально отличная от европейской социальная ситуация.

То, что конфуцианство стояло на страже данного социального строя, отнюдь не означает, что конфуцианские чиновники-идеологи были безразлично-конформны к любой власти, что характерно для христианской церкви (поскольку прямо не затрагиваются ее интересы). Нет, конфуцианцы шэньши именно потому, что они - правоверные конфуцианцы и религиозные идеологи, стояли на страже социального строя, а отношение их к каждому конкретному правительству определялось тем, насколько оно этот строй поддерживало. Такая позиция шэньши определялась и убеждениями, и интересами, ибо престиж ученого-конфуцианца зависел от того, насколько государство - конфуцианское, насколько проведены в жизнь конфуцианские принципы.

В средневековом Китае противоречия между конфуцианскими идеологами и правителями, равно как и противоречия внутри слоя шэньши, интересы которых как чиновников могли не совпадать с их же интересами как землевладельцев (или как идеологов, или как членов определенных кланов и корпораций и т. п.)<sup>116</sup>, особенно обострялись тогда, когда в

государственном аппарате что-то начинало цениться выше конфуцианских принципов. Это бывало в периоды острых социальных кризисов, когда расцвет частнособственнической стихии, с которой уже не могли совладать декреты и администраторы ослабевшего бюрократического аппарата, приводил к краху централизованную систему, в результате чего местные власти переставали подчиняться центру. Обычно это совпадало с усилением в стране роли различного рода корпоративных и клановых связей, группировок и клик, с выходом на передний план семейно-клановых интересов, противопоставленных интересам государства в целом. В такой ситуации императоры уже не могли, да и не хотели связывать себя жесткими узами конфуцианской морали и в силу этого окружали себя не преданными «делу» конфуцианцами, а преданными им «лично» выскочками - это могли быть придворные евнухи, родственники жены-фаворитки и т. д. Часто это было время придворного увлечения даосизмом и буддизмом. Все это практически означало, что занятие должностей уже не зависело от знания конфуцианства и приверженности к нему, что выше ставились другие ценности - богатство, принадлежность к клану и т. д.

Весь этот комплекс обычно параллельных друг другу явлений по отношению к эталону конфуцианской государственности можно считать коррупцией. Другое дело, что процесс коррумпирования в определенных условиях мог бы оказаться переходом к иному социальному строю, но по отношению к данному социальному строю - идентифицировавшему себя с конфуцианством - все эти явления были именно явлениями разложения, болезни, борьба с которыми отвечала интересам конфуцианских идеологов и была их религиозным долгом.

Поэтому конфуцианская организация, защищая свои интересы как идеологической организации, всегда стояла на страже данного строя (чего не было или что было в неизмеримо меньшей степени в Европе). Практически это означало, что ущемленное в своих интересах конфуцианство в лице его наиболее твердых и ревностных адептов должно было искать способы свергнуть недобродетельного правителя и тем содействовать смене мандата, т. е. гэмину - смене судьбы. А так как социальный кризис в стране и рост коррупции зачастую вызывали крестьянские восстания, то неудивительно, что при этом происходило частичное совпадение интересов крестьян и конфуцианских идеологов, часть которых неизменно примыкала к восстанию и начинала играть заметную роль среди неграмотных восставших.

В истории китайской древности и Средневековья было много крестьянских восстаний, причем некоторым из них удавалось победить и создать новую династию. Характерным для них было то, что их победа приводила не к изменению социального строя, а, скорее, наоборот, к его укреплению (очищению от коррупционных тенденций и элементов). Объясняется это, в частности, тем, что если вообще для крестьянских восстаний свойственна консервативная и монархическая идеология, то конфуцианство с его идеей гэмина давало восставшим готовую идеологию, которая, с одной стороны, оправдывала их протест против эксплуататорской верхушки, а с другой - канализировала их недовольство в русло, безопасное для социального строя Китая в целом. Поэтому восстания эти оказывались не столько двигателем социального изменения, сколько механизмом социальной регуляции, упрочивая положение шэньши и стабилизируя социальную систему в целом.

Итак, специфические интересы христианской церкви были направлены на децентрализацию и ослабление государственной власти и способствовали поддержке государств, в которых она идеологически господствовала, в неизмеримо меньшей степени, чем интересы конфуцианских ученых-чиновников и шэньши, которые полностью совпадали с задачей поддержки социальной структуры средневекового Китая и были направлены на упрочение соответствующей конфуцианским принципам централизации. Это различие сыграло огромную

роль в судьбах европейских и китайского государств. В частности, именно этим можно объяснить необычайную структурную прочность, жизнестойкость и неоднократно проявлявшуюся способность к регенерации империи «сына Неба».

### ***Влияние христианства и конфуцианства на тип социальной мобильности***

Выше уже отмечалась «демократичность» организаций христианства и конфуцианства, определявшаяся присущей им высокой для своего времени социальной мобильностью. Но в связи с тем, что христианская организация выделена из государственной системы, а конфуцианская слита с ней, влияние этих организаций на мобильность в обществе в целом было прямо противоположным.

Христианская церковь, оставаясь в средневековой Европе единственной организацией с высокой социальной мобильностью, где талантливый простолюдин мог подняться до высот иерархии, сама своей децентрализаторской политикой, своим сопротивлением усилению государственной власти способствовала не бюрократически-«демократическому» типу мобильности, а аристократической иммобильности.

И это понятно. До эпохи капитализма, когда деньги и в какой-то степени научные и практические знания стали определять социальную мобильность, другой (кроме церковной) иерархией, в рамках которой простолюдин мог подняться если не до самых высот, то, во всяком случае, высоко, была государственная бюрократия.

Но усиление бюрократии - это усиление центральной власти. В абсолютистских режимах, которым удавалось ограничить или переломить хребет аристократии, социальная мобильность всегда была сравнительно высокой. И борющаяся с централизацией церковь объективно, сознательно и бессознательно, способствовала аристократии.

Конфуцианство, наоборот, перенесло в общество тот специфический принцип социальной мобильности, который характерен для религиозно-бюрократической организации. Оно боролось за то, чтобы описанная выше иерархия шэньши была единственной или, во всяком случае, основной иерархией и чтобы продвижение по социальной лестнице определялось не родством, не богатством и даже не административными способностями, а знанием конфуцианства и преданностью конфуцианству.

Таким образом, и политические позиции христианства и конфуцианства в государстве и обществе, и их разное влияние на социальную мобильность действовали в одном направлении: христианство способствовало интеграции общества, укреплению данного социального строя в неизмеримо меньшей степени, чем конфуцианство.

### ***Разное отношение к истине***

Теперь обратим внимание на другой аспект проблемы - на то, как особенности рассматриваемых нами учений влияли на систему ценностей воспринявшего это учение человека и, следовательно, на его социальное поведение. Попробуем проследить это различие ценностей в конфуцианстве и в христианстве.

Христианское учение изначально трансцендентно, это учение о боге, и требует оно прежде всего любви к богу. Поэтому в отличие от конфуцианства оно подвергает предельной разработке и формализации отвлеченные, метафизические проблемы, а не этику. В христианстве крайне силен интерес к отвлеченным проблемам, и сейчас уже трудно понять, как люди могли убивать друг друга, восставать и идти на плаху и костер из-за каких-то очень странных и непрактичных вещей: как сочетаются в Иисусе божественное и человеческое,

дозволено ли мирянину причастие под одним или под двумя видами, как надо креститься - тремя или двумя пальцами. Конечно, за всеми этими спорами и столкновениями, как правило, стояли реальные социальные или политические интересы. Но не следует забывать и того, что и сами эти проблемы действительно волновали людей, были для них жизненно важными вопросами. Сам трансцендентный характер христианского учения как бы приучал к мысли о том, что истина важна вне зависимости от приносимой ею пользы. Как бы совершался незаметный диалектический процесс взаимного перехода противоположностей: если выше всего - любовь к Богу, а Бог - сама истина, то выше всего любовь к истине. Наоборот, конфуцианство жестко связывает истину с реальной, жизненной пользой и как бы отговаривает от постановки отвлеченных, метафизических проблем. Конфуцианство имеет своих героев, и не менее почитаемых, чем герои христианства. Но герои эти, которые шли на смерть во имя своего социального долга, не стали бы «умирать во имя отвлеченных идей» или восставать против их владычества, да их никто за это не стал бы и преследовать. Китай не знал инквизиции, но он не знал и Янов Гусов и Джордано Бруно. В порядке постановки проблемы стоит задуматься: не связаны ли терпимость конфуцианского Китая с конфуцианским безразличием к отвлеченному знанию, а христианская нетерпимость - с идеей ценности истины самой по себе и не способствовало ли второе отношение (несмотря на все ужасы инквизиции) возникновению науки в неизмеримо большей степени, чем первое?

### ***Разное отношение к людям***

Как уже говорилось, христианское учение нельзя назвать гуманистическим. Христианство не мыслит высшей ценностью ни земную жизнь, ни земного, реального человека. Согласно этому учению идеальное состояние человека, пока он на земле и поскольку он на земле, - это состояние аскетической отрешенности от мира. Но недостижимость идеала как бы компенсировалась всегда присутствовавшей в христианстве неопределенностью условий «спасения». Всемиловитый бог простил на кресте раскаявшегося разбойника, с другой стороны, погибнуть может и великий аскет, на минутку возгордившийся. Неформализованность условий «спасения» означала неформализованность или слабую степень формализации жизненных отношений. Поступать надо так, как подсказывает внутреннее чувство, нравственная интуиция. Человек мог в сфере жизненных отношений стремиться к разному и делать разное, если только внутренний голос подсказывал ему, что это угодно богу. Поэтому в христианстве личность была неизмеримо более свободна и менее регламентирована, чем в конфуцианстве.

Конфуцианство ценит прежде всего земную жизнь и требует прежде всего «правильных», упорядоченных отношений к людям. Идеал цзюнь-цзы - идеал вполне земной и в принципе реализуемый идеал человека знания и долга. Но естественно, что реальный идеал и путь к его достижению легче формализовать.

Он и был, как мы уже говорили, подвергнут предельной формализации. Поэтому китаец-конфуцианец в своем поведении был связан по рукам и ногам ритуалом и этикетом. Его поведение не было свободным, хотя несомненно, что его личность была более упорядочена и интегрирована, чем личность христианина-европейца.

### ***Разное отношение к обществу***

Выше уже говорилось о различном отношении религиозных организаций к социальному строю, об их разной социальной политике. Теперь речь пойдет о разном отношении к обществу самих верующих, не включенных в религиозные иерархии, имевшие свои особые социальные интересы.



Христианин, поскольку он христианин, интернализует учение церкви, говорящее о весьма относительной ценности социальной жизни и государственной организации. Это, разумеется, не значит, что церковь не учила повиноваться господам, но она всегда учила, что религия есть нечто более высшее, чем социальный строй<sup>117</sup>. В католической церкви это отношение, естественно, проявлялось ярче, чем в православной. Люди читали Августина, они жили в обстановке бесконечной борьбы пап со светскими государями, и все это не могло не создавать ощущения, что социальный строй не так уж свят. А раз так, то представление о том, что его можно изменить, могло возникнуть у христианина скорее, чем у конфуцианца. Конфуцианец, напротив, с молоком матери впитывал в себя представление, что нет в мире ничего более святого, чем социальный строй средневекового Китая. Конфуцианец не воспитывался безропотным рабом человека (скорее это можно сказать о христианине), но его в такой степени воспитывали рабом строя, что, даже восставая, он всегда восставал во имя строя.

### ***Разное отношение к прошлому и будущему***

Христианство не видит в прошлом ничего особенно хорошего. Хорошее - только во внеисторическом прошлом Адама и Евы. «Спасение» стало возможным в историческое время, через Иисуса Христа, и все надежды (и опасения) устремлены в будущее - ко «Второму пришествию» и «Страшному суду». При этом можно заметить следующее. Время «Второго пришествия» не определено, и в силу этого оно то уходило в непостижимое, в неисторическое будущее, то людей охватывала горячка его ожидания - отыскивались признаки, говорившие, что оно вот-вот наступит. Часто оппозиционные народные движения связывались с идеей близости «Второго пришествия», в которой, таким образом, находил свое выражение протест против эксплуатации.

Если в христианстве наряду с устремленностью к трансцендентному есть некоторая направленность к будущему, к реализации трансцендентного в истории (откуда, на наш взгляд, не так уж далеко до возникшей еще раньше падения христианства идеи общественного прогресса), то конфуцианство в будущем видит в лучшем случае точное повторение прошлого, в худшем - отклонение от него. Идеал - в прошлом, мудрость - в заветах предков. Это создавало общую консервативную ориентацию личности. Человек, воспринявший конфуцианскую идеологию, должен был быть консервативен в неизмеримо большей степени, чем человек, воспитанный в идеологии христианства.

Об этом отношении к обществу, требуемом от христианина его религией и в той или иной степени им интернализуемым, писал К. Маркс. Отвечая проповедникам принципов «христианского государства», он показал, что они находятся в противоречии с собственной религией и не являются настоящими, глубоко верующими христианами: «Разве не христианство первое отделило церковь от государства? Прочтите „О граде божием“ блаженного Августина, изучите отцов церкви и дух христианства, а затем уже придите снова и скажите: что такое „христианское государство“ — церковь или же государство? Разве каждая минута вашей практической жизни не уличает во лжи вашу теорию? Разве вы считаете неправильным обращаться к суду, когда ваши права нарушены? Но ведь апостол говорит, что это неправильно. Подставляете ли вы правую щеку, когда вас ударили в левую, или же, наоборот, возбуждаете судебное дело об оскорблении действием? Но ведь евангелие запрещает это. Разве вы не требуете разумного права в этом мире, разве вы не ропщете против малейшего повышения какого-либо налога, разве вы не выходите из себя по поводу малейшего нарушения личной свободы? Но вам ведь сказано было, что страдания в этой жизни ничто в сравнении с будущим блаженством, что покорность долготерпения и блаженство надежды - главные добродетели» [1, 108-109].

## **Общие выводы относительно социального влияния христианства и конфуцианства**

Отнюдь не претендуя на исчерпывающее объяснение различия исторических судеб Европы и Китая, мы считали необходимым обратить внимание на один из важнейших в этом смысле факторов - на различия конфуцианства и христианства. Эти различия многочисленны и разнообразны, но за всеми ними стоит одно, главенствующее - противоположность между трансцендентным характером христианского учения и земной, социальной направленностью конфуцианства. Отсюда и социально-политические последствия: христианство с его трансцендентной направленностью способствовало укреплению социального строя общества, в котором оно господствовало, в неизмеримо меньшей степени, а творчеству, социальному изменению и прогрессу - в неизмеримо большей степени, чем конфуцианство, прочно связавшее себя с социальным строем средневекового Китая, обожествившее и укрепившее его.

Но, способствуя созданию стабильного общества, самой интегрированной в то время социальной структуры в мире и соответствующей им стабильной личности, конфуцианство тем самым способствовало созданию социальной структуры и личности консервативных, к новациям и творчеству способных в неизмеримо меньшей степени, чем дезинтегрированная европейская социальная структура и во многом неупорядоченная, дезорганизованная и индивидуалистическая личность европейца-христианина. Читатель может заметить, что, говоря о социальном влиянии христианства, мы как бы начали за упокой, а кончили за здравие, и наоборот, говоря о конфуцианстве, начали за здравие, а кончили за упокой. Но мы меньше всего хотели подходить с какой-то предвзятой оценкой. Было бы глубоко неверно утверждать, что конфуцианство «лучше» христианства или наоборот. Более того, идеалы конфуцианства отнюдь не абсолютно чужды европейцам, да и христианская погоня за трансцендентным не полностью чужда китайцу (поскольку в душе он всегда был немного даос и немного буддист). Но различная весомость этих идеалов в одном и другом обществе во многом определила различие социальных судеб Китая и Европы.

## Литература

1. *Маркс К.* Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung». Т. I<sup>118</sup>.
2. *Энгельс Ф.* Бруно Бауэр и первоначальное христианство. Т. 19.
3. *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии. Т. 7.
4. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. Т. 21. д.
5. *Энгельс Ф.* Материалы к «Анти-Дюрингу». Т. 20.
6. *Энгельс Ф.* Письмо Йозефу Блоху в Кенигсберг, от 21 [-22] сентября 1890 г. Т-37-
7. *Энгельс Ф.* Письмо К. Марксу в Лондон, Манчестер около 26 мая 1853 г. Т. 28.
8. *Энгельс Ф.* Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека. Т. 20.
9. *Васильев Л. С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
10. *Каждан А. П.* Фридрих Энгельс как историк раннего христианства// Вопросы философии. 1970. № 11.
11. *Конрад Н. И.* Полибий и Сыма Цянь. «Запад и Восток». М., 1966.
12. *Кроль Ю.Л.* Сыма Цянь - историк. М., 1970.
13. *Фурман Д. Е.* К вопросу о становлении христианства как мировой религии <sup>А</sup>Вопросы философии. 1969. №ю.
14. *Фурман Д. Е.* Некоторые методологические проблемы анализа религиозной надстройки (развитие христианской догматики и социальные интересы) <sup>А</sup>Вестник МГУ (философия). 1968. № 3.
15. *Юнг К.* Психологические типы. М., 1921.
16. «Лунь-юй». «Чжуцзы цзичэн» («Собрание сочинений всех философов»). Т. I. Ч. 1. Пекин, 1956.
17. «Мэн-цзы». «Чжуцзы цзичэн». Т. 1.4, 2. Пекин, 1956.

## **А. Г. Вельский, Д. Е. Фурман Эволюция сикхского коммунализма: религиозно- политические аспекты**

Сикхский коммунализм усиливался по мере демократизации индийского общества и ослабления традиционной религиозности. Его источник-страх сикхов перед «растворением» в гомогенизирующемся индуизме. Отсюда - стремление сикхских коммуналистов создать политические перегородки между сикхами и индусами. Коммунализм -серьезная угроза для современной Индии, но это все же болезнь роста.

Обстоятельства, которые привели к взрыву сикхского коммунализма и кровавым событиям 80-х годов, породили уже огромное количество литературы<sup>119</sup>. Литература эта рассматривает сикхскую проблему с различных позиций. Для большинства индийских авторов, пишущих о Пенджабе, самый важный аспект - конкретно-политический. Основные вопросы - кто виноват, кто, когда и какие допустил ошибки и просчеты. Например: могла ли Индира Ганди заключить соглашение с сикхской партией Акали дал, следовало ли вводить войска в Золотой храм, можно ли было выполнить соглашение Раджива Ганди и Лонговала и т. д., а самое главное - что необходимо делать сейчас, как остановить волну терроризма, усилить ли вооруженную борьбу, попытаться изолировать террористов или вступить с ними в переговоры? Другие авторы подходят к проблеме более теоретически, пытаются увидеть в пенджабском кризисе проявление общих проблем, ярче «высвечивающихся» через этот кризис, например, проблем диспропорциональности развития разных регионов Индии, взаимоотношений центра и штатов, этнических конфликтов, борьбы сельской и городской буржуазии и т. п.

Цель данной статьи - анализ религиозно-политического аспекта пенджабского конфликта. Этот аспект, на наш взгляд, является важнейшим. Дело в том, что какую бы роль ни играли в этом конфликте различные групповые интересы - региональные, социальные, этнические и другие, для его участников этот конфликт - конфликт прежде всего религиозных общин - сикхов (или части сикхов) с индусами и «индуистским», во всяком случае, не сикхским, центральным правительством. Религиозный аспект как бы включает в себя все прочие. И основная проблема, на наш взгляд, может быть сформулирована следующим образом: почему именно религиозное «измерение» выходит в Пенджабе на первый план, почему то, что происходит в Пенджабе, это все же не конфликт разных групп буржуазии, различных этносов или каст, а именно конфликт религиозных общин?

В чем причина обострения сикхско-индусского религиозно-общинного противостояния?

Ответить на этот вопрос не так просто. На основании европейского опыта мы привыкли к тому, что религиозная вражда характерна для Средних веков и затухает по мере приближения к нашему времени, когда мы склонны видеть в ней лишь «пережитки» Средневековья.

<sup>119</sup> См.: Вельский А. Г. Сикхский сепаратизм: история возникновения, социально-экономические корни и политическая эволюция. М., 1987; Он же. Сикхский экстремизм: идеологические концепции и террористская практика. М., 1987; Ключев Б. И. Община сикхов (70-е годы). Религия и общественная жизнь в Индии. М., 1983; Семенова Н. И. История сикхского движения в Индии. М., 1963; Ашрафян К. З. Современные сикхские националистические течения в Пенджабе. Народы Агав и Африки. 1984. №д. С. 20-28. Многочисленные индийские публикации, связанные с пенджабским кризисом, см.: The Punjab Crisis. Challenge and Response. Dehli, 1985; Punjab. The Fatal Miscalculation. Dehli, 1985; Chopra V. D., Mishra R. K., Singh N. Agony of Punjab. Dehli, 1984; Kumar R., Sharma M., Sood A., Handa A. Punjab Crisis. Context and Trends. Chandigarh,

Между тем сикхско-индусский конфликт отнюдь не пережиток и не рецидив Средневековья, ибо ничего подобного в Средние века не было. Сикхи не только всегда мирно жили с индусами (постоянно воюя при этом с мусульманскими правителями), но и вообще между ними не было четкой границы.

Сикхско-индусский конфликт - явление нового времени. Его зарождение относится к 70-м годам XIX века, и с тех пор тенденция к сикхско-индусскому общинному противостоянию, осложнившаяся общей борьбой с англичанами, а затем разделом Индии, росла, приводя к современным кровавым событиям. История Индии на первый взгляд движется в направлении как бы обратном европейскому. В Европе кровавый конфликт в XVI веке между протестантами и католиками (протестантизм и сикхизм возникли одновременно) затихает к XVIII веку и в основном (кроме особой ситуации в Ольстере) становится в XIX-XX веках далекой историей. В Индии при возникновении сикхизма никаких войн с индусами нет, в XIX веке конфликт зарождается, в XX веке принимает кровавые формы. В Европе Варфоломеева ночь - в начале истории протестантско-католических взаимоотношений, история идет как бы от нее. В Индии страшный погром сикхов, во время которого только в Дели погибло 2500 человек, происходит в 1984 году, история идет к нему. Чем же можно объяснить эту, казалось бы, принципиально разную логику развития европейских и индийских религиозных конфликтов? Для ответа на данный вопрос необходимо проследить, как изменялись сикхско-индусские отношения в связи с общими процессами религиозной и социальной эволюции индийского общества. Но прежде всего следует уяснить, почему в Средние века, до конца XIX века, сикхско-индусского конфликта вообще не было.

\* \* \*

Практическое отсутствие в древней и средневековой Индии религиозной, доктринальной нетерпимости связано с особенностями религиозной мысли и социальной организации индуизма. В отличие от христианства индуизм не знает дихотомии спасения и гибели. В зависимости от того, как человек прожил жизнь, он может вновь родиться как животное, как человек низшей касты, как человек высшей касты, как полубог и бог - диапазон обширен, и только немногие могут достичь *мокиши* («освобождения») и выйти из *сансары* (круга рождений и смертей). «Освобождение» - высшая доступная человеку цель, но это ни в коей мере не общеобязательное требование, и, соответственно, знание пути к нему - ни в коей мере не общеобязательное знание. Поэтому индуистская мысль так же тяготеет к эзотерике, как христианская - к проповеди. Отсюда и специфическая терпимость старого индуизма - терпимость, связанная не с сомнением в собственной догме, как европейская терпимость нового времени, рост которой неотделим от процессов секуляризации, а с представлением о необязательности знания высшей истины, которая большинству недоступна, не нужна (хорошее следующее рождение - вполне достаточная перспектива), даже вредна (ибо, превратно поняв ее, оно может отказаться от выполнения своего долга и, стремясь к высшей цели, не достичь и той, которая доступна).

Такая иерархическая организация индуистской мысли соответствует кастовой иерархической организации индуистского общества, где статус высшей касты со специфически сакральными функциями брахманов определяется тем, что они - брахманы от рождения и только они могут выполнять важнейшие обряды. Брахманы не организованы в единую иерархию церковного типа и не стремятся обратить кого-либо «в свою веру», ибо статус их гарантирован. Мировоззренческая терпимость и крайняя ригидность кастового порядка, а также нетерпимость к его нарушениям находятся в индуизме в неразрывной функцио-

нальной связи. Как писал известный индийский социолог М. Шринивас, «кастовая система создавала институциональный базис толерантности»<sup>120</sup>.

Индуизм и его кастовая социальная организация постоянно порождали движения религиозно-социального протеста, но крайняя прочность основ индуистского мировоззрения и вошедшей в плоть и кровь индусов кастовой системы проявлялась в том, что протест этот всегда был «половинчатым» и порожденные им «секты» в конце концов находили свое место в индуистском религиозном плюрализме. Изначальный сикхизм - одно из таких «половинчатых» движений протеста. Он возникает в начале XVI века как учение о едином Боге, противостоящее и исламу, и индуизму и раскрывающее единую истинную сущность и того и другого. Но если его граница с исламом была всегда ясна и определена (непризнание Мухаммеда пророком), то граница с индуизмом ясна значительно менее - и в силу вообще отсутствия в индуизме строгих идейных границ, и в силу реальной близости сикхизма к основному мировоззренческому комплексу индуизма. Его религиозная система как бы стремится вырваться из рамок индуизма, но ей это не удается.

Так, сикхизм вроде бы религия единобожия, запрещающая молиться кому-либо, кроме единого Бога. Но этот Бог - не Бог монотеистических религий, создатель мира и человека. Мир в сикхизме - вечен, как и в индуизме, это эманация Бога, периодически возникающая и исчезающая, и личный Бог сикхизма - это тоже форма, проявление безличного абсолюта. Многобожие отрицается, но в Грантх Сахиб - священном писании сикхов - Бог может именоваться различными именами божеств индуистской мифологии (Хари, Рама и др.), а в различных аспектах своей деятельности он именуется как Брахма, Вишну, Шива. Сикхизм провозглашает свой путь к «освобождению», открытый для всех, но, сохраняя учение о карме и сан саре, он не утверждает гибельности всех прочих путей. Напротив, сикхизм всегда противопоставлял свою широту мусульманской нетерпимости, и в Грантх Сахиб входят наряду с гимнами сикхских гуру и гимны мусульманских и индуистских святых. Сикхизм резко протестует против кастового деления, не признает его сакрального значения и создает ритуалы совместных трапез, призванных преодолеть кастовые перегородки. Но касты настолько мощный социальный институт, что в Индии ему фактически были вынуждены подчиняться не только возникшие в лоне индуизма секты, но и мусульманство, христианство и иудаизм. Сакрально отрицая и преодолевая кастовые деления, сикхизм не мог преодолеть их на деле, и, выходя из храма после богослужения или совместной трапезы, сикхи не переносили сакрального смешения каст в «мирскую» сферу. Одно дело - радоваться, что путь к освобождению открыт всем, и совсем другое - отдать свою дочь замуж за представителя низшей касты. Как и другие индуистские «секты», сикхизм «наложился» на кастовое деление, захватив часть относительно «низких» пенджабских каст, прежде всего джатов, причем *кхатри* - каста, к которой принадлежали гуру, - пользовалась у остальных сикхов особым уважением<sup>121</sup>.

Своеобразные черты сикхизма - отрицание им пользы аскезы, выдвижение идеала трудовой жизни домохозяина, зарабатывающего своим трудом на пропитание и делящегося своим имуществом с другими, и т. д. - все же, очевидно, не дают оснований резко выделять его из совокупности индуистских сект, и вряд ли отличия сикхов, например, от последователей Чайтаньи больше, чем последователей Чайтаньи от последователей Басавы. Но у сик-

<sup>120</sup> Srinivas M. N. Social Change in Modern India. Bombay- Dehli, 1966. P. 75.

<sup>121</sup> Крупнейший исследователь индуизма Л. Дюмон пишет: «Вполне оправдано рассматривать секты как небрахманские образования. И все же если извне отношение между ними и индуизмом кажется отношением „или-или“, изнутри секты, для ее рядовых членов, она предстает как религия индивида, наложенная на общую религию, даже если последняя, брахманизм, релятивизируется до такой степени, что рассматривается просто как порядок или беспорядок повседневного

хизма было одно важное организационное отличие: подвергаясь преследованиям мусульманских правителей, он приобрел специфические черты воинственной секты, руководители которой (гуру) сосредоточивали в своих руках власть и религиозную, и светскую (впоследствии сикхские коммуналисты будут опираться в своей политической борьбе на эту традицию, выдвигая тезис о неотделимости религии от политики, религиозной власти от светской). Передача власти от гуру к гуру, как это часто бывает в подобных сектах, почти всегда сопровождалась внутренней борьбой и отколом от основного направления сикхизма ряда периферийных секточек. С последним, десятым, сикхским гуру Говиндом связана важнейшая религиозная реформа - отказ от самого института гуру. Священное писание сикхов само становится как бы гуру и религиозная власть передается сикхской общине. Говинд также создает *халсу* (сообщество) преданных и готовых умереть за свою веру и общину сикхов. Вступление в халсу сопровождалось церемонией, в какой-то мере аналогичной крещению, и члены халсы должны были выделяться внешними признаками - они не стригли волосы, носили гребни, саблю, браслет, прибавляли к своим именам слово «сингх» («лев»), не должны были пить, курить и употреблять наркотики, а также совершать какие-либо не сикхские религиозные обряды. Но даже выделение халсы не означало резкого отделения сикхизма от индуизма. Халса - скорее «орден», «войско», чем секта, вступление в нее - сознательный, добровольный акт, и совершенно необязательно, чтобы сын *кешдхари* (не стригущего волосы члена халсы) тоже стал кешдхари. Кешдхари и *сахаджд-хари* (бритые сикхи) могли быть в одной семье, и сахаджд-хари могли поклоняться индуистским богам, как и индусы могли почитать реликвии сикхских гуру (они могли почитать и гробницы мусульманских святых). Грани здесь были очень неопределенны, и вопрос о том, является ли сикхизм ответвлением индуизма или самостоятельной религией, не вставал. Этот вопрос связан с иными, не средневеково-индийскими, классификациями. Для средневекового сознания он был бы не только «чисто теоретическим», но и просто непонятным. Практическую и жизненную значимость этот вопрос приобретает лишь в Британской Индии с 70-х годов XIX века.

После завоевания Пенджаба английскими войсками (1849 год), когда воинственность халсы в основном утратила свой смысл (хотя англичане после восстания 1857 года предпочитали набирать в армию из халсы, чем в какой-то мере укрепили ее ряды), грани между сикхизмом и индуизмом становятся все более расплывчатыми. Число членов халсы постепенно уменьшается, а сахаджд-хари становятся все более похожими на обычных индусов. Рассказывая об этом процессе, видный английский историк религии Ч. Элиот пишет: «Как это происходило с приходящим в упадок буддизмом, ненавязчивое давление индуистских верований постепенно сглаживало различия» (сикхизма и индуизма.-А. В., Д. Ф.)<sup>122</sup>.

Но одновременно подспудно происходят процессы, которые впоследствии привели к сикхскому возрождению. Английское завоевание, постепенное введение новых, европейски-буржуазных правовых порядков и зарождение буржуазных отношений расшатывают кастовую иерархию, а новые знания и идеи ослабляют традиционную религию, неразрывно связанную с кастовой системой. В этой ситуации низшие касты все менее склонны принимать свое положение как должное, что проявлялось, в частности, в бурном распространении среди пенджабских «неприкасаемых» - и сикхов, и индусов - христианства<sup>123</sup>, а также сектантского мусульманского движения Ахмадия (впоследствии в их среде возникает попытка создать собственную религию Ади дхарм)<sup>124</sup>. Этот отход «неприкасаемых» ставит и сикхизм,

<sup>122</sup> Eliot Ch. Hinduism and Buddhism. An Historical Sketch. V 01. 2. L., 1957. P. 272.

<sup>123</sup> Число христиан в Пенджабе увеличилось с 1881 по 1921 год с 3,7 тысячи до 316 тысяч. См.: Kapur R. Sikh Separatism. The Politics of Faith. L., 1987. P. 6.

<sup>124</sup> См.: Juergensmeyer M. Religion as Social Vision (The Movement against Untouchability in 20th Century Punjab). L., 1987.

и индуизм перед дилеммой: или терять и дальше социальные низы общины, или пойти по пути реформы. Практически одновременно в Пенджабе возникают два реформационных движения - индуистское и сикхское.

В 1875 году Даянанда Сарасвати основывает организацию Арья самадж, цель которой - возвращение к истинному ведическому индуизму, не знавшему якобы кастовых различий. Арья самадж была организацией нового типа, занимающейся активной проповеднической деятельностью и введшей церемонию *шуддхи*, возвращающую в лоно индуизма отпавших от него (в том числе и мусульман, «отпавших» сотни лет назад) и делающую «дважды рожденными» «неприкасаемых». Американский исследователь К. Джоунс пишет про Арья самадж: «Стремление положить конец кастовым различиям, обряд шуддхи и защита общины были связаны друг с другом и взаимно укрепляли друг друга»<sup>125</sup>.

Те же причины - ослабление кастовой системы и опасность потерять низы сикхской общины - вызывают сходные реформационные процессы в сикхизме. При этом здесь процесс реформации шел неизмеримо легче, ибо первоначальный сикхизм действительно антикастовый и халса теоретически не знает каст. Не нужно было харизматической личности, создающей под видом возвращения к праосновам фактически новое религиозное учение. Достаточно было провозгласить возвращение к чистому сикхизму, сикхизму гуру Говинда и халсы, что и делают возникающие с 1873 года сикхские *сабхи* - организации, цель которых - пропаганда и защита «истинного сикхизма». В сабхах представители старой сикхской аристократии постепенно вытесняются новой, интеллигентской и буржуазной, элитой.

И Арья самадж, и сикхские реформисты добиваются значительных успехов, ослабив и даже приостановив отход «неприкасаемых». Но если традиционный сикхизм и традиционный индуизм не соперничали, то реформированный индуизм Арья самадж и возрождающийся и реформирующийся сикхизм вступают в конкурентную борьбу. Переломный момент наступил в 1896 году, когда в Лахоре арьясамаджисты «обратили» в индуизм 200 сикхских «неприкасаемых». С этого времени в сикхизме усиливается тенденция не только к возрождению учения гуру, но и к размежеванию с индуизмом. «Мы - не хинду» - так назывался один из многочисленных памфлетов, издававшихся сикхскими сабхами в начале XX века.

И именно процесс демократизации, начавшееся расшатывание традиционного кастового строя, подъем низов и ослабление традиционных религиозных верований привели к тому, что религиозоведческий вопрос, является ли сикхизм частью индуистского целого или самостоятельной религией, стал вопросом реальной жизни и политики. Для арьясамаджистов сикхизм - одно из многих проявлений искажения индуизма, извращения его ведических основ. Но арьясамаджизм - раннее и крайнее проявление общеиндуистских тенденций к гомогенизации - ослаблению кастовых и сектантских перегородок и складыванию «общеиндуистского самосознания». Это «общеиндуистское самосознание» видит в сикхизме одну из форм индуизма, специфические черты которой, как и других его форм, постепенно утрачивают для него свою значимость по сравнению с общеиндуистскими чертами, с тем, что отличает индуизм от неиндуизма. Но именно поэтому стремление сикхов утвердить себя как особую религию, отделиться от индуизма, «уклониться от его объятий» вызывает у многих индусов недоумение, а у индуистских коммуналистов, у разного рода общеиндуистских организаций - озлобление<sup>126</sup>. Но и само стремление сикхов (среди которых также идут процессы демократизации и гомогенизации) «отгородиться» связано с этими же процессами. Во-первых, ослабление среди них кастовых перегородок и гомогенизация создают

<sup>125</sup> Jones K. The Arya Samaj in British India (1875-1947). Religion in Modern India. Dehli, 1981, P. 42.

<sup>126</sup> Для того чтобы лучше представить отношение индусских коммуналистов к сикхизму, приведем цитату из речи видного деятеля Джан сангх Н. Чатерджи: «Я смотрю на сикхскую общину только как на часть великой общины индусов.

Это - интегральная часть нашей индусской общины, и ничто иное... И мы рассматриваем великих гуру не как сикхских



возможность усиления общесикхского самосознания. Во-вторых, гомогенизация индуизма означает для сикхизма растущую угрозу «растворения в индуистском плавильном котле». И именно потому, что реальная религиозно-идейная граница неясна и сомнительна, возникшее стремление не поддаться, сохраниться как самостоятельная религиозная община принимает форму борьбы за создание все новых и новых институциональных границ, своего рода стены вокруг сикхизма. Так процессы модернизации и демократизации в индийском обществе делают возможным сикхско-индуистское противостояние, немыслимое в условиях крайнего плюрализма традиционного индийского общества. При этом процессы в индуизме и в сикхизме взаимно влияют друг на друга - чем активнее стремление сикхов обособиться, тем сильнее противодействие этому со стороны индуистского коммунизма и тем более усиливается религиозное самосознание индусов («мы- индусы»), тем сильнее стремление сикхов к обособлению. Попытаемся проследить, как развивались и углублялись эти процессы.

\* \* \*

Движения за демократизацию и единство сикхизма с одной стороны и за его «размежевание» с индуизмом - с другой не только параллельно развиваются, но и практически представляют собой единое целое. Это движение идет от сикхов кешдхари, членов халсы, т. е. той части сикхской общины, которая наиболее обособлена и в которой наиболее сильны традиции равенства. Среди кешдхари в начале XX века исчезают отдельные группы, связанные с особым почитанием какого-либо одного из десяти сикхских гуру, они сплавиваются и гомогенизируются. Усиливается борьба за обращение в сикхизм «неприкасаемых» и с 1911 по 1921 год число сикхов из неприкасаемых в Пенджабе возросло на 34 тыс., в то время как число индусов-«неприкасаемых» уменьшилось на 81 тыс.<sup>127</sup> Одновременно кешдхари все более активно утверждают, что только они являются истинными сикхами, и начинают требовать для себя права контроля над всеми гурдварами (сикхскими храмами).

В борьбе за гурдвары соединились все отдельные направления борьбы сикхских реформаторов. Управление гурдварами сосредоточилось еще в XVIII веке (во время преследований мусульманскими правителями халсы) в руках махантов (управителей), принадлежавших к сикхам-сахаджд-хари. Эти маханты передавали свою должность по наследству, и после английского завоевания Пенджаба земли гурдвар часто записывались в земельные регистры как собственность махантов, которые как хотели распоряжались и доходами с этих земель, и пожертвованиями верующих сикхов.

При этом маханты представляли собой наиболее индуизированную часть сикхов, и под их управлением гурдвары начинали все больше напоминать обычные индуистские храмы - там устанавливались изображения индуистских богов, в пределы гурдвар не допускали «неприкасаемых». Кроме того, маханты, как и многие другие представители феодальной верхушки, занимали ультралояльную позицию по отношению к англичанам, которые их поддерживали. В 1919 г. махант Золотого храма даже торжественно вручил саблю - символ халсы - виновнику амритсарской бойни генералу Дайеру.

Таким образом, борьба за контроль халсы над гурдварами сразу же приобрела много аспектов и значений. Поскольку это борьба с лоялистской по отношению к англичанам и поддерживаемой англичанами группировкой и поскольку Акали дал - сикхская партия, возникшая в ходе борьбы за гурдвары, - принимала активное участие в общеиндийском освободительном движении, борьба за гурдвары вошла составной частью в борьбу с колонизаторами. Ее поддерживали ИНК и Ганди.

Борьба за гурдвары - это еще и борьба с коррупцией махантов, борьба против «обмирщения», за религиозное возрождение. Но не просто за религиозность и порядок, против «обмирщения» и коррупции, а за «чистый» сикхизм против сикхизма индуизированного, который воплощали маханты, против индуистских «идолов» в гурдварах.

Еще один важный аспект борьбы за гурдвары - борьба за единую и демократически организованную сикхскую общину. Акалисты в первую очередь (вокруг этого чаще всего и концентрировались конфликты с махантами) требуют допуска в гурдвары «неприкасаемых». И организация, которой они, опираясь на традицию власти, переданной гуру Говиндом халсе, хотят передать управление гурдварами, - это комитет, выбранный демократическим путем всеми кешдхари (при зарезервировании определенной квоты мест для «неприкасаемых»).

Борьба за гурдвары, которую Акали дал вела в основном ненасильственными методами, но в лучших традициях сикхской воинственности и героического самопожертвования, завершилась полной победой в 1925 году, когда законодательное собрание Пенджаба приняло Закон об управлении гурдварами, по которому власть над сикхскими храмами передавалась Комитету по управлению гурдварами (Широмани гурдвара прабандхак комити), избираемому всеми взрослыми сикхами. При этом желающий участвовать в выборах в этот уникальный по своему демократизму религиозный институт должен был произнести следующее заявление: «Я торжественно заявляю, что я - сикх, верю в гуру Грантх Сахиб и в десять гуру и не принадлежу к какой-либо иной религии»<sup>128</sup>.

Борьба акалистов за гурдвары велась при активном сопротивлении индусских коммуналистских организаций, но при поддержке ИНК, стремившегося сплотить всех индийцев вне зависимости от их принадлежности к той или иной религии. Однако в другой сфере движение сикхских реформаторов вступило в резкое противоречие с политикой ИНК. Реформаторы выступали за отдельные религиозные электораты и за свой, сикхский электорат в Пенджабе. В 1918 году в соответствии с реформами Монтегю-Челмсфорда сикхи получили такой электорат и зарезервированные места (правда, не 30 %, как они требовали, а 15 — в соответствии с их реальным удельным весом в населении Пенджаба). И хотя формально они не добились того, чтобы в сикхском электорате могли быть представлены только члены халсы, фактически никто из сикхов-сахаджд-хари в него не записывается.

Таким образом, в 20-е годы сикхские реформаторы достигли очень многого. Из аморфной и пестрой массы сикхов возникла относительно однородная и единая «церковь», с четкими границами, создававшимися Комитетом по управлению гурдварами и его электоральной системой. Этот комитет объединял кешдхари всех каст, причем все большую роль в нем начинали играть составляющие большинство сикхов представители земледельческой касты джатов. (Окончательная ликвидация преобладающей роли кхатри относится к 60-м годам, периоду перехода лидерства в сикхской общине от Тара Сингха к Фатех Сингху.) При этом чисто религиозно-организационная граница между сикхизмом и индуизмом дополнилась границей политической - сикхским электоратом по выборам в законодательное собрание Пенджаба.

\* \* \*

В период до достижения Индией независимости (1947 год) тенденция к сикхско-индуистскому общинному противостоянию не могла проявиться достаточно отчетливо, ибо она осложнялась борьбой с англичанами и развертывающимся индусско-мусульманским конфликтом. Акалисты, как и ИНК, стремились к независимости от англичан, но они хотели

такого независимого государственного устройства, при котором сикхи сохранили бы свой электорат с максимальной квотой гарантированных мест в законодательных органах. Требования увеличения этой квоты в пенджабской легислатуре сверх пределов, обусловленных удельным весом сикхов в населении Пенджаба, проходят через всю историю политической деятельности Акали дал в 20-40-е годы. Акалисты стремились максимально использовать индуско-мусульманский конфликт и выступить в роли меньшинства, перед которым заискивали бы и пытались перетянуть его на свою сторону две основные соперничающие религиозные общины. Все более реальная перспектива раздела Индии пугала их, ибо раздел означал потерю этого «буферного» положения и превращение их в незначительное меньшинство, противостоящее компактному большинству.

В 1942 году, во время миссии Стаффорда Криппса, когда англичане впервые пошли навстречу требованию лидеров Мусульманской лиги о создании Пакистана, допустив возможность того, чтобы отдельные провинции не вошли в Индийский союз, Акали дал выдвигает план передачи Пакистану мусульманских районов Пенджаба и создания из районов со смешанным населением независимого Пенджаба - Азад Пенджаб, где сикхи все равно составляли бы меньшинство, но меньшинство значительное, которое было бы способно играть роль буфера между двумя общинами.

В 1944 году, когда перспектива раздела становится еще более реальной, Акали дал впервые выдвигает требование создания независимого сикхского государства - Сикхистана, или Халистана (страны «чистых»), В 1946 году эта партия принимает следующую резолюцию: «Поскольку единство сикхов находится под угрозой из-за постоянных требований мусульман создать Пакистан, с одной стороны, и опасности абсорбции индуистами - с другой, Широмани Акали дал призывает в интересах сохранения и защиты религиозных, культурных и экономических прав сикхской нации создать сикхское государство»<sup>129</sup>. (Здесь следует обратить особое внимание на появление нового термина «сикхская нация».)

Однако план создания сикхского государства в 40-е гг. не был серьезным, скорее, это было «эпатирующим» средством полемики и своего рода приемом в общинном торге. Создание Халистана представлялось абсолютно нереальным хотя бы потому, что в Пенджабе не было ни одного дистрикта, в котором сикхское население составляло бы большинство. Когда же дело дошло до раздела, сикхи безоговорочно выбирали не Пакистан - государство, созданное по конфессиональному признаку, государство мусульман (вся история сикхов до английского завоевания - это история кровавой борьбы с мусульманскими правителями), а Индию, во главе которой встала секулярная партия, объединяющая всех индийцев, и с большинством которой - индусами - у сикхов нет традиции кровавой вражды. Из западного Пенджаба, отходящего к Пакистану, на восток устремляется лавина сикхских беженцев.

\* \* \*

В независимой Индии политическое положение сикхов претерпевает значительные изменения. Исчезает одна политическая «перегородка» - отдельный сикхский электорат и зарезервированные места в пенджабской легислатуре. Но вместе с тем в результате раздела Пенджаба и бегства в Индию большинства сикхов из Пакистана в новом, «урезанном» Пенджабе сикхи составляют уже значительное меньшинство (в 1941 году в Пенджабе 26 % — индусы и 13 % - сикхи, в 1951 году 61 % - индусы и 35 % - сикхи). Однако, хотя ситуация становится новой, стратегия Акали дал остается прежней - создание дополнительно к религиозным политическим «перегородкам». Только теперь эта борьба уже не может принять форму борьбы за особый электорат - в новой Индии решительно отвергаются религиозные

электораты, так как считается, что введение англичанами особого мусульманского электората явилось началом пути, завершившегося созданием Пакистана. Борьба за политическое выделение сикхизма принимает новую форму борьбы за панджабиязычный штат.

Языковая ситуация в Индии всегда была такой же сложной и неопределенной, как и религиозная. Для подавляющего большинства сикхов родной язык - панджаби, но границы различных диалектов разговорных панджаби, хинди и урду - нечетки. Как писал М. Н. Шри-ниवास, «отсутствие в Индостане реальных границ приводило к тому, что каждый местный диалект был переходной формой между соседними диалектами»<sup>130</sup>.

Становление из массы североиндийских наречий и диалектов этих трех языков - процесс, параллельный процессу религиозного «размежевания» мусульман, сикхов и индуистов. С самого начала сикхского религиозного возрождения сикхские деятели ставят своей задачей утверждение языка панджаби (причем обязательно на алфавите гурмукхи, созданном сикхами, на котором записан Грантх Сахиб, а не на деванагари, алфавите хинди) как особого языка сикхов. Язык и алфавит становятся, таким образом, дополнительным фактором обособления сикхов. В независимой Индии лозунг борьбы за панджабиязычный штат оказывается политически очень важным. Он безупречен с точки зрения основных принципов и ценностей политической жизни новой Индии. Это лозунг не религиозно-общинный, он выглядит секуляристским, соответствует провозглашенному правительством Дж. Неру курсу на создание языковых штатов, и стремление сикхов к обособлению может как бы «прятаться» за ним. Но прятаться лишь в определенных ситуациях, когда акалистов обвиняют в коммунализме и сепаратизме, а вообще-то акалисты и не скрывали, что под Пенджаби суба подразумевается «сикхский штат», не скрывали и то, для чего им необходим этот штат, - чтобы предотвратить все усиливающуюся по мере секуляризационных процессов угрозу растворения сикхизма в «индуистском море».

Лидер акалистов Тара Сингх уже в 1948 году заявил: «Мы хотим иметь провинцию, где бы мы могли сберечь нашу культуру и традиции»<sup>131</sup>. В 1961 году он высказывался вполне определенно: «Сикхи с их особыми чертами могут сохраниться как отдельная община, только если у них будет власть и они смогут оказывать покровительство сохранению этих отличий»<sup>132</sup>. В этой ситуации естественно, что лозунг панджабиязычного штата порождает ряд ответных реакций, также способствующих обособлению сикхов.

Прежде всего это - реакция со стороны пенджабских индусов, коммуналистские общиндуистские организации которых превращают хинди и деванагари в такие же свои символы, какими для сикхских коммуналистов являются панджаби и гурмукхи. Здесь действует тот же механизм взаимодействия двух коммунализмов, взаимно активизирующих и усиливающих друг друга, который начал действовать еще в конце XIX века. Только в этот период и сикхский, и индуистский коммунизм прикрываются внешне секулярными лозунгами. Ведь грани между хинди и панджаби действительно нечетки, и выбор хинди - не просто «коммуналистский» выбор. Это выбор подключения к общиндуистскому культурному потоку, отказ от той относительной изоляции, которую несут с собой панджаби и гурмукхи. В результате активной агитации индуистских организаций во время переписей 1951 и 1961 годов большая часть пенджабских индусов назвала своим родным языком хинди. Таким образом, языковая граница вокруг сикхизма проводится одновременно с обеих сторон - и сикхскими, и индуистскими коммуналистами (открытыми и скрытыми).

Кроме того, пенджабские индусы выступили против нового раздела Пенджаба, а правительство Индийского национального конгресса медлило с созданием панджабиязычного

<sup>130</sup> Srinivas M. N. Castes in Modern India. Bombay - New York, 1964. P. 99.

<sup>131</sup> Kapur R. Op. cit. P. 210.

<sup>132</sup> Ibid. P. 212.

штата, ибо, во-первых, естественно, опасалось возникновения штата, тем более пограничного, где у власти находилось бы религиозное меньшинство, сепаратистские тенденции которого уже проявлялись; во-вторых, боялось реакции пенджабских индусов, которые могли перейти от ИНК к фактически индуистской коммуналистской партии Джан сангх. Возникает благоприятная для разжигания (и самовозгорания) сикхских религиозно-общинных страстей ситуация: всем дают языковые штаты, а панджаби - не дают. Следовательно, происходит дискриминация сикхов. Акали дал организует грандиозную агитационную кампанию по образцу кампании по борьбе за руководство гурдварами в 20-х годах. Лидеры акалистов Тара Сингх и Фатех Сингх проводят публичные посты, грозя продолжать их до смерти, а Фатех Сингх даже готовится к самосожжению. Наконец Акали дал побеждает. В 1966 году Пенджаб делится на два штата (Пенджаб и Хариана) и создается «малый» Пенджаб - панджабиязычный штат, где сикхи впервые составляют большинство населения. Начинается новый этап в политической истории сикхизма.

\* \* \*

Создание своего штата не внесло успокоения. Более того, начинается цепь событий, ведущих к разгулу террора в 80-х годах

Сикхский коммунизм не ослабевает, а усиливается, недовольство сикхов, ощущение ими угрозы их религии растут. На первый взгляд, такие настроения кажутся беспочвенными, ибо говорить о какой-либо дискриминации сикхов в Индии, когда представитель этого крошечного меньшинства (2 % населения) очень религиозный Заил Сингх является президентом страны, когда 22 % офицеров индийской армии - сикхи и в 60-70-е годы доходы пенджабских крестьян благодаря «зеленой» революции возросли во много раз, безусловно, нельзя. И все же опасения сикхов имеют определенные основания.

На наш взгляд, нельзя понять этих опасений, если не учитывать, что процесс секуляризации продолжается. Этот процесс затмевает религиозно-общинная борьба, но без его учета трудно понять и саму борьбу. Индийский исследователь Раджив Кумар пишет: «Сикхские лидеры видели, что с приходом промышленного века и связанным с ним упадком значения религиозных ценностей религиозная неортодоксальность среди сикхов в форме несоблюдения символов халсы усиливается»<sup>133</sup>. Этот процесс охватывает, естественно, прежде всего более образованных и более молодых людей. Гобиндер Сингх, автор социологического исследования о Комитете по управлению гурдварами, отмечает: «За исключением небольшого числа профессионалов в основном бросается в глаза отсутствие в комитете высокообразованных людей... Акали дал - не интеллигентская партия, и, возможно, справедливы утверждения, что лидеры Акали дал скептически относятся к интеллигенции, которая, как они думают, предпочитает свободу совести партийной дисциплине»<sup>134</sup>. Относительно сикхской молодежи интересный материал дает опрос, проведенный в крупнейших городах Индии после взятия индийской армией Золотого храма в июне 1984 г. Несмотря на то что сикхские террористы и участники кампаний неповиновения, естественно, были не стариками, в целом сикхская молодежь оказалась настроенной значительно мягче, чем старшее поколение. Полностью осудили правительство 56 % старых и только 41 % молодых сикхов, за сотрудничество с правительством высказались 54 % молодых и 41 % старых, за активный протест — 7 % молодых и 12 % старых<sup>135</sup>. Даже среди сикхской общинной элиты - членов Комитета по управлению гурдварами - заметен упадок религиозности. «Члены комитета, -

<sup>133</sup> Ibid. P. 209.

<sup>134</sup> Singh G. Religion and Politics in Punjab. Delhi, 1986. P. 158-159.

<sup>135</sup> The Punjab Crisis: Challenge and Response. P. 285-294.

пишет Гобиндер Сингх, - значительно более ориентированы в политической, чем в религиозной сфере... Религиозность не рассматривается в целом сикхской элитой, контролирующей дела своей общины, как основная ценность. Скорее она рассматривается как нечто функционально подчиненное политике»<sup>136</sup>.

Секуляризационные процессы, невидимые на первый взгляд, подтачивают сикхизм и облегчают его растворение в индуистском «море». В этой ситуации любые, даже малейшие проявления отхода от сикхских правил - курение тайком, подравнивание бород для красоты, просмотр разбогатевшими пенджабскими джатами в домашней обстановке видеокассет с порнографическими фильмами и прочее - воспринимаются как зловещие признаки начала конца. Ответ на эти процессы один: возбуждать потухающее религиозное чувство различными нерелигиозными «допингами» и по мере подъема волн секуляризационных процессов возводить вокруг сикхизма все более высокую дамбу. Границы нового штата, как очень скоро стало очевидно, роль такой дамбы сыграть не могут. Во-первых, часть сикхов в Пенджабе, прежде всего из «неприкасаемых» каст, боящиеся господства джатов, голосуют не за Акали дал, а за коммунистов и ИНК. В результате акалисты не имеют возможности получить большинство голосов и вынуждены или создавать правительство в коалиции с несикхскими партиями (даже с Джан сангх), или пассивно наблюдать за тем, как в штате, созданном благодаря их борьбе, правит ИНК. Во-вторых, из-за расслоения джатского крестьянства и слабой индустриализации Пенджаба усиливаются отъезд сикхов из Пенджаба и, наоборот, миграция в Пенджаб большого числа наемных сельскохозяйственных рабочих - бедняков-индусов из других штатов. Таким образом, доля сикхов в населении Пенджаба постепенно падает: в 1971 году она составляла 60% населения, в 1981—52 %<sup>137</sup>.

Что могут сделать в этой ситуации Акали дал и вообще сикхские коммуналисты? Чтобы сплотить общину, приостановить процессы разложения и «растворения» сикхов, они должны создавать ситуацию кризиса, когда отказ от символов халсы и сикхских религиозных табу означал бы предательство своих братьев. И это же единственный для Акали дал способ «прорваться» к власти, ибо лишь в ситуации общинного кризиса чувство «мы - сикхи» может перевесить у колеблющихся членов сикхской общины все прочие соображения. Но для того, чтобы создать ситуацию кризиса, надо постоянно чего-то требовать. Тем более что основание для этого есть. После второго раздела Пенджаба между Пенджабом и Харианой осталось много нерешенных вопросов. Прежде всего это вопросы, связанные с судьбой построенной после раздела Индии великим архитектором Корбюзье столицы единого Пенджаба - Чандigarха, с распределением водных ресурсов, статусом языка панджаби в хари-анских школах и др. Между тем отношения нового «малого» Пенджаба и Харианы, где, естественно, очень сильны индуистско-коммуналистские и антисикхские настроения, можно в какой-то мере уподобить отношениям Индии и Пакистана (как в разделе Пенджаба в миниатюре повторяется раздел Индии), и договориться им о чем бы то ни было очень сложно. Кроме того, акалисты требуют больших прав для штатов и ограничения прав центра, распространения контроля Комитета по управлению гурдварами на те гурдвары, которые находятся за пределами старого Пенджаба, а также выдвигают различные другие требования - от разрешения сикхам носить в самолетах кинжалы (знак принадлежности к халсе) неограниченной длины до снижения пошлин на ввозимые из-за границы тракторы. Многочисленные требования сикхов в основном обобщены в Анандпурской резолюции Акали дал, принятой еще в 1973 году. Центральные правительства Индии, сформированные ИНК, оказываются между двух огней - они боятся слишком раздражить акалистов и потерять небольшой, но жизненно важный для позиций ИНК в Пенджабе сикхский электорат своей партии и вместе

<sup>136</sup> Singh G. Op. cit. P. 170.

<sup>137</sup> The Punjab Crisis: Challenge and Response, P. B. 434.

с тем опасаются оттолкнуть индусский электорат в Пенджабе и в Хариане. Отсюда - бесконечные переговоры, колебания и проволочки.

Эскалация требований Акали дал приобретает особый размах после 1980 года, когда в Индии в целом и в Пенджабе в частности к власти возвращается ИНК и результаты выборов показывают, что далеко не все сикхи голосуют за Акали дал. На фоне этой эскалации усиливаются позиции самых крайних экстремистских элементов, которые постепенно отстраняют «оппортунистических» акалистских политиков, открыто требуют создания Халистана и совершают насилия и убийства, направленные на достижение этой цели. В террористической практике экстремистов прослеживается определенная система - они стремятся вызвать поток беженцев-индусов из Пенджаба, спровоцировать погромы сикхов вне штата и, следовательно, поток в него беженцев-сикхов, создать в Пенджабе однородно сикхское, прочно спаянное и ненавидящее индусов население, что сделало бы рано или поздно возникновение Халистана фактом. Мы не будем описывать кровавые события последних лет (террор Бхиндранвале, взятие Золотого храма, убийство Индиры Ганди, заключение соглашения между Радживом Ганди и лидером акалистов Лонговалом, убийство Лонговала, выборы 1985 года и приход к власти в Пенджабе правительства С. С. Барналы, возобновление террора экстремистами, введение президентского правления в Пенджабе и нынешняя неопределенная ситуация). Отметим лишь то, что и в этих событиях прослеживается отчетливо связь между усилением религиозного противостояния и ослаблением кастовых различий. Подобно тому как ослабление каст создает возможность для коммуналистских взрывов, так и коммуналистский взрыв заставляет забывать о различиях каст. «Неприкасаемые» сикхи всегда были оплотом ИНК, но убийцы Индиры Ганди были сикхами из «неприкасаемых» каст, и, судя по результатам выборов 1985 года, лидерам Акали дал впервые удалось сплотить и увлечь за собой практически всю сикхскую пенджабскую общину. Характерно, что и на противоположном, индуистском полюсе коммуналистский взрыв вызвал такое же сплочение - индийские журналисты отмечали, что кровавый делийский погром сикхов происходил в обстановке трогательного братства каст, причем особенно активными были представители индуистских «неприкасаемых» каст.

\* \* \*

Таким образом, сикхско-индуистский религиозно-общинный конфликт - не случайность и не плод злых умыслов. Его нарастание связано с глубочайшими и необратимыми процессами ослабления кастовых различий, демократизации и секуляризации индийского общества. Именно ослабление кастовых перегородок и кастовой иерархии делает возможными появление и рост сикхского и индуистского религиозного коммунизма и религиозной нетерпимости. Именно секуляризационные процессы, подрывающие вековые религиозные традиции, порождают страх сикхов перед растворением в становящемся все более однородным индуистском целом. В этом отношении характерна параллель между историей сикхско-индуистских и мусульмано-индуистских отношений.

На первый взгляд мусульманские опасения оказаться меньшинством в Индии были так же неосновательны, как и сикхские страхи, ибо ИНК нельзя было упрекнуть в коммунизме или даже невнимании к мусульманским чувствам. Но, несмотря на свою религиозную терпимость, лидеры ИНК в основном были верующими-индусами, как и подавляющее большинство их сторонников, и они не могли не апеллировать к индуистской символике, которая таким образом приобрела характер символики национальной. И мусульмане не могли не ощущать растущей гомогенизации индуизма, растущего сознания «мы - индусы», перерастающего в сознание «мы, индусы, и есть настоящие индийцы». Рост мусульманского коммунизма и рост индуистского коммунизма шли параллельно и питали друг друга, при-

ведя в конечном счете к кровавым событиям 1947 года, к разделу Индии. Здесь действовали весьма сходные процессы, логика этих конфликтов очень близка.

Но если и индуско-мусульманский конфликт, и сикхско-индусский прямо связаны с такими глубокими и необратимыми процессами, не значит ли это, что Халистан в конечном счете станет такой же реальностью, как Пакистан? На наш взгляд, такой неизбежности нет. Во-первых, даже раздел Индии в 1947 году был не неизбежностью, а реализовавшейся возможностью. Глубокие процессы создавали эту возможность, но реализовалась она в результате множества конкретных решений и действий. Во-вторых, и это, очевидно, самое важное, секуляризационные процессы, обостряя на определенном этапе коммуналистские настроения, в дальнейшем должны начать расшатывать общинное сознание. Вначале чувства «мы - сикхи» и «мы - индусы» растут за счет чувств «мы - кхатри» и «мы - джаты». Но растут (хотя медленно и с трудом) и чувство «мы - индийцы», и роль тех новых светских, классовых, идеологически-политических и иных идентификаций, которые «перекрывают» идентификации религиозно-общинные. Коммуналистские столкновения заставляют забывать об этом. Однако опросы показывают, что коммуналистские настроения разделяются далеко не всеми индийцами.

После взятия Золотого храма опросы показали громадное различие в оценке событий со стороны сикхов и индусов. И это естественно. Но важно, что взятие войсками сикхской святыни одобряли все же 36 % сикхов и лишь 80 % индусов. В пенджабском конфликте вину террористов — 18 % сикхов и 40 % индусов, правительство — соответственно 64 и 59 %, ИНК — 31 и 20 %. Таким образом, даже в этом кульминационном пункте общинного противостояния большой процент и индусов, и сикхов оценивали события, руководствуясь не стихийным религиозно-общинным чувством, а своей «светской» политической идеологией и индивидуальным, сознательным отношением к событиям. Пенджабский кризис вызвал взрыв индуистских коммуналистских чувств, но он вызвал и поток написанной индусами литературы, критической по отношению к правительству, индусскому коммунализму, вообще индусам. И один опрос 1985 года показал удивительную степень самокритичности индусского большинства. Как причину роста общинных конфликтов «нечувствительность большинства» указали 25 % индусов и только 10 % сикхов, 9 % мусульман и 9 % христиан<sup>138</sup>.

Коммунизм - серьезная угроза для современной Индии. Но, как ни опасен коммунизм, это все же болезнь роста. Будущее Индии во многом зависит от того, насколько политики, интеллигенция - все, кто понимает эту опасность, почувствуют свою ответственность за страну и смогут стать выше стихийных чувств.



## **Реформа ислама по Мохамеду Тахе и Ахмеду Ан-Наиму Послесловие к книге А. А. АН-НАИМА «На пути к исламской реформации»<sup>139</sup>**

Книга Абдуллахи Ахмеда Ан-Наима, суданского ученого, в настоящее время проживающего в эмиграции в США, ученика казненного в Судане режимом Нимейри в 1985 году религиозного мыслителя и общественного деятеля Махмуда Мохамеда Тахи, посвящена проблеме соотношения ислама и современных принципов прав человека, демократии и международного права. А. Ан-Наим - глубоковерующий мусульманин, стремящийся к возрождению ислама и стран мусульманского мира и в то же время человек, безоговорочно разделяющий базовые принципы современной демократии и прав человека, во многом недвусмысленно противоречащие мусульманскому религиозному закону, шариату, данному людям, как верят мусульмане, самим Богом через пророка Мухаммада. Задача его книги - найти путь к разрешению этого противоречия.

В данном послесловии я не хочу доказывать важность и актуальность темы данной книги - в наше время и в нашей стране, где мусульманские народы составляют около 20 % населения и на части территории которой (во всяком случае, на территории, формально еще считающейся ее составной частью, - в Чечне) шариат уже вводится в действие. Доказывать значило бы ломиться в открытую дверь. Естественно, я не буду и пересказывать исследование А. Ан-Наима. Цель послесловия - несколько приблизить проблематику этой книги к российскому читателю, вставив ее в более широкий контекст и осветив по возможности ряд вопросов, оставшихся за пределами работы А. Ан-Наима.

---

*Ан-Наим А. А.* На пути к исламской реформации (Гражданские свободы, права человека и международное право) / пер. О. Фадиной; отв. ред. и автор послесловия Д. Фурман. М.: Музей и общественный центр им. А. Сахарова, 1999.

# 1

Понять своеобразие любой религии можно, лишь сравнивая ее с другими. Поэтому, чтобы понять, почему в мусульманском мире так остро стоит проблема соотношения религиозного закона и прав человека и какое место занимает этот закон (шариат) в системе ислама, мы попытаемся в какой-то мере сравнить ислам и христианство.

Ислам - религия, значительно более близкая к христианству, чем, например, буддизм или индуизм, вышедшая, как и христианство, из общего древнего «авраамического» корня, в какой-то мере испытывавшая при своем зарождении влияние христианства и разделяющая с ним ряд базовых представлений.

Как и христианство, ислам - религия единого Бога, сотворившего мир и человека, понимаемого как Божественная Личность, с которой человек может вступить в личные отношения (любить, бояться, молить, быть избранным им, получить от него откровение и т. д.).

Как и христианство, ислам верит, что Бог открывался избранным им людям (пророкам), пока, наконец, не пришло полное и окончательное откровение основателю религии: в исламе - пророку Мухаммеду, в христианстве - Иисусу Христу, вернее, в Иисусе Христе.

Как и христианство, ислам верит в загробное воздаяние, конец света, воскресение мертвых и Страшный суд, которым будут предшествовать сначала временная победа сил зла (Антихриста и ад-Дадджала), затем - окончательная победа над этими силами зла, в христианстве связываемая со вторым пришествием Христа, в исламе - с тем же Иисусом - Исой, который признается мусульманами не только великим пророком, но и человеком, взятым Богом живым на небо, и другим посланником Бога - ал-Махди.

Но эта общая «сюжетная канва» в двух мировых религиях преломляется совершенно по-разному. Самые главные различия - это отличия в личности, деятельности и содержании откровения основателей этих религий, пронизывающие все элементы возникших из этих откровений религиозных систем.

Иисус проповедовал в находившейся в зависимости от Римской империи Иудеи и иудеям, имевшим уже очень разработанный религиозный закон. Содержание проповеди Иисуса, от которого в евангелиях сохранилось лишь относительно немного слов, подвергавшихся затем всем мыслимым толкованиям, скорее всего, навсегда останется во многом неясным. Однако очевидно, что, хотя в ней не было прямого отрицания иудейского закона, в ней содержался сильнейший протест против чисто формального следования ему и противостояние этому формализму и вообще земным, социальным ценностям - формальной и показной праведности фарисеев, учености и мудрости книжников, месту в социальной иерархии единственного, что имеет ценность перед Богом, - любви к Богу и людям.

Но содержание проповеди Иисуса как бы отступает на задний план перед его деянием - смертью на кресте и возникшей затем у его учеников убежденностью в его воскресении и вознесении на небо, ставшими основным содержанием христианской веры и христианской рефлексии.

Просто погибший проповедник, оставивший после себя только горстку учеников и, в отличие от Мухаммеда, никакого развернутого текста, не мог бы возбудить веры в то, что через него говорил Бог. Поэтому вера в Иисуса могла быть только верой в его Воскресение, в то, что его гибель и была его победой, что в ней заключен особый, великий и таинственный смысл, наконец, что он сам был не просто человек, а кто-то больше - Бог, Сын Божий, посланный Отцом на страдания и смерть для искупления грехов человечества. Отныне верующий в Иисуса Христа может попасть в рай и оправдаться на Страшном суде, и эта вера, как понял апостол Павел, освобождает от необходимости вообще соблюдать иудейский закон, что и позволило христианству выйти за пределы иудейской общины и в конечном счете стать

мировой религией. При этом христиане, естественно, признавали законы Римской империи, в которой они жили (как этому учил и сам Иисус - «отдайте кесарево Кесарю»), но - как нечто внешнее и их веры не затрагивающее (эта вера, если так можно сказать, «о другом», «в другое», «Царствие мое - не от мира сего»).

Совершенно иными были личность и судьба основателя ислама, известные нам намного больше, чем личность и судьба Иисуса. Его деятельность разворачивается не в обществе с уже детально разработанным и жестким законодательством (иудейским религиозным и римским имперским), а среди враждующих друг с другом и не имевших формализованного письменного закона и государственной организации арабских племен. Вначале пророк проповедовал в Мекке своему родному племени курейш, где проповедь его так же не имела большого успеха, как проповедь Иисуса в его родном Назарете. Но затем он переселился со своими сподвижниками в Медину, где смог создать, или, вернее, положить начало созданию государства, объединившего уже при его жизни арабские племена, а после его смерти завоевавшего колоссальные территории и ставшего великой мировой империей - Арабским халифатом.

Если в христианстве трагическая судьба Иисуса Христа неразрывно связана с приданием ему максимально высокого «религиозного статуса» (Сын Божий, Бог), то в исламе, напротив, очевидный успех Мухаммеда связан с его значительно более низким религиозным статусом. В то, что Мухаммедом руководит и через него говорит Бог, поверить было относительно нетрудно, ибо его успехи как бы доказывали это «эмпирически». Но, с другой стороны, они же делали излишним и просто невозможным (создание протогосударства - все-таки слишком мало для Бога) придание ему божественного статуса. Мухаммед мыслил себя сам и мыслился своими последователями лишь человеком, но человеком «образцовым» и избранным Богом стать его последним на земле пророком, «печатью пророков», через которого передается «окончательное» откровение Бога - Коран.

Таким образом, в исламе в основе - не вера в таинственное деяние (смерть и воскресение) основателя-Бога, а вера в текст, переданный Богом через человека (и четко отделявшийся от того, что этот человек, пророк, говорил «от себя»), который стал одновременно и основателем новой великой религии, и основателем нового великого государства.

Коран открывался Богом Мухаммеду постепенно, «от случая к случаю», начиная с 610 года до смерти пророка в 632. М.Таха и А. Ан-Наим придают особое значение различию содержания частей Корана, возникших в Мекке, когда проповедь Пророка была отвергнута большинством его соплеменников, и мединских, возникших, когда пророк уже встал во главе воюющего и подчиняющего арабские племена протогосударственного образования. Мекканское откровение - это прежде всего выраженное в высокопоэтической форме откровение единобожия, этических норм, соблюдения которых Бог требует от людей (значительное место в нем занимает осуждение жадных богачей: «Горе всякому хулителю, поносителю, который собрал богатство и сосчитал его! Полагает он, что богатство сделает его вечным. Так нет же! Будет он ввергнут в сокрушилище!» - сура 65), загробного воздаяния и Страшного суда, которое не противопоставлялось пророком вере других монотеистических религий - христианства и иудаизма. Содержание мединского откровения - иное. В нем содержится множество иногда относительно детальных законов, регулирующих жизнь новообразованного протогосударства: о наследовании имущества, о судопроизводстве, о наказаниях за различные преступления, о разделе военной добычи и т. д. Эти законы, бывшие ответом на конкретные ситуации, возникавшие в ходе создания из арабских племен седьмого века единого государства, войдя непосредственно в священную книгу, содержащую полное и окончательное откровение Бога, считавшуюся даже вечной и несотворенной (Мухаммеду она была только открыта), приобрели в исламе статус священных и вневременных.

Иногда между ранними и поздними частями Корана существует прямое противоречие. Так, в мекканском откровении говорится, что в вопросах веры не может быть принуждения, в мединских же пророк призывает к войне с язычниками, в мекканском нет возникшего позже жесткого противопоставления ислама другим монотеистическим религиям - христианству и иудаизму. Мусульманские интерпретаторы полагают, что в этих случаях более поздние стихи отменяют значение более ранних.

## 2

Любая религия после смерти основателя вступает на путь догматизации и формализации. Пока основатель жив, нет особой потребности фиксировать передаваемую им истину - всегда можно спросить его и получить ответ. Но когда он умер, задачей верующих становится сохранить его учение, а это значит - четко его определить и создать организацию, обладающую идейной дисциплиной и способную оберегать его от искажений. Процессы формализации в христианстве и исламе идут схожим образом, поскольку здесь действуют общечеловеческие закономерности веры, и в то же время различны, поскольку различно содержание этой веры.

Прежде всего и в христианстве, и в исламе происходит фиксация самого откровения. В христианстве это Новый Завет - четыре канонических евангелия, отобранных церковью из множества евангелий - текстов, содержащих рассказы о жизни, смерти и воскресении Христа и запомнившиеся людям его слова, а также ряд текстов, написанных его учениками. Признанные каноническими, эти тексты «переходят в вечность» и приобретают сакральный и догматический характер. Каждое слово в них - истина, к ним нельзя ничего прибавить и от них нельзя ничего отнять.

В исламе вскоре после смерти пророка производится запись Корана, который некоторые верующие знали наизусть (частично записи откровения, очевидно, производились еще при жизни пророка, но не им самим, а его учениками). При этом также из ряда версий, несколько отличавшихся друг от друга, отбирается и признается канонической одна. Позже текст Корана становится еще более фиксированным и определенным за счет придания ему ранее отсутствовавших огласовок и фиксации способа чтения Корана. Затем происходит запись устных рассказов (хадисов) о делах и словах (Сунне) пророка. Мусульманские ученые собирают их, оценивают по степени достоверности и объединяют признанные достоверными в сборники. Сунна пророка, включающая множество его государственных действий и распоряжений, становится вторым, дополнительным догматическим источником истины.

Но тексты священных писаний - это в некотором роде лишь «материал» для построения догматического религиозного учения. В них неизбежно есть масса «темных» и противоречащих друг другу мест, которые могли пониматься совершенно по-разному. Между тем вера не допускает мысли, что в божественном откровении могут быть противоречия и что его можно интерпретировать как угодно. Поэтому на основе Писания должна быть создана стройная и внутренне непротиворечивая догматическая система вероучения, соединенная с Писанием его однозначной интерпретацией. Как и фиксация Писания, этот процесс, вытекающий из самой природы веры, происходит и в христианстве, и в исламе. Но разное содержание откровения порождает разные модификации этого процесса.

В христианстве разрабатываются прежде всего вопросы, связанные с основным содержанием веры - личностью и деянием Иисуса Христа. Признание того, что есть только один Бог, но Иисус также - Бог и Сын Божий и одновременно - человек и т. д., требовало какого-то логического осмысления, и именно на это осмысление прежде всего и была направлена христианская мысль. Последовательно поднимались теологические догматические проблемы, каждая из которых порождала серию альтернативных решений, из которых церковь одно принимала как единственно верное, а все другие объявляла еретическими. Постепенно создается сложная и стройная «закрытая» система догматики. Схожие процессы формализации идут и в сфере культа, который также приобретает разработанную и «закрытую» форму.

Естественно, что все эти процессы могли совершаться лишь параллельно и взаимосвязанно со становлением иерархической и также строго формализованной религиозной орга-

низации, обладающей жесткой идейной дисциплиной. С самого начала из массы верующих выделяются священники, люди, получившие посредством рукоположения особую благодать, передаваемую от апостолов и в конечном счете - от самого Христа. Только они имеют право отправлять культ, только ими совершенные таинства есть таинства и только они могут определять, что есть истина. Постепенно образуется сложная и разработанная иерархия священства - пресвитеры, епископы, митрополиты, патриархи. Важнейшие вопросы вероучения и церковной жизни решаются вселенскими соборами епископов, которые не могут ошибаться, поскольку их направляет Святой Дух. В западной церкви постепенно возникает вера в то, что один из патриархов - римский - глава всей церкви и его решения в вопросах веры - окончательные.

Но хотя доктрина, культ и организация церкви фиксируются, приобретают догматическую однозначность и «окостеневают», фиксации и догматизации других сфер жизни в христианстве, изначально не содержащем никаких предписаний, относящихся к государственной сфере, не происходит. Даже став господствующей, государственной религией, церковь не сливается с государством и сохраняется противопоставление и противостояние надмирной церкви и ее вечного, не меняющегося со временем (любое развитие мыслится догматическим сознанием не развитием, а уяснением изначально данного) строя и учения и временных и несовершенных человеческих государственных законов. Эта надмирная церковь могла господствовать и в сложноорганизованном обществе Римской империи, и в варварских королевствах с их саксонскими, русскими и прочими «правдами», а затем в существовавших в христианском мире государствах с самыми разными политическими и социальными системами. А это означало, что громадная сфера общественной и государственной жизни остается нерегламентированной и не закреплённой догматически, а следовательно - свободной для человеческого творчества и самоорганизации общества.

Совершенно иначе идет процесс догматизации в исламе. Он идет не в общине, то терпимой, то гонимой, но первые и решающие три века своего существования живущей и действующей в чуждом ей и «безразличном» ей государстве, а в победоносной общине, изначально, еще под предводительством своего основателя, создавшей основы государства, общине-государстве, и идет на основании Писания, создававшегося в значительной мере для управления этой общиной-государством и, следовательно, регулирующего ту сферу, которая в христианстве остается «светской».

В христианстве шли споры о том, как сочетать веру в единого Бога с тем, что Иисус Христос - Бог, и как в Иисусе Христе сочетались божественная и человеческая природа, и разрешаются они на вселенских соборах епископов. В исламе первые споры и первые и самые глубокие расколы - это споры и расколы по вопросу о том, кто может быть халифом (заместителем), преемником пророка в качестве главы верующих и главы государства (важнейшая проблема государственного устройства, оставшаяся без однозначного ответа в Коране и Сунне), - только прямые потомки пророка от его единственной дочери Фатимы и ее мужа Али, как считало шиитское меньшинство, или любой правоверный мусульманин, признанный общиной верующих (уммой).

Вопрос о верховной власти - центральный вопрос, но далее и параллельно с ним возникают многочисленные проблемы государственного управления. Создание громадной империи халифата, затем распавшейся на множество мусульманских государств, естественно, ставило перед халифами и другими мусульманскими властителями и их чиновниками массу вопросов, связанных с управлением и судопроизводством, имевших в исламе совершенно иное, значительно более «сакральное», чем в христианстве, значение. Как верующие мусульмане, они, естественно, обращались за ответами к Корану и Сунне. Но в них много неясного. Чтобы понять, как применить Коран и Сунну к новым проблемам, найти в них однозначные ответы, нужна была напряженная работа. И мусульманские ученые-правоведы постепенно

на основе отдельных указаний первоисточников разрабатывают целостную систему (вернее, не систему, а ряд систем - мазхабов) религиозного законодательства - шариата.

Процесс догматизации неразрывно связан с созданием религиозной организации, способной определять, какие ответы на возникающие вопросы являются истинными, и обладающей силой для подавления ересей. В христианстве это - церковь. Есть ли какой-то функциональный эквивалент церкви в исламе?

Естественно, в исламе также возникают в процессе нормального разделения труда религиозные профессионалы. Но роль их значительно более скромная, чем роль христианских священников. Мухаммед, который был лишь человеком, не мог передать им какой-то особой мистической силы. Они - такие же люди, как и все, и у них нет никаких идейных оснований для создания своей противостоящей обществу организации. Но если, таким образом, религиозно-профессиональная сфера в исламе - более «светская», чем в христианстве, то сфера государственная и общественная - более «сакральная». Ведь государство и общество созданы самим пророком под руководством Бога, и их законы даны самим Богом в священной книге откровения. Управление таким государством, его жизнь - не чисто «светские» дела, как не чисто «светскими» делами являются и такие повседневные занятия верующих, как торговля, найм на работу, составление завещаний, ведение войн и т. д., то есть все то, относительно чего можно найти прямые или косвенные, выводимые логическим путем, указания в Коране и Сунне. И если в христианстве носителем истины является особая иерархическая организация - церковь, то в исламе - совокупность верующих, умма. Считается, что если по какому-то вопросу существует или возникает согласие верующих (иджма), то это и есть истина; умма в целом, как сказал пророк, заблуждаться не может. Поэтому и процесс догматизации, последовательного и однозначного решения спорных проблем, возникающих в ходе рефлексии над священными текстами, здесь шел не в особой церковной сфере, а в самих государстве и обществе, которые сами до некоторой степени были «церковью».

Поэтому первый великий спор - о халифате - был одновременно гражданской войной, где борьба за власть сочеталась с борьбой за правильное толкование Корана и Сунны пророка. Но в целом споры в исламе развивались более «мягко», чем в христианстве. Христианская церковная организация могла не очень-то заботиться о таких проблемах, как спокойствие и процветание государств, общественная и государственная сфера - не ее сфера. Зато чисто доктринальные вопросы для жившей особыми интересами иерархии (в восточной церкви высшее, а в западной - все духовенство были безбрачны, что, несомненно, способствовало сосредоточению на проблемах и интересах своей организации и «профессии») имели самое жизненное значение. Поэтому борьба за определение догматической истины шла здесь бескомпромиссно. Правильная вера, от которой зависит вечное спасение и церковная карьера, для церкви во много раз важнее всех государственных проблем. Но в мусульманском мире такой особой, выделенной из общества и живущей прежде всего своими интересами церковной организации не было.

Религиозные профессионалы здесь значительно больше вовлечены в жизнь общества. И они не могут полностью узурпировать право на решение религиозных вопросов - они такие же люди, как и все. Здесь спорные вопросы решаются самим обществом и государством, которые живут не только догматическими интересами. Но эти жизненные, не чисто доктринальные интересы имеют религиозное значение, религиозный аспект. Ведь общество и государство созданы самим пророком по указаниям Бога, и спокойствие, единство и сила этих общества и государства имеют непосредственно религиозную ценность. Поэтому правители стремятся избежать «лишних» споров и напряжений, будоражающих правоверных и, если догматические разногласия не приводят непосредственно к борьбе за власть и дезинтеграции общества, относятся к ним более или менее спокойно. Тем более что примером им служит сам пророк, терпимо относившийся к заблуждающимся иудеям и христианам. Но

если уж терпимость к иудеям и христианам непосредственно предписана Кораном и Сунной, то тем более можно терпимо относиться к некоторым различиям во взглядах правоверных. Тех же шиитов, когда они перестали оспаривать власть с оружием в руках и признали власть халифов, оговаривая, что предводителями верующих они считают не их, а своих имамов, потомков Фатимы и Али, оставили в покое. И разные правовые школы, возникшие в ходе создания шариата, также были признаны одинаково допустимыми и правоверными.

Но если в исламе не было такой ожесточенной борьбы за догматически определенную истину и таких размеров преследований еретиков, как в христианстве, то значительно большее значение здесь приобретает борьба со всем, что может дезинтегрировать общество, нарушить его спокойствие и плавное течение жизни. Самое страшное в христианстве - ересь, отклонение от единственно верного учения церкви, и еретиков церковь в средневековой Европе посылает на костер. В исламе самое страшное - не отклонение от однозначно определенной истины (в шариате далеко не все однозначно определено, все мазхабы - равнозначны и равноправны), а «бида», «нововведение», будоражащее общество и нарушающее его согласие. Поэтому иудеи и христиане могут спокойно жить в мусульманском обществе, но пропаганда иудаизма и христианства среди мусульман, переход из ислама в другую веру карается смертью. Можно придерживаться разных мазхабов, но после того, как сложились и «окостенели» мазхабы, стало считаться, что новые мазхабы создавать уже нельзя, более того, нельзя и прибавлять что-то новое к существующим мазхабам, «врата» самостоятельного суждения, «иджтихада», закрылись (здесь, на наш взгляд, есть аналогия с идеей восточной, православной церкви, о том, что после семи вселенских соборов и разрыва с Римской церковью новые соборы и новые догматические определения уже невозможны). Не имея особой организации, устанавливающей истину, ислам спасается от дезинтеграции борьбой с нововведениями. И борьбу также ведет не особая организация - церковь и, как в средневековой Европе, церковная инквизиция, а государство и все общество, пресекающее попытки нарушить его спокойствие и согласие.



### 3

А. Ан-Наим, стремясь показать невозможность достижения современных демократических норм в рамках исторического шариата, все время фиксирует противоречия между ними. И он, несомненно, прав. Но если сравнивать не шариат и современные правовые принципы, а шариат, вернее, основанные на нем мусульманские средневековые общества, и средневековые христианские общества, то мы, очевидно, должны будем признать, что мусульманские общества были ближе к современным нормам.

Религиозные преследования здесь, естественно, были, но в гораздо меньших масштабах. Ничего похожего на преследования и изгнание мусульман и евреев из Испании в мусульманском мире не было, и те же изгнанные из Испании евреи переселялись в терпимые страны ислама. В исламе спокойно уживались рядом друг с другом разные мазхабы, различные суфийские ордена, учение которых иногда выходило за все исламские рамки. Считалось, что верховная власть зависит от согласия общины и что править нужно прибегая к советам лучших людей общины. Шариат в какой-то мере ограничивал власть правителей, делал их подконтрольными объективно существующему, не ими определенному закону, и, например, ситуация, когда простой человек подает в суд на правителя и выигрывает дело, в Европе ставшая возможной лишь в Новое время, в мусульманском мире была, разумеется, крайне редкой, но все же возможной и в «глубоком» Средневековье. Мусульманский мир никогда не знал таких ригидных сословных перегородок, какие сложились в средневековой Европе (такие перегородки противоречили бы шариату, ибо их не было в государстве пророка), и никогда не знал такого приниженного положения низших классов. Это был значительно более эгалитарный мир, и ситуация простого человека, ставшего правителем, невозможная в европейском Средневековье, в мусульманском мире была относительно рядовой. Даже определенные шариатом права женщин в странах ислама были во многом выше, чем их права в христианских странах.

И уровень культуры мусульманского мира до Нового времени был выше европейского. В Средние века не Европа несла просвещение и интеллектуальную свободу в исламский мир, а, напротив, знания шли в Европу с мусульманского Востока, и отношение европейцев (крестоносцев и христиан в Испании и Португалии) к мусульманам в какой-то мере походило на теперешнее отношение многих мусульман к Европе и США. Это была, естественно, ненависть к чужакам и иноверцам, но ненависть, сильно окрашенная завистью и тайным признанием их превосходства.

Это соотношение, однако, радикально меняется с эпохи Ренессанса и Реформации. Европа становится все более свободной. В ней появляется новая терпимость, которая быстро догоняет и перегоняет уровень терпимости в мусульманском мире. В ней складывается новая система ограничения власти государства и прав человека. В ней возникает и быстро развивается новая наука и техника. Складываются рыночные отношения и происходит колоссальный рост богатства. Между тем в мусульманском мире, кажется, исчезает «творческий импульс». Он уже не столько самостоятельно создает новые культурные ценности, сколько пытается как-то справиться с культурным вызовом Запада, заимствуя западные ценности или отвергая их. В чем же причина этого радикального изменения «соотношения сил», не преодоленного и до сих пор?

Самым общим основанием для «рывка» христианского мира и отставания мусульманского, очевидно, является то, что, не определяя догматически и не сакрализуя громадную сферу общественной и государственной жизни, христианство оставило ее свободной, т. е. способной к развитию. Церкви важно лишь одно: чтобы все признавали ее абсолютную власть в вопросах веры, вопросах, в христианстве не имеющих прямого отношения к сфере

повседневной социальной и государственной жизни, и чтобы были соблюдены ее особые интересы. Поэтому вся сложнейшая социально-политическая эволюция в Европе, последовательная смена здесь государственных и общественных форм - переход от Поздней Римской империи к варварским королевствам, затем становление сложного иерархического феодального общества, рост городов, становление абсолютных монархий - в какой-то степени «проходит мимо нее». Ведь с точки зрения учения церкви безразлично, действуют ли варварские правды, или вводится римское право, - так или иначе распределена власть в государстве, монархия ли это государство или республика. Она вмешивается в социально-политические процессы, лишь если возникает ересь или угроза ереси или если затрагиваются ее материальные интересы как особой, стоящей вне государства организации.

Напротив, в мусульманском мире любые социальные формы и любые изменения должны оцениваться с точки зрения одной вечной модели - модели мединского государства (или протогосударства) пророка, зафиксированной в шариате. Здесь нет колоссальной «светской» сферы жизни, безразличной с точки зрения религии и поэтому способной к эволюции. Ведь эволюция - это обязательно нововведения, «бида», отступления от вечной модели и нарушение согласия в обществе (иджма).

Кроме того, наличие в христианстве отделенной от государства организации, обладающей правом определять истину, как это ни парадоксально, также способствует развитию, причем даже развитию в собственно сакральной сфере. Особенно это проявляется в максимально централизованной и жесткой организации западной католической церкви. Дело в том, что если церковь, папы всегда могут вмешаться в любой вопрос веры и однозначно, раз и навсегда, разрешить его, они могут не так уж бояться самостоятельной интеллектуальной работы в религиозной сфере и неизбежного при этом разномыслия. Еретик осуждается на смерть, и подразумевается, что в загробном мире его ждут вечные муки. Но кто такой еретик? Тот, кто просто придерживается неверной точки зрения, - это не еретик, а просто заблуждающийся. Еретик - это только тот, кто доводит это свое заблуждение до отрицания права церкви на определение истины, кто упорствует, хотя церковь указала ему на заблуждения. Поэтому даже в сакральной сфере западная церковь не так уж боится нововведений, если они не противоречат уже сформулированному учению и если они в конечном счете обязательно будут вынесены на суд церкви и либо санкционированы ей (признаны соответствующими вневременной истине) либо отвергнуты. И по мере эволюции общества и роста знаний в какой-то мере эволюционирует и учение церкви: создаются университеты, где развивается схоластическая философия, изучаются античные мыслители, изучаются древние языки и происходит новое обращение к изучению Священного писания - уже в подлиннике, а не в латинском переводе.

В исламе, напротив, именно потому, что такой единой сакральной организации нет и установление истины достигается скорее неформальным консенсусом верующих (можно сказать, что этот консенсус как бы и есть истина), нововведения значительно опасней, и создается общее отрицательное отношение к нововведениям, «бида», и нарушению консенсуса вообще.

Но самым важным фактором, обусловившим бурное развитие Запада в Новое время и стагнацию мусульманского мира, являются, очевидно, различия в механизмах и социальной роли реформационных движений.

В жизни любой религии всегда присутствуют два противоположных движения. Одно движение - от «откровения», от учения основателя, совершающееся в ходе формализации и догматизации. Цель догматизации - максимально уберечь истину откровения от искажений, но формализованная и «окаменевшая» система вероучения и организации, естественно, всегда не похожа на свободную, живую веру и неформализованную общину времен основателя религии. Кроме того, в процессе формализации всегда происходят незаметные

«компромиссы с реальностью», и хотя писаниям они никогда прямо не противоречат, из них экзегетически могут выводиться положения, совершенно противоречащие их духу, но соответствующие потребностям религиозных организаций и принявших данную религию обществ. Так и христианство, и ислам создают противоречащий их изначальному учению, но удовлетворяющий потребностям народных масс культ святых и их мощей; в исламе, несмотря на ясное признание Кораном его основателя лишь человеком, могли молиться Мухаммеду и т. д. и т. п. Поэтому всегда потенциально присутствует и периодически выходит на поверхность противоположное движение - назад, к Писанию, не замутненному интерпретациями, и к чистому образу жизни первых верующих.

В христианстве контраст между жизнью основателя и его учеников, отраженной в Писании, и жизнью господствующей церкви, особенно в эпоху позднего Средневековья и Ренессанса, был особенно велик. Вполне естественно, что папы, купающиеся в роскоши, занимающиеся развратом и более интересующиеся интенсивно изучающейся и раскрывающейся в это время культурой языческой античности, чем Христом и Евангелиями, воспринимались многими верующими как просто антихристы.

Достаточно было непредвзято прочесть Новый Завет, чтобы понять, что внешне христианский мир вокруг - это на самом деле мир, где правит Сатана. Между тем общий рост культуры приводил к тому, что способных прочесть Писание становилось все больше и церковь пыталась ограничить чтение Писания, запрещая переводы на живые языки и самостоятельное чтение Писания мирянами, что только усиливало напряжение. И в XVI веке возникает мощное движение, потрясшее всю Европу, - Реформация. Реформаторы провозглашают принципы всеобщего священства и спасения верой. Это означает отрицание права церкви устанавливать истину в последней инстанции. Отныне все верующие равны перед Богом (в одном из направлений Реформации, кальвинистском, отсюда выводится даже демократическое, выборное устройство религиозных общин) и все и свободны, и обязаны читать Писание и применять его к жизни, как им подсказывают разум и совесть. При этом верующий не должен совершать какие-то особые, спасающие его душу дела, ведь спасение - вера в Христа, и никаких особых действий, формальных предписаний Писание, к которому обратились реформаторы, не содержит. Он должен жить и работать в миру, прилагая все свои силы к тому, чтобы соблюдать этические требования Писания, требования любви к Богу и людям. Именно здесь, внутри церкви, в «святая святых», зарождаются представления о неотъемлемых правах человека сначала как о правах верующих свободно определять свою веру, свою форму и сферу служения Богу и людям и строить жизнь в обществе в соответствии с этой верой, с требованиями своей совести. Постепенно эти базовые принципы начинают преобразовывать все сферы общества: сначала в протестантских обществах, где происходит усиление представительных институтов, отмирает средневековая система ригидных сословий с разными правами, развивается наука, происходит становление рынка. Но постепенно эти принципы отрываются от своей протестантской основы и подтачивают и католические общества, подводя их к революционным преобразованиям конца XVIII - начала XIX века.

Совершенно иную роль играют реформационные процессы в мусульманском мире. Прежде всего, напряжение между двумя движениями - от первоисточника и к первоисточнику - никогда не достигало здесь такой силы. Как бы ни контрастировала полная наслаждений жизнь поздних халифов с относительно суровой жизнью Пророка и его Сподвижников, такого разительного контраста, как в христианстве между жизнью погибшего на кресте Иисуса и его учеников и жизнью пап, здесь быть не могло. Ведь пророк сам был властителем, ведшим войны, управлявшим обществом и государством и даже имевшим одиннадцать жен. И как бы ни отступали халифы, эмиры и султаны на деле от шариата, он продолжал быть реально действующим правом.

Кроме того, реформационные движения здесь психологически проще. Ведь в исламе нет веры в не могущую ошибаться святую церковь, преодолеть которую в христианском мире было крайне сложно, и условия для этого сложились лишь в конце длительной социальной и культурной эволюции. Бороться с «бида», с отступлением от шариата здесь - долг всех правоверных. И движения, ставящие своей задачей очищение жизни мусульманских обществ и возвращение к неуклонному соблюдению закона, постоянно повторяются в истории ислама. Возникает даже идея, что в каждом веке должен быть такой восстановитель, который приведет жизнь к соответствию с нормой. Многие видели такого восстановителя в наше время в аятолле Хомейни. При этом задачи, которые ставят перед собой такие движения, значительно «скромнее» задач христианской Реформации. У христианской Реформации не было однозначной модели перестройки общества, ибо ее не было вообще в христианстве. Ее задачей было преобразовать жизнь в уже очень сложных и развитых обществах в соответствии с этическими, неформальными требованиями и с духом древних христианских общин, где не было строгой иерархии, не было догматического учения и строго фиксированных действий, выполнение которых должно дать спасение. Фактически это была задача «открытой» перестройки жизни, перестройки, осуществляемой при отсутствии однозначной модели общества. Напротив, задачи реформационных движений в исламе - значительно яснее. Это - задачи возвращения к неуклонному соблюдению уже подробно разработанной и общепризнанной модели.

Поэтому и историческая роль христианской Реформации и реформационных движений в исламе типа ваххабитского совершенно разная. Христианская Реформация открывает путь свободному развитию общества, творчеству во всех сферах жизни, постоянному появлению нового. Реформационные движения в мусульманском мире, напротив, возвращают общество к постоянной модели шариата, «на круги своя».

## 4

Зарождение в христианском мире принципов прав человека было своего рода открытием в социальной сфере, превышающим по значению любые частные открытия. Это было открытие условий, необходимых для развития всех сфер общества: науки, которая не может существовать без права людей на свободный поиск истины, техники, которая не может развиваться без свободного развития науки, политической сферы, где принципы прав человека постепенно ведут ко все более глубокому демократическому преобразованию общества, экономики, свободно развивающейся под влиянием новой техники и преобразования общества в соответствии с демократическими принципами. Поэтому уже в XVII веке становится очевидным, что соотношение сил меняется в пользу динамичного западного мира, а с XVIII века мусульманские государства начинают попадать в колониальную зависимость от европейцев. Мусульманский мир сталкивается с непонятной для него, необъяснимой мощью неверных. Как он реагирует на этот вызов?

Первое, что стремятся заимствовать у европейцев мусульманские правители и мусульманские общества, - это оружие и военные приемы, необходимые для борьбы с теми же европейцами. Реформы в Турции, Египте и Иране (как и реформы в России) начинаются с введения армий европейского типа. Они также, естественно, вызывают консервативное сопротивление, ибо это - тоже нововведение, но такое сопротивление не может быть слишком большим, так как оружие и военная техника необходимы именно для защиты традиционного образа жизни. Но очень быстро выясняется, что просто оружия недостаточно. Нужно уметь создавать его самим, нужна своя техника, свои специалисты-инженеры и рабочие, свои заводы и железные дороги. Начинается процесс европеизации, идущий от самых периферийных элементов европейской культуры - прежде всего от военной техники и от чисто внешних атрибутов, но постепенно проникающий все глубже и глубже. При этом, естественно, никакие идеи прав человека первоначально не проникают. Наоборот, правители используют новую технику и новые принципы организации, необходимость которых более или менее сознает все общество, для укрепления своей власти и освобождения от традиционных ограничений, прежде всего - ограничений со стороны шариата.

Но постепенно за новой техникой и новыми институтами начинают проникать и новые идеи. Уже в 1876 году в Турции провозглашается первая в мусульманском мире конституция, а в 1918 в Азербайджане провозглашается первая в мусульманском мире республика. Что происходит в ходе этих процессов с шариатом?

Отрицать и отменить шариат - вечный закон Бога - не может ни один мусульманин, но если шариат не отменяется, то он все более «отодвигается» на периферию общественной жизни. Сфера его действия постепенно сужается до сферы семейного права, он заменяется новым законодательством, начинает все более произвольно толковаться в «модернистском» плане. В книге А. Ан-Наима приводятся многочисленные примеры такого «вольного» и, как считает автор, интеллектуально нечестного и лицемерного обращения с шариатом. Очевидно, своей кульминации этот процесс вытеснения шариата (и вообще ислама) из общественной жизни достиг в ататюрковской Турции, провозгласившей себя светским государством и даже запрещающей чисто внешние атрибуты шариата, например, запрет для женщин появляться в общественных учреждениях в платке.

Однако постепенно выявляются границы этого процесса. Подавляющее большинство населения мусульманских стран - верующие люди. А это значит, что шариат продолжает жить. Он живет в сознании людей как неотъемлемый элемент веры, которой они на деле не следуют, но от которой они и не отрекаются. Это как неисполняемое требование совести. И поэтому сохраняется вероятность того, что изгнанный на периферию общественной жизни

шариат вновь перейдет в наступление. В мусульманском мире социальный протест всегда оформлялся как стремление вернуться к справедливым порядкам государства пророка и первых «праведных» халифов. Но в современном мусульманском мире к социальному протесту прибавляется еще и мощный культурный протест против засилия европейской и американской культуры. Движение назад, к шариату - совершенно естественная форма такого протеста. И если турецкая революция под предводительством Ататюрка и созданный ей режим - это кульминация сознательно европеистских тенденций и предельная форма движения от шариата, то иранская революция под предводительством аятолы Хомейни, сделавшая шариат реальным законом страны и поставившая у власти правоведов, специалистов по шариату, - это наиболее яркая и «классическая» форма обратного процесса. Сейчас этот «исламизм», как мне представляется, привлекающий своей упрощенностью, жесткостью и даже жестокостью (все очень просто: у воров надо отрубать руки - и дело с концом) и пафосом служения и борьбы, - приблизительно тот же психологический тип, который в свое время в Европе привлекала идеология фашизма. Он уже начинает отступать в Иране, активно проникает в СНГ и Россию, находя благоприятную почву в наших условиях идеологического и морального распада.

Было бы совершенно неправильно видеть в секуляризме только победу прав человека и демократии, а в возрождении ислама и возвращении шариата - только попятное движение. Когда в Турции борьба со средневековыми пережитками доходит до того, что пришедшие в университеты в платке студентки, или, как это недавно было, явившаяся в платке на заседание парламента женщина-депутат изгоняются, непонятно, где проявляется нетерпимый дух Средневековья - в ношении платков или в секуляристской борьбе с ними, кто отстаивает демократию и даже права женщин - молодые мусульманки или их светские преследователи. С другой стороны, созданный революцией в Иране режим, хотя и ввел чадру и поставил во главе государства исламских правоведов, но одновременно впервые в иранской истории стал проводить основанные на всеобщем избирательном праве действительно честные альтернативные выборы (хотя и выборы всего лишь парламента и президента, а не «духовных лидеров», которым на деле принадлежит высшая власть), приобщив тем самым народные массы к принципам демократии. А это означает, что его антизападная идеологическая направленность объективно сочетается в нем со значительной степенью реального принятия, усвоения и укоренения «западных» демократических принципов. Не всякое движение, которое субъективно устремлено вперед, действительно является прогрессивным, и не всякое движение, которое провозглашает своим идеалом возвращение назад, действительно возвращается назад. (В России, где 70 лет правил антидемократический режим с ультрапрогрессистской идеологией, доказывать это положение излишне.) Реально движение вперед идет и в секуляристской форме - хотя и не так быстро, как это представляется самим секуляристам, и во внешне реакционных формах.

Однако ни секуляризм, ни шариатизм не решают, как это подчеркивает А. Ан-Наим, основной проблемы мусульманского общества, не устраняют основного препятствия на его пути к современному обществу, основанному на правах человека. Секуляризм не в силах до конца справиться с шариатом, полностью отрицать который не может ни один верующий мусульманин. Шариатизм также не может вообще отрицать современные принципы прав человека, которые слишком неразрывно связаны со всеми аспектами современного общества и проникли в сознание самих «фундаменталистов». А. Ан-Наим очень интересно показывает, к каким самообманам вынуждены сейчас прибегать сторонники шариата, которые просто не могут не преподносить шариат как современного типа правовую систему, «замазывая» все его «неприятные» стороны и объективно совершенно произвольно трактуя его и отступая от него на каждом шагу. Сознание и секуляристов, которые все равно в какой-то мере мусульмане, и мусульманских фундаменталистов, которые все равно-современные люди, уже усво-

ившие в какой-то мере ценности современного мира, оказывается болезненно раздвоенным, их позиции - непоследовательными, компромиссными.

## 5

А. Ан-Наим вслед за своим учителем М.Тахой предлагает свое радикальное решение этой проблемы, позволяющее мусульманам отказаться от сложившегося шариата, но оставаться при этом верующими мусульманами, и преодолевающее раздвоенность современного мусульманского сознания.

Мы уже говорили, что в шариате существует принцип, согласно которому если в Коране или Сунне содержатся противоречащие друг другу указания, то более позднее указание отменяет более раннее. При этом более поздние указания - это как раз указания, которые давались пророком (или через пророка Богом) в ходе построения мединского государства и борьбы за объединение арабских племен и на которых прежде всего и основывается шариат.

М. Таха и А. Ан-Наим предлагают «перевернуть» этот принцип и признавать в случаях противоречий отменяемыми, наоборот, более поздние указания. Они не отрицают при этом, что поздние стихи Корана - это тоже откровение. Но это - откровение, которое, как они полагают, Бог дал через Пророка именно применительно к конкретным условиям того времени и той культуры и конкретной задаче - построения в этих условиях мусульманского государства и общества. Это, если так можно выразиться, «условное» откровение. Напротив, мекканские стихи - это именно вневременное, данное безотносительно к времени и месту (и именно поэтому отвергнутое не готовым к его восприятию обществом) откровение. И это - откровение, в котором не только нельзя найти противоречий с современными принципами демократии и прав человека, но в котором, как считают М. Таха и А. Ан-Наим, эти принципы имплицитно содержатся. Например, из хадиса, передающего слова Пророка, содержащие «золотое правило» этики - не делать другим того, что ты не хочешь, чтобы они делали тебе, -А. Ан-Наимом логически выводятся все принципы современного конституционализма.

Этот «коперниковский» переворот в подходе к Корану позволяет, как считают А. Ан-Наим и его учитель, освободиться от исторического шариата и начать перестройку законодательства мусульманских стран на новых принципах - не заимствуя просто законодательство западных стран и «задвигая» шариат, но создавая свое законодательство, базирующееся на раннем, общечеловеческом и данном Богом безусловно, а не применительно к условиям места и времени, откровении. Такое законодательство будет, с одной стороны, как бы новым шариатом, но основанным на новых принципах и «открытым», подлежащим дальнейшему развитию и пересмотру, с другой - аутентично мусульманской версией общих принципов современной демократии.

То, что предлагают М. Таха и А. Ан-Наим, в какой-то мере тоже является возвращением к первоначальному учению, и книга А. Ан-Наима называется: «На пути к реформации ислама». Но это- возвращение не к историческому шариату, к чему призывали и призывают многочисленные мусульманские реформационные движения и что не так давно осуществила иранская революция, а возвращение к более глубокому и более древнему, чем исторический шариат, не формализованному и «бескомпромиссному» пласту учения. В этом отношении логика А. Ан-Наима ближе к логике европейских реформаторов XVI века, обращение которых к учению и строю церкви ранних христиан не возвращало общество назад, а, напротив, открывало ему свободный путь дальнейшего развития.



## 6

Мы не знаем, какова будет дальнейшая судьба идей М.Тахи и А. Ан-Найма, в какой степени и как они будут восприняты мусульманами и в какой степени и как - отторгнуты. Но книга А. Ан-Найма ценна вне зависимости от этого. Она определяется, во-первых, ее научным значением, предпринятым в ней серьезным и глубоким исследованием объективной научной проблемы - соотношения шариата и современных принципов прав человека, во-вторых, тем, что она - определенная и, очевидно, важная веха в трудном и болезненном пути мусульманского мира к современной демократии и, что в конечном счете то же самое, к преодолению своей отсталости.

А. Ан-Наим пишет, что, хотя впервые принципы прав человека и современной демократии сформулированы и в значительной степени претворены в жизнь в странах европейской цивилизации, они не принадлежат только этим странам, этому культурному ареалу. Не принадлежат ему так же, как не принадлежит арабам открытая ими алгебра или китайцам - изобретенная ими бумага. Права человека - это в некотором роде тоже открытие, только больших масштабов. И, как любое открытие, оно совершается в каких-то определенных обстоятельствах, в определенное время и в определенном месте, но, возникнув, распространяется по всему миру. Только в соответствии с его масштабами усвоение его, овладение им - процесс неизмеримо более трудный, чем усвоение любого частного открытия, требующий перестройки целых обществ, растянутый иногда на сотни лет и залитый кровью.

Каждый народ, каждая культура преодолевают в процессе усвоения современных демократических принципов свои трудности, разные как по размерам, так и по характеру. Проблемы мусульманского мира отличаются от проблем России или Латинской Америки. И они, несомненно, весьма велики. Но не следует и преувеличивать их. Достаточно сравнить мусульманские страны в относительно большом промежутке времени, чтобы понять, какой колоссальный путь они прошли. Пусть Турция, например, еще не стабильная и развитая демократия. Но сто лет назад само словосочетание «Турецкая республика» могло вызвать лишь смех. И не надо забывать, через что еще совсем недавно прошли европейские страны, которые сейчас кажутся нам чуть ли не образцами демократии: Германия - через нацизм, Италия и Испания - через фашистские диктатуры, ничуть не лучшие, чем режимы Саддама Хусейна или Муаммара Каддафи. Путь к усвоению демократических принципов труден везде (кроме разве что горстки протестантских стран, где еще в XVI веке победило религиозное учение, имплицитно содержащее эти ценности). Но все страны идут по нему, и в конечном счете не усвоить их невозможно. Идут по нему и страны ислама и книга А. Ан-Найма - одна из вех на этом пути.

## Иудаистский клерикализм и его функции в Израиле

Исключительно большая роль клерикалов в израильском обществе, несоизмеримая с их удельным весом в населении, связана с особенностями сионистской идеологии и в конечном счете - с особенностями еврейской культуры и иудаизма.

Большая и своеобразная роль клерикальных сил и клерикального фактора - одна из важнейших характерных черт израильского общества. Формально израильское государство провозгласило принципы свободы совести и отказа от религиозной дискриминации, которые характерны для любого современного демократического общества. Фактически, однако, положение религии здесь резко отличается от ее положения в странах Запада<sup>140</sup>. Так, множество иудаистских религиозных правил в законодательном порядке распространяются на всех израильтян - и верующих, и неверующих. Это и многочисленные ограничения работы в субботу, в частности, транспорта, общественных служб, и ограничения погребения тел и археологических раскопок (которые могут потревожить могилы), и запрет разведения свиней и продажи свинины (кроме районов с христианским населением), и многое другое. В школах как обязательный предмет преподается «еврейское сознание», курс, в который входит знание основных молитв, ритуалов и т. п. Но самое важное и особенно обременительное для неверующих - это отсутствие гражданского брака. Браки евреев заключаются только ортодоксальными раввинами, и, соответственно, все евреи оказываются под действием архаичных и противоречащих современным моральным представлениям иудаистских правил. Так, в Израиле не может быть заключен брак еврейского и нееврейского партнеров, если только нееврейская сторона не обратилась в ортодоксальный иудаизм. Особые ограничения действуют в отношении предполагаемых потомков священнических родов, которые не могут жениться на новообращенных и разведенных. С 1970 года действует закон, дающий юридическое определение того, кто в Израиле считается евреем (то есть если он не уроженец Израиля, то его потенциальный гражданин). Это определение соответствует закону иудаистской ортодоксии, т. е. евреем считается рожденный от матери-еврейки или обращенный в иудаизм. При этом случаи сомнительного еврейского происхождения (как индивидуальные, так и отдельных изолированных от основных еврейских общин этнических групп типа индийских Бене Израиль или эфиопских фаллашей) разбираются религиозными инстанциями. Более того, в 1962 года Верховный суд Израиля постановил, что обратившийся из иудаизма в другую веру считаться евреем и претендовать на гражданство не может.

Фактической дискриминации подвергаются не только неверующие, но и представители неортодоксальных, реформистских направлений иудаизма, к которым принадлежит большинство верующих евреев в США и других западных странах. Юридический статус в Израиле имеют только ортодоксальные раввины, только они могут заключать браки, и признаются только обращения в ортодоксальный иудаизм<sup>141</sup>. Раввины-неортодоксы, таким образом, не пользуются правами, какие имеют даже мусульманские муллы и христианские священники. Особенно очевидным является неполноправное положение неортодоксов, если принять во внимание, что основные неортодоксальные объединения оказывают Израилю всемерную поддержку, входят во Всемирную сионистскую организацию (В С О)

<sup>140</sup> Анализу правового положения религии и связанных с ним правовых вопросов в Израиле посвящена работа: Zucker N. Z. *The Coming Crisis in Israel (Private Faith and Public Policy)*. N.Y., 1973. См. также: Leibman Ch. S., Don-Yehiya E. *Civil Religion in Israel*. Berkley, 1983.

<sup>141</sup> Хотя в тексте упомянутого выше закона 1970 года прямо не сказано, что признаются обращения лишь в ортодоксальный иудаизм, клерикалы вносят в кнессет законопроекты с поправкой к этому закону, добавляющей к его тексту слова

и играют в ней сейчас важную роль, между тем как крайние противники сионизма - живущие в основном в Иерусалиме ультраортодоксы из организации Наторей Карта<sup>142</sup>, вообще не признающие израильского государства и его законов и при этом терроризирующие своих неверующих соседей<sup>143</sup>, - не только не ущемляются в правах, но и пользуются особыми, исключительными правами, своего рода «экстерриториальностью».

Разумеется, преувеличивать значение клерикального контроля не следует. Во многом он носит формальный характер и распространяется скорее на сферу поведения, чем на убеждения, так что, хотя неверующий и вынужден подчиняться ряду формальных правил, вытекающих из религиозного законодательства, он может не бояться заявлять о своем неверии. Да и сами эти правила чаще всего обходятся при помощи разных уловок<sup>144</sup>. Тем не менее особая официальная роль иудаистской ортодоксии резко выделяет Израиль из ряда демократических государств и сближает его с такими еще не полностью вышедшими из Средневековья странами, как Иран или Саудовская Аравия.

Между тем Израиль отнюдь не является обществом с преобладанием ортодоксально религиозной массы. Ортодоксы составляют здесь несомненное меньшинство. Так, согласно опросу, проведенному в 1971 году, не менее чем раз в неделю посещали синагоги 28 % израильтян, а никогда не посещали примерно столько же - 27 % (остальные посещают по праздникам), полностью соблюдают религиозный закон — 12 %, вообще не соблюдают — 26 %. Таким образом, система клерикального контроля - это система контроля меньшинства над большинством. Такая система не представляла бы собой ничего удивительного, если бы осуществляющее контроль меньшинство находилось у власти. Но в том-то и дело, что ортодоксы никогда у власти не находились, да и не могли находиться - при всеобщем избирательном праве и при большинстве неортодоксов. Из всех премьеров лишь один, М. Бегин, демонстрировал свою религиозность. Между тем система клерикального контроля сложилась отнюдь не при нем. Она начала складываться с самого зарождения государства, когда у власти стояли нерелигиозные лидеры «рабочих» сионистов, партии, входящей в Социинтерн. Как же могла возникнуть и на чем держится эта странная система, не имеющая прямых аналогий в других странах, - система контроля над большинством не находящегося у власти меньшинства?

\* \* \*

Обычный ответ, который дают на этот вопрос израильские авторы, - это указание на особое положение религиозных партий, которые, хотя и никогда не имели более чем 18 мест в состоящем из 120 членов кнессете, всегда играли важнейшую роль в образовании правящих коалиций<sup>145</sup>. В Израиле сейчас существует несколько небольших религиозных партий,

Сионизм для них - это кощунственная попытка людей поставить себя на место мессии. Вот как они пишут о сионизме в объявлении в газете «Нью-Йорк Таймс» от 12 марта 1971 года: «...полная фальсификация... предательство и неповиновение Торе... Сионизм во всех его вариантах и проявлениях в наше время - это архивраг еврейского народа» (Zucker N. Z. Op. cit. P. 233). В 1981 году, во время очередной вспышки столкновений ортодоксов и антиклерикалов, Наторей Карта организовала демонстрации в Израиле и США под лозунгом «Сионизм - враг еврейского народа» и обращалась за поддержкой к иорданскому правительству (см.: Jerusalem Post. 15-21.11.1981).

<sup>143</sup> Не признавая израильского государства, они одновременно часто угрожают насилием, когда государство так или иначе нарушает религиозный закон. В 1951 году, когда правительство Д. Бен-Гуриона решило было привлечь к военной службе женщин из ортодоксальных семей, среди Наторей Карта возник даже заговор с целью взорвать здание кнессета.

<sup>144</sup> Например, брачные союзы, противоречащие иудаистскому закону, заключаются вне Израиля. В стране существует даже особый термин - «кипрские браки». Иногда такие браки заключаются «заочно», по почте.

<sup>145</sup> Исследование израильских клерикальных партий содержится в книге: Schiff G. S. Tradition and Politics (The Religious Parties of Israel). Detroit, 1977. Однако за годы, прошедшие со времени написания этой книги, ситуация в стране в целом

возникших в результате расколов двух основных, сложившихся еще в начале столетия религиозно-политических течений, воплощающих два типа реакции иудаистской ортодоксии на сионизм.

Во-первых, это ультраклерикальная, изначально антисиионистская, отрицающая какое-либо религиозное, провиденциальное значение сионистского «собрания» евреев и государства Израиль партия «Агудат Исраэль» (АИ). Во главе АИ (и всех возникших позже в результате ее расколов партий) стоят раввины, образующие «Советы мудрецов Торы». После создания Израйля антисиионизм АИ в значительной мере смягчился (что вызвало, между прочим, откол от нее «Наторей Карта»). АИ стала входить в правительственные коалиции. Однако и сейчас партия в известной мере образует «государство в государстве» со своей системой школ, своим раввинатом (официальный «главный раввинат» связан с другим направлением израильского клерикализма - «Мизрахи»), Приверженцы АИ не салютуют израильскому флагу, не приглашают на свои съезды руководителей государства и т. д.<sup>146</sup>

Во-вторых, это группа партий, возникших из направления «Мизрахи», соединяющего ортодоксию с сионизмом и видящего в создании израильского государства акт, предваряющий приход мессии (и в силу этого более склонного к компромиссам с «государственными соображениями», чем АИ).

Если «Агудат Исраэль» - движение, руководимое раввинами, то «Мизрахи» и возникшие из нее партии - организации мирян. «Мизрахи» и примыкающая к ней партия «Ха Поэль Ха Мизрахи» образовали в 1955 году Национально-религиозную партию (НРП) - основную политическую силу клерикализма. В НРП боролся ряд течений - стремящееся к сосредоточению на чисто религиозно-политических вопросах, выступающее за создание широкой, не чисто ортодоксальной партии по типу христианско-демократических (НРП поддерживает связи с европейскими христианско-демократическими партиями), и, наконец, шовинистическое, все более усиливавшееся на протяжении 70-х годов, видящее в израильских захватах после войны 1967 года такой же провиденциальный акт, как и создание Израйля, и связанное с «Гуш Эмуним» - организацией, осуществляющей колонизацию Западного берега<sup>147</sup>. («Гуш Эмуним» и «Наторей Карта» одинаково фанатичны, но противоположны по своей политической направленности, это как бы два политических полюса иудаистской ортодоксии.)

На протяжении всей истории Израйля большинство правительственных коалиций (вначале возглавляемых «рабочими сионистами», затем - правым блоком «Ликуд») зависели от голосов религиозных партий, представители которых, прежде всего НРП, входили почти во все правительства, причем пост министра религиозных дел был всегда как бы «вотчиной» НРП. Естественно, что религиозные партии использовали свое положение, не позволив отменить уходящую корнями в османские времена систему определения личного статуса религиозными инстанциями, не дав ввести конституцию (ибо введение светского

<sup>146</sup> Представляя собой самый бескомпромиссный клерикализм, АИ одновременно придерживается «мягкого» курса во внешнеполитических вопросах. Например, она не поддержала в кнессете аннексии Голанских высот. В 80-е годы в АИ усиливалось напряжение: во-первых, между представителями двух направлений в ортодоксии восточноевропейских евреев - хасидим и митнагдим, во-вторых, между европейскими евреями (ашкенази) и сефардами. В 1984 году недовольные хасидским контролем митнагдим и сефарды откололись от АИ и создали партию «Шас». В 1988 году эта партия в свою очередь раскололась и возникла партия «Знамя Торы», в которой объединились в основном ашкенази-митнагдим. В 12-м кнессете, избранном в 1988 году, АИ получила 6 мест, «Шас» — 6, «Знамя Торы» - 2. В целом они собрали 10,7 % голосов. См.: The Jerusalem Post. 12.XI.1988. Кроме того, к АИ примыкает течение «Поалей Агудат Исраэль» (ПАИ), сочетающее ультракле-

«основного закона» - это, по их мнению, кошунство, основной закон - это Тора) и добиваясь затем все новых законодательных актов и правительственных распоряжений, установивших систему клерикального засилья. Именно так, например, объяснял ситуацию, жалуясь на «выкручивание рук» и «клерикальный шантаж» (и заодно на систему пропорционального представительства, когда голосование идет по партийным спискам, что создает преимущества малым партиям), виднейший из «отцов-основателей» государства первый премьер и лидер Партии труда Д. Бен-Гурион<sup>148</sup>.

Приемлемо ли это объяснение? На первый взгляд - да. От клерикальных партий на деле зависели судьбы большинства правительств. Они действительно «выкручивали руки», и возглавлявшие правительства «рабочие» сионисты действительно чаще всего шли им на уступки «скрепя сердце»<sup>149</sup>. Более того, несколько раз клерикалы провоцировали правительственные кризисы и досрочные выборы, что до 1977 года каждый раз вновь приводило к власти «рабочих» сионистов (но всегда на условиях новых уступок клерикалам), а в 1977

Г

°ДУ религиозные партии особенно внушительно продемонстрировали свою силу - они разорвали союз с «рабочим блоком» и вступили в соглашение с ликудовцами, добившись от них множества уступок. Ситуация принципиально не изменилась и после выборов 1984 года, ибо клерикалы вошли в правительство «национального единства» и умело пользовались его «хрупкостью» и непрочностью, оказывая давление на обоих партнеров по правительству - ликудовцев и «рабочих» сионистов. Возросшее недовольство основной массы израильтян продолжающимися уступками клерикалам привело в 1988 году к тому, что Шамир, у которого была возможность создать правительство блока «Ликуд» и религиозных партий, предпочел более широкую и во многих отношениях неудобную коалицию, включающую и «рабочих» сионистов<sup>150</sup>.

Таким образом, казалось бы, все обстоит именно так, как утверждал Д. Бен-Гурион: действительно непропорциональное доле религиозных ортодоксов в населении влияние клерикальных партий связано с особенностями избирательной и партийной систем. И тем не менее пристальный взгляд позволяет сделать вывод, что объяснение это поверхностное, неполное, т. е. в определенном смысле неверное.

\* \* \*

Действительно, ведь само «выкручивание рук» клерикалами возможно лишь при условии, если лидеры основных политических партий, и прежде всего «рабочих» сионистов, при правлении которых сложилась система официального клерикализма, считают, что уступки клерикалам если даже и зло, то не принципиальное.

Ведь если бы Д. Бен-Гурион, жаловавшийся на «шантаж» клерикалов, считал отделение религии от государства делом принципа, он мог бы просто уйти в отставку или пойти на союз с другими, левыми группировками, образовав исключаящую клерикалов правительственную коалицию (такие возможности у него были). Попробуем представить, что лидер французских или итальянских социалистов нехотя, но идет под давлением клерикалов на отказ от гражданского брака, или на признание неравноправия протестантов по отношению

<sup>148</sup> Ben Gurion Looks Back (In Talks with Moshe Pearlman). N. Y., 1970. P. 217-218.

<sup>149</sup> При этом кроме чисто парламентской силы клерикалы могут использовать для давления еще и угрозу беспорядков, которые могут поднять ультраортодоксы из Наторей Карта. Склонная к компромиссам НРП всегда могла сослаться на свой страх перед АИ, а АИ - на «Наторей Карта», которая боится одного Бога и готова на все.

<sup>150</sup> Более того, в программу правительства входит проведение избирательной реформы - первой в истории Израиля попытки ослабить маленькие, в основном клерикальные, партии. По проекту реформы 60 членов кнессета будут

к католикам, или на закон, по которому обратившийся в нехристианскую религию француз или итальянец перестает считаться французом или итальянцем. Это просто невероятно. Но социалисты-сионисты Д. Бен-Гурион и Г. Меир шли на это.

События последних лет вновь продемонстрировали всю слабость и непринципиальность антиклерикализма «рабочих» сионистов. В 1977-1981 годах, во время первого кабинета Бегина, «рабочие» сионисты активно использовали тему клерикального засилья, выдвигая требование равноправия для всех направлений иудаизма. В 1978 году коалиция «рабочих» сионистов и американских неортодоксальных иудаистов провела резолюцию с таким требованием на конгрессе ВС О. Но уже в 1981 году Ш. Перес вновь стал усиленно «обхаживать» клерикалов, а в 1988 году на тайных переговорах с клерикальными партиями с целью создания правительственной коалиции он, по сообщениям печати, пошел им даже на большие уступки, чем Шамир<sup>151</sup>. Таким образом, для клерикальных сионистских лидеров отделение религии от государства-вопрос не принципиальный, большие или меньшие уступки клерикалам - дело тактики<sup>152</sup>.

Более того, наряду с жалобами на клерикалов, из среды неклерикальной политической элиты раздаются и другие голоса, говорящие о том, что не все ее представители и не всегда рассматривают уступки клерикалам как вынужденные, что существует и представление о том, что союз с клерикалами нужен не только прагматически, но и ради каких-то обычно неясно формулируемых, но очень важных целей. Так, если Бен-Гурион жаловался на «клерикальный шантаж», то его видный сподвижник М. Шаретт писал в своем дневнике, что правительство «без представителей в нем ортодоксального еврейства» было бы принципиально «немыслимым»<sup>153</sup>. То же пишет и другой крупнейший деятель «рабочих» сионистов - Абба Эбан. Анализируя причины поражения «рабочего блока» в 1977 и 1981 годах, он упрекает И. Рабина за то, что тот оттолкнул НРП, и напоминает, что включение клерикалов в правительства всегда было для «рабочих» сионистов вопросом принципа (не объясняя, впрочем, что это за принцип)<sup>154</sup>.

Наконец, Ш. Перес в 1985 году говорил: «Отклонившись в антирелигиозном направлении, Рабочая партия совершила фатальную ошибку, и не просто в электоральном контексте, но в контексте национального единства»<sup>155</sup>. Таким образом, перед нами очень противоречивые высказывания, отражающие, на наш взгляд, не противоречия мировоззрений (никаких особых различий в мировоззрениях Бен-Гуриона, Шаретта и Эбана нет), а противоречие в мировоззрении, такую же неопределенную идейную позицию, как неопределенно и противоречиво положение религии в израильском государстве. Создается впечатление, что политики и не стремятся разрешить эти идейные противоречия, как не стремятся они разрешить противоречия институциональные, удовлетворяясь неясностью и компромиссами. Такое своеобразное и «мягкое» отношение к клерикальному контролю характерно и для массового сознания. Так, согласно опросу 1963 года, лишь 30 % израильтян назвали себя «рели-

<sup>151</sup> См.: The Jerusalem Post. 26.XI.1988.

<sup>152</sup> Не все крупные сионистские политические деятели считают вопрос о клерикальном контроле над обществом неважным. Против клерикального засилья неизменно протестовали левые фракции «рабочих» сионистов. Традиционно на анти-клерикальной позиции стоят либералы. Борьба с клерикализмом занимала видное место в программе крупной партии конца 70-х гг. - впоследствии распавшегося «Демократического движения за изменение». Но характерно, что даже для этой партии стремление положить конец правлению «рабочего блока» было важнее, чем покончить с клерикальным контролем, и она вошла вместе с клерикалами в первый кабинет Бегина. Наиболее принципиальную позицию в этом вопросе занимает, пожалуй, возглавляемое Ш.Алони «Движение за гражданские права», имеющее сейчас пять мест в кнессете. Сам разрыв

гиозными», но 43 % высказались за то, чтобы общественная жизнь находилась в соответствии с религией. В 1971 году 46 % выступали за отделение религии от государства и 47 % — против (согласно данным другого опроса 36 % - за и 55 %—против). Против гражданского брака было 54 %, за - лишь 39 %, за юридическое определение того, кто является евреем в соответствии с «галахой», - 58 %, против - лишь 31 %. Эти цифры говорят о том, что многие израильтяне, не будучи сами ортодоксально верующими, отнюдь не возражают против системы клерикального контроля. Более того, опросы выявляют довольно значительный (от 5 до 19 %) слой лиц, которые, вообще не соблюдая религиозных законов, считают, тем не менее, что государство должно следить, чтобы общественная жизнь соответствовала этим законам<sup>156</sup>.

Таким образом, дело не только в особой роли клерикальных партий при образовании правящих коалиций. Сама эта роль связана с причинами значительно более глубокими - со своеобразием духовного климата, со спецификой идеологии значительных неклерикальных и даже вообще нерелигиозных слоев общества. В чем же причины этого своеобразного отношения неверующих к клерикализму?

\* \* \*

Израиль - не просто одно из многих национальных государств, парламентских демократий, не видящих «проблемы» ни в своей национальной основе, ни тем более в своем существовании. Это - государство, возникшее недавно в кровавой борьбе и находящееся в состоянии перманентного внешнеполитического кризиса. И это - государство, официально исповедующее идеологию сионизма, утверждающую высшую ценность поддержания этнических обособленности и единства евреев и их «собираания» на земле Палестины. И при всем многообразии политических течений и партий подавляющее большинство их (кроме коммунистов и ультраклерикалов), по-разному представляя себе идеальную политическую модель «еврейского государства», тем не менее считало и считает важнейшей задачей его создание и укрепление, а также «собираание» вокруг него евреев.

Отсюда вытекает, что сами эти политические идеалы неизбежно в какой-то мере девальвируются. Задачи создания и выживания государства и «собираания» евреев отодвигают прочие задачи на второй план. И эта девальвация проистекает как от психологического воздействия реальных кризисов еврейской и израильской истории, так и от идеологии сионизма. Возникнув как националистическая реакция на кризисную ситуацию, сионизм одновременно закрепил порожденное ею кризисное мироощущение, которое можно уподобить настроению, возникавшему в европейских странах в период больших войн и «национальных кризисов», когда националистические чувства охватывают всех и политические различия отступают на задний план. Сионизм всегда стремился не оттолкнуть ни одного политического течения, если только оно разделяет основной его догмат, выступить «зонтичным» образованием, объединившим всех, кого можно, вокруг «высшей национальной цели»<sup>157</sup>.

<sup>156</sup> Sammy Smooha. Israel: Pluralism and Conflict. Berkeley. Los Angeles, 1978. P. 82, 372. [18] Arian A. The Choosing People (Votting Behavior in Israel). Cleveland, 1973. P. 65-66. Несомненно, что среди более образованных израильтян больше

сторонников отделения религии от государства, как и вообще больше нерелигиозных. Так, согласно данным одного опроса, среди студентов за отделение религии было 58 %, против —33 %, за гражданский брак—63 %, против—14 % (The Jerusalem Post. 15-21.III.1981). Но 33 % молодых образованных противников отделения религии от государства - это все же очень большая цифра.

(Во многом отсюда и сама система пропорционального представительства, дающая большую силу малым партиям.)

Опросы общественного мнения в Израиле раскрывают глубину и прочность «кризисного», «катастрофического» мироощущения. Так, недавно проведенный опрос показал, что 38 % евреев полностью и 45 % частично согласились с утверждением «Гитлеровский геноцид - основной фактор моего мироощущения», 32 % полностью и 55 % частично - с тем, что основным уроком геноцида является то, что евреи могут полагаться лишь на самих себя, и 27 и 48 % соответственно - с тем, что арабы, если смогут, устроят геноцид<sup>158</sup>. Другой опрос, также начала 80-х годов, показал, что 39,5 % согласились с утверждением «Народы мира всегда или обычно против нас», и только 4,2 % —с противоположным утверждением<sup>159</sup>. Естественно, что в такой атмосфере все внимание сосредоточивается на вопросах внешней политики и военных проблемах<sup>160</sup>. Эти вопросы ощущаются как насущные, требующие немедленного решения и вызывают реальные политические страсти, как вызывали их Кэмп-Дэвид, когда солдаты силой изгоняли из Ямита колонистов, и война в Ливане, когда против войны были организованы грандиозные по израильским масштабам многотысячные демонстрации, а сторонники войны бросали в демонстрантов бомбы. В этом духовном климате проблема клерикального контроля, жизненно важная для ультраортодоксов, действительно ожидающих прихода мессии, для массы неверующих и полуверующих, которые в иной, более спокойной обстановке «взбунтовались» бы, теряет свое принципиальное значение, ее разрешение как бы «откладывается на потом». При этом становятся возможными самые противоестественные союзы «принципиальных» антиклерикалов с «принципиальными» клерикалами.

Сказанное выше объясняет многое в системе клерикального контроля - прежде всего ту легкость, с которой неклерикалы идут на уступки клерикалам. Но все же и это объяснение не может нас полностью удовлетворить. Ведь дело не только в легкости уступок, не в том, что проблема клерикализма рассматривается не как весьма важная и насущная. Мы видели, что, наряду с выражением сожаления по поводу уступок клерикалам, из среды нерелигиозной элиты раздаются и другие голоса - о принципиальной необходимости иметь клерикалов в правительстве, и среди неверующих израильтян есть не только те, кто считает уступки клерикалам делом не очень важным, но и те, кто прямо выступает против отделения религии от государства. Поэтому дело не только в специфической для сионизма и Израиля девальвации различных идейных проблем, в их отодвигании на задний план по отношению к военно-стратегическим и внешне политическим проблемам.

Кроме того, мягкое отношение к ортодоксам-клерикалам не только соответствует стремлению сионизма объединить все идейные и политические течения вокруг «общего дела», но, на первый взгляд, одновременно и противоречит этому стремлению. Ведь уступки ортодоксам означают признание неполноправия приверженцев реформаторских течений иудаизма, к которым принадлежит большинство верующих евреев Запада. Почему же израильская верхушка, боясь оттолкнуть ортодоксов, не боится оттолкнуть «реформистов»?

<sup>158</sup> Public Opinion, 1983-1984, December - January. P. 58-60.

<sup>159</sup> Leibman Ch. S. E. Don-Yehiya. Op. cit. P. 147.

<sup>160</sup> В 1969 году был проведен опрос о том, какие проблемы принимаются избирателями во внимание при решении, за кого голосовать. 96 % назвали мир в регионе, 21 %- экономическую независимость, 17 % —военную мощь. Между тем проблемы положения религии назвали лишь 7 %, трудовых отношений - только 5 %. См.: Arian A. Op. cit. P. 103.



\* \* \*

Для ответа на эти вопросы вновь обратимся к особенностям сионистского национализма, а в конечном счете - и к особенностям евреев как своеобразной этнической общности, и к иудаизму как религии.

Иудаизм - этническая религия, постулирующая сакральное значение происхождения «от Авраама, Исаака и Иакова», - на протяжении всей истории еврейской «диаспоры» был основной и даже единственной силой, сплачивающей разрозненные еврейские общины и изолирующей их от нееврейских, неиудаистских соседей. Ортодоксальный средневековый еврей, живущий среди христиан или мусульман, ощущал себя среди чужих, «в изгнании», но, приехав, скажем, из Франции в Египет и попав там в еврейскую общину, чувствовал, что попал к «братьям». Однако ни о каком культурном единстве евреев арабских стран, говорящих на арабском, восточноевропейских, говоривших на идише, немецких и бухарских евреев, кроме единства, создававшегося религией, говорить невозможно, так же как без религии быстро истончаются и исчезают перегородки, отделяющие евреев от народов, среди которых они живут. (Шолом Алейхем хорошо понятен русским и украинцам, но плохо - евреям Марокко.) Поэтому процесс секуляризации для еврейских общин, в отличие от народов со своей территорией, государственностью и культурным единством, не основанным на религии, означает ускоренную ассимиляцию. А отсюда своеобразие еврейского национализма - сионизма и его отношения к религии - иудаизму.

Сионизм, явившийся националистической реакцией, с одной стороны, на ассимиляцию и культурный распад, с другой стороны, на возникший после эмансипации евреев взрыв антисемитизма, выдвинул идею «нормализации» положения евреев, их превращения в «нормальный народ» на своей «исторической родине». Это чисто «секулярная» по своей природе идея, объективно глубоко враждебная ортодоксальному иудаизму, ни о какой «нормализации» не помышляющему и связывающему возвращение в Палестину с вмешательством Бога в ход истории и началом мессианской эры. Отсюда - сильные антиклерикальные тенденции сионизма, видящего в иудаизме религию пассивности, религию гетто, «ненормального» народа<sup>161</sup>, и склонного противопоставлять Библию, понимаемую скорее как национальный эпос, Талмуду<sup>162</sup>. (И отсюда же - сильная антисионистская тенденция в ортодоксии, хотя часть ортодоксов и стала считать, что, может быть, мессия придет после возвращения евреев в Палестину и их покаяния и возвращения к иудаизму.)

Но одновременно сионисты видят, что единственная реальная сила, создающая единство евреев и предохраняющая их от ассимиляции, - это иудаизм. И хотя сионизм - секулярная идеология, продукт распада иудаизма, страх секуляризации проходит красной нитью через многочисленные писания неверующих сионистских идеологов<sup>163</sup>. Более того, пытаюсь вложить какое-то позитивное содержание в идею «единой еврейской нации», сионизм

Н.Х. Бреннер спрашивал, что особо ценного передается из поколения в поколение в еврейской культуре: «...раввинская литература? Но лучше бы ее вообще не передавали» (The Zionist Idea... P. 307). Еще выразительнее писал Я.Клякин: «Иудаизм галута недостоин выживания» (ibid., p.302).

<sup>162</sup> См. интервью Бен-Гуриона: Unease in Zion. Ed. by Shud Ben Eher. Jerusalem, 1974- p. 77.

<sup>163</sup> Например, Перец Смоленский, один из предшественников сионизма, писал: «Если многие начнут не повиноваться законам религии, то как же сохранится чувство еврейского единства?.. Очень правдоподобно, что через одно-два поколения прекращение соблюдения религиозных законов приведет к исчезновению самого имени Израиль и памяти о нем» (The Zionist Idea. P. 146). Т. Герцль в письме к некоему еврею-христианину де Йонгу, которому он отказывает в приеме в сионистскую организацию, писал: «Сионизм всегда поддерживал национальный аспект иудаизма, в противовес его против-

ничего, кроме религии, найти не может. Поэтому он и отталкивается от иудаизма, и не может без него обойтись, и, когда перед израильскими руководителями встала задача сплотить разношерстных (и фактически - разноплеменных) иммигрантов, они были вынуждены обращаться к иудаизму и заимствованным из него элементам. Даже «мапамовцы» - представители левой фракции «рабочих» сионистов - голосовали за объявление религиозных праздников праздниками национальными. При этом по мере усиления культурного плюрализма Израиля (в результате численного роста и подъема самосознания иммигрантов из арабских и других восточных стран) и ослабления сионистского пафоса «нормализации» и характерного для начального периода истории Израиля культа государства (подъем, связанный с созданием государства, кончился, «праздник» сменился буднями, положение государства остается весьма трудным) интегрирующая культурная роль религиозной традиции и символики даже усиливается. И воплощающие религию клерикальные партии выступают как стражи «этнической чистоты», гаранты «еврейского» характера государства<sup>164</sup>.

При этом между религиозными и нерелигиозными сионистами устанавливается своеобразное «разделение труда». Дело в том, что нерелигиозные сионистские лидеры постоянно сталкиваются с проблемами и задачами, разрешить которые сами, без клерикалов, они просто не могут. Например, у них нет ясных «светских» критериев, позволяющих им как-то отграничить еврея от нееврея, решить, например, можно ли считать евреями черных фалла-шей из Эфиопии или человека, у которого еврейкой была бабушка. Никаких научных критериев здесь и быть не может, ибо границы этносов размыты, неопределенны и четкие границы здесь могут быть лишь условными (и к евреям это относится больше, чем к кому-либо). Более того, попытка «научно» подойти к этому вопросу чревата сползанием в расизм. Но можно избавиться от этих вопросов, передав их (разумеется, под давлением) раввинам. Как сионистам, стремящимся к интеграции и обособлению евреев, лидерам Израиля нужен запрет на брак евреев и не-евреев. Но лидеры партии, входящей в Социнтерн, не могут сами, по своей воле, вводить такой запрет. Однако они могут не вводить гражданский брак по настоянию клерикалов. Как сионистам, им выгодно ограничение деятельности христианских миссионеров. Но как могут идти на такое ограничение светские партии? И, опять-таки, в этом случае помогает давление клерикалов. Таким образом, про клерикальное давление можно сказать, что, если бы его не было, светским сионистам «следовало бы его выдумать». Клерикальное давление необходимо для них, ибо лишь оно позволяет им сочетать сионизм с приверженностью демократическим принципам. Лишь оно позволяет им сохранить «идейную чистоту», выступая как приверженцы различных «западных» политических идеологий. Сила клерикалов, таким образом, не в них самих, а в глубоких, скрытых противоречиях в сознании неклерикального большинства.

Сказанное объясняет и странное на первый взгляд отношение светских сионистов к неортодоксальному иудаизму. Кажется, что реформированный иудаизм, отбросивший наиболее архаичные аспекты ортодоксии, должен быть светским сионистам ближе, чем талмудисты и хасиды. На деле, однако, наоборот. Реформизм трансформировал иудаизм в некое подобие либерального протестантизма (без веры в Иисуса Христа) и способствовал созданию у своих приверженцев стиля жизни, практически не отличающегося от стиля жизни их соседей - «христианских» буржуа и интеллигентов. Если ортодоксия создает стену между евреями и неевреями, то реформационные течения - это инструмент своего рода «полуассимиляции», ассимиляции без резкого разрыва с прошлым, с религией и с общиной. Естественно, что распространены эти течения в западных странах, где эмансипация началась раньше и шла не так болезненно, как в Восточной Европе, основной массовой базой ранней

<sup>164</sup> Один из лидеров АИ А. Шапиро так и говорит: «...если мы в Агуда не будем стоять на страже, все ассимилируются» (The Jerusalem Post. 25. XI - 5. XII. 1981).

сионистской иммиграции в Палестину. Реформационные течения и сионизм, таким образом, выступали как враждебные и альтернативные идеологии<sup>165</sup>. И хотя после 40-х годов, эпохи гитлеровского геноцида и образования Израиля, сопротивление реформистов сионизму практически исчезло, а в 70-е годы основные неортодоксальные иудаистские объединения вошли в ВСО, их сионизм свелся к политической и финансовой поддержке Израиля и ни к какой сколько-либо значительной эмиграции в это государство так и не привел. Более того, само их вступление в ВСО и усилившееся стремление как-то «внедриться» в Израиль и добиться там равноправия служат своего рода «компенсацией» все более отчетливо выступающей в реформизме тенденции санкционировать ассимиляционные процессы, вступившие сейчас в основном центре реформизма - США - в новый этап. Если до 1960 года менее 13 % браков американских евреев заключалось с неевреями, то уже к началу 70-х годов - чуть меньше половины<sup>166</sup>, а сейчас, очевидно, больше половины. Боясь потерять паству, реформистское руководство вынуждено идти на уступки, и в 70-е - начале 80-х годов все чаще при смешанных браках обряды совершают христианский священник и раввин. Реформисты начинают активно принимать в свои общины неевреев по происхождению, а в 1983 году реформистский съезд постановил, в полном противоречии с «галахой», считать евреями любых детей смешанных браков, если они воспитываются в «еврейском духе». Естественно, что эта эволюция вызывает у ортодоксов (не только израильских) бешенство и они сопротивляются любым попыткам реформистов получить легальный статус в Израиле. Но характерно, что и светские сионисты, на словах часто выражая сочувствие и поддержку неортодоксам и ссылаясь все на то же клерикальное давление, ничего в поддержку их требований не предпринимают. Более того, выступая в 1983 году на съезде реформистов, президент Израиля «рабочий» сионист Х. Герцог довольно ясно выразил недовольство решениями реформистов и призвал их «поставить еврейское единство выше всех прочих соображений»<sup>167</sup>.

\* \* \*

Особое положение религии и отношение нерелигиозной элиты к клерикализму раскрывают, на наш взгляд, очень глубокие противоречия общества. Основатели сионизма и большинство политиков и сейчас - и сионисты, и демократы одновременно. Они стремились к «нормальному» демократическому государству, которое одновременно служило бы цели «собирания» евреев и сплачивания их в единый народ. Противоречий здесь не видели. Но реально ценности демократии и сионизм отнюдь не полностью совпадают. Задачи создания и поддержания «чисто еврейского» характера государства и задачи укрепления его демократических принципов не только не тождественны, но и могут вступать в прямое противоречие друг с другом. С самого начала лидеры сионизма могли одновременно быть демократами лишь ценой «забвения» арабов. Еврейская колонизация и создание Израиля были возможны лишь при недемократическом игнорировании воли большинства арабского населения Палестины, и, вытесняя арабов с их земель во время первой арабо-израильской войны, сионисты не только «освобождали» территорию для дальнейшей колонизации, но и создавали этим возможность сочетать в новом государстве сионистскую идеологию и всеобщее избирательное право. Проблема сочетания сионизма и демократии стала особенно острой после 1967 года. Страх перед возникновением арабского большинства (и, соответственно, опасения за

Еще М. Гесс писал о «прекрасных фразах о человечестве и просвещении, которые он (реформист.—Д. Ф.) так ловко использует, чтобы замаскировать свою измену, страх быть идентифицированным со своими несчастными братьями» (The Zionist Idea. P. 162).

<sup>166</sup> Singer D. Living With Intermarriage. Commentary. Vol. 68. 1979. № 1. July. P. 49.

<sup>167</sup> The Jerusalem Post. 10-16. VII. 1983.

судьбы израильской демократии) в случае аннексии Западного берега преследует политиков, не желающих оказаться перед лицом труднейшего идеологического выбора. Но появилось и значительное меньшинство, которое уже сделало для себя такой выбор - в пользу сионизма. Один из его лидеров, требующий изгнания всех арабов, еврейский фашист Меир Кахана, прямо противопоставляет сионизм демократии, говоря, что если его противники считают, что у арабов есть право стать большинством, то они не сионисты, а если нет, то они не демократы<sup>168</sup>. Остракизм, которому подвергала Кахана израильская политическая элита, сделавшая максимум возможного для уничтожения его партии<sup>169</sup>, говорит о ценности для нее демократических принципов. Но он свидетельствует, на наш взгляд, и о страхе перед его прямолинейной логикой, находящей отклик в израильских «низах»<sup>170</sup>.

Но противоречия сионистских и демократических принципов проявляются не только в противоречии между внутренним строем израильского государства, основанного на свободных выборах в парламент, многопартийной системе и всеобщем избирательном праве, и тем, что этот строй стал возможен лишь при игнорировании воли арабов и фактическом ограничении прав оставшегося в Израиле арабского меньшинства. Они проявляются и в самом строе этого государства, в фактической ограниченности клерикальным контролем демократии и для самих евреев (как в ЮАР противоречие демократии и идеологии апартеида проявляется и в фактической ограниченности самой демократии для белых; как в южных штатах США это противоречие проявлялось в фактически однопартийном режиме и ку-клукс-клановском терроризме.) Государство Израиль далеко еще не стало «нормальным» демократическим государством, ибо нельзя считать нормальной современной демократией общество, в котором нет гражданского брака и для вступления в брак надо (правда, в «спорных» случаях) доказывать чистоту происхождения, а человек, перешедший в другую веру, перестает считаться принадлежащим к образуемому это общество народу. Клерикализм при этом как бы прикрывает расхождение демократических принципов и сионизма, позволяя сохранить видимость, что «рабочие» сионисты - самые обычные социалисты, просто «вынужденные» в силу особенностей политической ситуации идти на уступки клерикалам, равно как «лику-довцы» - обычные консерваторы.

Противоречия сионистских и демократических начал в обществе и идеологии остаются относительно закамуфлированными еще и потому, что Израиль живет в состоянии перманентного внешнеполитического кризиса. И в какой-то мере этот кризис «функционально полезен», ибо позволяет не решать идейных и общественных проблем, решение которых может быть лишь очень болезненным. Внешнеполитический кризис отодвигает кризис внутренний. Но рано или поздно этот кризис настанет, и израильтянам придется сделать трудный выбор между последовательной демократией и последовательным сионизмом, неотделимым от клерикального засилья. Каким будет этот выбор, какие формы примет этот неизбежный, на наш взгляд, кризис - покажет время.

Newsweek. 1985, 26 August. Выбранный в 11-й кнессет Кахана заявил: «Я здесь не для того, чтобы меня любили. Моя цель - доказать, что еврейское государство - это одно, а демократия - совсем другое. И в конце концов победа будет за мной» (Newsweek. 1986, 7 June. P. 18).

<sup>169</sup> Перед выборами в 12-й кнессет Комитет кнессета по выборам не допустил «Ках» (партию Кахана), как расистскую партию, к участию в избирательной кампании. Характерно, что клерикалы при этом голосовали против. Опросы показали, что «Ках» должна была увеличить свое представительство с одного до трех мест (The Jerusalem Post. д. X.1988. P. 1-2).

<sup>170</sup> Опросы среди учащихся средних школ Израиля показали большой антидемократический потенциал, выходящий наружу, когда вопросы ставят опрашиваемых перед выбором между сионистскими и демократическими ценностями (и который легко может проявиться в реальных действиях, когда такой выбор будет поставлен не вопросами, а самой жизнью). 42 % учащихся согласились с тем, что надо изгнать всех арабов, 60 % выступили за ограничение гражданских

## **Армянское национальное движение История и психология<sup>171</sup>**

При всем многообразии этнических конфликтов и национальных движений на территории бывшего СССР армянское движение представляет собой нечто исключительное. Оно первое из тех, кому за поразительно короткий срок удалось стать общенациональным и надолго сплотить нацию. По масштабам и упорству борьба за соединение Армении с Карабахом оставляет позади себя выступления всех иных национальных движений, даже таких высокоорганизованных, как прибалтийские. И наряду с этим армянское движение резко отличается от других по своим задачам. Здесь на первом месте Миацум (присоединение Карабаха), а не достижение независимости, которая была провозглашена в основном в силу сложившихся обстоятельств, в процессе общей дезинтеграции Советского Союза. Более того, наиболее националистически настроенные армянские партии за рубежом и их сторонники в Армении выдвигали самые серьезные возражения против провозглашения независимости. (Трудно представить себе, чтобы, скажем, украинская или эстонская националистическая эмиграция выступала против независимости своих стран!)

Таким образом, армянское национальное движение по меньшей мере весьма своеобразно. Можно ли объяснить его особенности только объективными внешними факторами - особо сильным угнетением карабахских армян азербайджанцами, делавшим задачу их спасения не только неотложной, но и заслоняющей все иные задачи?

На мой взгляд, нет. Положение армян в доперестроечном Карабахе, разумеется, требует беспристрастного изучения. Однако здравый смысл говорит о том, что хотя карабахские армяне, несомненно, в какой-то мере притеснялись, степень этого притеснения едва ли могла быть выше той, что испытывали многие другие народы СССР. Все нацменьшинства в той или иной мере могли чувствовать себя притесняемыми, и вряд ли, например, у татар либо башкир или у тех же азербайджанцев в Армении было меньше объективных оснований ощущать себя притесняемыми, чем у карабахских армян. Чтобы верно понять карабахское движение, следует, видимо, обратить внимание не только на объективные внешние условия жизни народа, но и на то, что это за народ, какова его культура, психология, историческая память. Реакция на внешний стимул всегда является производным двух факторов - самого стимула и того, чья именно это реакция. Попытаемся разобраться в этом втором факторе.

Очевидно, важнейшим обстоятельством истории, в громадной мере определившим дальнейшие судьбы народа Армении, был монофизитский выбор, сделанный армянской церковью в V веке н. э. Культурное своеобразие Армении, связанное с ее буферным и маргинальным положением, и до V века закреплялось в строе армянской церкви (создание армянского алфавита и принятие грабара как богослужебного языка уже в какой-то мере отделили эту христианскую нацию от других). Но монофизитство окончательно выделило армян в этнос-религию, этнос-церковь. Он представлялся еретическим как для православных, так и для католиков и имел лишь относительно слабые связи с другими монофизитами - сирийцами и коптами.

Естественно, что организационное и догматическое отделение привело к закреплению множества культовых и организационных отличий, что в совокупности определяло своеобразие армянского христианства: собственное летосчисление, особенности пасхального цикла, специфический способ приготовления мира и многое другое. Характерно, что хотя в самой богословской основе выделения армянской церкви нет никакого намека на идею

избранности нации (как у другого этноса-религии, евреев, сравнение с которым армян, на наш взгляд, дает ключ к пониманию многих особенностей армянской истории), идея избранности все же возникает как естественное следствие связи «истинной» веры и этноса.

Это нашло отражение в сочинениях ряда армянских средневековых авторов. Например, Киракос Гандзакеци говорил о видении обратившимся в армянское христианство мусульманам. Они видели Христа, которому поклоняются христианские народы. Когда к нему подошли армяне, Христос «вместе с престолом своим двинулся им навстречу и, облобызав их вместе с их предводителями, воздал им больше почестей, чем всем остальным народам» (*Гандзакеци К. История Армении*. М., 1976. С. 215). Даже в XIX веке, когда роль догматических различий резко упала, Х. Абовян писал: «Мы... хорошо знаем, что превыше двенадцати и семидесяти двух народов стоит народ армянский, что армянского богословия и таракана, армянского мира и символа веры нет ни у одного другого народа» (*Абовян Х. Раны Армении*. Ереван, 1955. С. 139).

Подобно другим народам, у которых существовала связь этноса и религии, у армян она привела к особой устойчивости этноса, его сопротивляемости ассимиляции. В Средние века в рамках великих религиозных общностей - православной, католической, мусульманской - этнические барьеры были очень слабыми, а переход из одного этноса в другой - делом относительно легким. Высшей ценностью была религия, и потому тюркизирующийся перс или онемечившийся чех не воспринимали процесс этнического перехода (в отличие от перехода в иную веру) как нечто важное. Недаром Средние века дали так много людей с неясной национальностью, из-за которых впоследствии, когда национальные границы приобрели иную значимость и ценность, начались настоящие идейные бои. Но для армян (как и для евреев, хотя, разумеется, и в меньшей степени) полная ассимиляция была невозможной, ибо наталкивалась на необходимость перехода в другую веру. Эти этносы были как бы окружены двумя стенами - собственно этнической и религиозной. Вот лишь один пример. К XVII веку существовавшая с XI столетия львовская армянская община давно утратила армянский язык, перейдя на польский и турецкий. Точно так же утратили родной язык армяне в Стамбуле, Сирии, Египте. Но от этого они не перестали быть армянами, не растворились среди окружавших их народов, как не растворялись и давно забывшие свой язык евреи. Когда в начале XVII века в контрреформационной Польше начались гонения на армян с целью заставить их перейти в католичество, давно перешедшие на польский львовские армяне предпочли эмиграцию в Молдавию и Валахию (см.: *Arpee Z. A History of Armenian Christianity*. New York, 1946. P. 226). Естественно, что по отношению к мусульманским народам граница, препятствующая ассимиляции, была еще более непроходимой.

Ясно, что этнос, устойчивый к ассимиляции, легко создает диаспору, ибо по каким бы причинам и куда бы ни попала группа его представителей, она не растворяется, а как бы «консервируется». Созданию армянской диаспоры способствовало к тому же и географическое, геополитическое положение Армении - постоянного буфера между Византией и персами, которых сменили арабы, затем между турками и персами. Постоянные походы через Армению, многократные насильственные переселения, серия «вавилонских пленений» армян (роль шаха Аббаса в данном случае вполне сравнима с ролью Навуходоносора) создали громадную армянскую диаспору, сопоставимую с еврейской. В XVII веке Симеон Лехацци, путешествуя по Европе, Азии и Африке, фактически переезжал от одной армянской общины к другой. «И если посмотреть, - писал он, - то от Молдавии до Стамбула и от всей Румынии до великой Венеции нет города, села или поместья, где не было бы армянина, ибо, погрязнув в грехах наших, мы, подобно пыли, рассеялись по лицу земли» (*Лехацци С. Путевые заметки*. М., 1965. С.37). В следующем столетии армянские колонии раскинулись от Мадраса и Манилы до Марселя и Амстердама, а затем распространились и по Новому Свету.

Мы видим цепочку причинно-следственных связей. Связь религии и этноса ведет к устойчивости этноса; отсюда - его диаспоричность. Но диаспоричность порождает другое следствие. В Средние века и позднее диаспора означала сосредоточение в руках диаспорического этноса торговли и финансов. Для армян торговые операции между Персией и, скажем, Польшей - это торговые операции представителей одного и того же народа, приверженцев одной и той же веры. Роль армянских купцов и финансистов (амиров и ходжей) в экономике Персии и Турции была поистине грандиозной и в определенной мере сопоставимой с ролью евреев в Польше.

Второе следствие диаспоры - это возникающая в ней, особенно в начале Нового времени, открытость новым знаниям и передовым идеям. Достаточно вспомнить, например, факт издания армянских журналов в Индии еще до прихода англичан. Среди прочего в них печатались переводы французских просветителей (журнал «Аздарар» Шваморяна) и разрабатывались проекты конституции Армении (кружок Шаамиряна). Характерно, что эта высокая, европейски ориентированная культура - культура именно диаспоры, а не Армении, причем не только диаспоры западной. Так, первые печатные книги на армянском языке появились в Венеции в 1512 году, в Стамбуле армянская типография действовала с 1568 года, в Новой Джульфе, армянском центре Ирана, - с 1639 года, а в Эчмиадзине типография на деньги армянских купцов из Индии была основана только в 1771 году.

Какова же могла быть судьба армянского народа, диаспоричность которого сделала его, во-первых, народом торгово-финансовым, во-вторых, просвещенным, а к тому же проводником европейских идей и европейского влияния в условиях поднимающегося в XX веке нерелигиозного национализма? Она оказалась очень близкой к судьбе другого народа, в культуре которого находит проявление схожая конфигурация факторов - связь религии и этноса, диаспоричность, специфическая роль в экономике, открытость новым веяниям, к судьбе евреев. В Германии эпоха Просвещения открыла для евреев двери в общественную жизнь, науку и т. д., но породила и светский, нерелигиозный немецкий национализм, превращавший евреев в козлов отпущения и в конечном счете приведший к геноциду, немыслимому в Средние века. Подобно этому в Турции европеизация XIX века принесла резкое улучшение положения армян, но вызвала к жизни и светский турецкий национализм, «тюркизм», породивший в итоге геноцид (или нечто очень близкое к геноциду, «протогеноцид») 1915 году, и технически, и психологически невозможный в традиционном мусульманском обществе.

Геноцид евреев и геноцид армян подводят страшную черту под перечнем общих черт еврейской и армянской истории.

Особое положение армянского народа и его трагическая судьба не могли не отразиться на своеобразии национального самосознания армян в Новое время, в эпоху секуляризации. Средневековая религиозная идеология давала объяснения и создавала идейные компенсации странному и «ненормальному» положению этноса (отсутствию государственности, рассеянию). У евреев это вера в избранность и грядущее царство Мессии. У армян, как следствие, логический вывод из факта совпадения религии и этноса - также идея избранности. И в качестве такого же логического вывода из фактов «истинной веры» и отсутствия собственной государственности рождается идея восстановления армянского царства в конце истории. (Х. Абовян заявляет устами своих героев: «.. Говорят, пока не придет конец света, не будет у нашего народа ни царства своего, ни престола...» (Абовян Х. Указ. соч. С. 140.)

Упадок этой идеологии в Новое время означал осознание особого положения этноса как мучительной проблемы, требующей нового решения - и идейного, и волевого, действенного. Диаспоричность, отсутствие своего государства теперь уже не могли объясняться волей Божией и компенсироваться идеей избранности и неизбежного возмещения Богом страданий народа в конце истории. Теперь они стали восприниматься как «неполноценность», требующая усилий воли для ее ликвидации. У евреев это породило сионизм с его

глубочайшим ощущением «ненормальности» положения евреев как национальной «неполноценности», и пафосом «нормализации». Работупо воссозданию, «нормализации» еврейского общества, проделанную сионизмом, можно назвать поистине титанической, и проделать ее можно было лишь при немыслимо высокой мотивации, крайне остром ощущении «ненормальности» и стремлении к норме.

У армян, которые никогда полностью не теряли, как евреи, исторической родины, такой же высокой мотивацией стала борьба за воссоздание армянского государства. Особую роль в ней играла более мучительно переживавшая свое положение и более просвещенная диаспора. В ней создавались революционные организации, из нее направлялись в Турцию агитаторы и организаторы выступлений, она, как и еврейская диаспора, пыталась использовать свое влияние в странах проживания для освобождения родины.

Любой национализм в какой-то мере - это результат ощущения народом «комплекса неполноценности». Сионизм и армянский национализм питают дискриминация, национальные преследования и оскорбления, отсутствие «своего» государства, то есть психологические травмы, нанесенные национальному самосознанию. А геноцид - это кульминация таких травм, предельная по болезненности травма. Состояние народа, пережившего геноцид, можно сравнить лишь с состоянием женщины, подвергшейся зверскому изнасилованию. Армянский социолог Г. Погосян говорит об отсутствии исследований о психологическом значении геноцидов. «Ясно лишь одно, - пишет он, - что геноцид оставил глубочайший след в сознании народа. Очевидно, что эхо далекой трагедии накладывается и на людское горе, сегодня придавая ему особую остроту» («Коммунист» (Ереван), 1 июля 1989 г.). Французский исследователь Ж. П. Ришардо назвал армян «народом, травмированным навсегда» («Голос Армении» (Ереван), 22 января 1991 г.).

Геноцид - страшная травма, которая не может не породить сильнейшего невроза, навязчивых воспоминаний о пережитом ужасе, страха его повторения, стремления самоутвердиться и даже отомстить. Все это, безусловно, присутствует и в еврейском, и в армянском самосознании. Однако истории евреев и армян после геноцида резко отличаются, и, соответственно, возникают значительные различия в национальной психологии.

У евреев геноцид приблизительно совпадает во времени с величайшим событием их истории - созданием государства Израиль, достижением почти чудесной, казавшейся немыслимой «нормализации» положения евреев, их превращением в народ среди других народов. И хотя «нормализация» эта и сегодня не полная (ибо положение Израиля, не признаваемого его соседями, остается очень сложным, что вновь усиливает страх повторения геноцида и возрождает в какой-то мере ощущение гетто), серия военных успехов Израиля, появление в нем нового поколения людей, выросших в независимом государстве, постепенное примирение с ним соседей - все это неуклонно ведет к «успокоению», «нормализации» еврейского самосознания. Прежде всего это касается самого Израиля, но в какой-то мере относится и к диаспоре, ныне ощущающей за своими плечами поддержку целого государства.

В армянской истории такого события, компенсирующего травму геноцида, «нормализующего» самосознание, не произошло. Создание «своего» государства, появление в 1918 году руководимой дашнаками Армянской Республики подобным событием не стало. Дело в том, что зажатая между угрозой с юга и угрозой с севера, получившая независимость во многом против своей воли, силой обстоятельств Армения вскоре предпочла этой эфемерной и не дающей гарантий полной независимости полугосударственный статус в рамках СССР, гарантирующий национальное существование. Фактически дашнаки отказались от борьбы за независимость, и существовавшая в 1918-1920 годах Армянская Республика не только не явилась событием, освобождающим народ от невротического ощущения собственной недостаточности, но скорее усугубила это ощущение. Видный дашнакский деятель О. Качазнуни позже писал: «С первого же дня нашей государственной жизни мы отлично понимали, что



такая маленькая, бедная, разоренная и отрезанная от остального мира страна, как Армения, не может стать действительно независимой и самостоятельной». И далее: «Мы должны быть благодарны большевикам. Свергнув нас, они, если не сказать спасли, то, во всяком случае, поставили на более надежные рельсы унаследованное дело» («Голос Армении», 26 января 1991 г.).

И хотя, как мне думается, допустимо проведение некоторой параллели между ролью Советской Армении для армянского народа и ролью Израиля для евреев (поддержка диаспоры, роль ее культурного центра, движение реэмиграции, сопоставимое с сионистским, и т. д.), Советская Армения все же не была независимым государством. Судьба и безопасность ее зависели не от нее самой, а от СССР, воли Москвы. Потому, естественно, Армения и не могла, во всяком случае в полной мере, выполнить функцию Израиля - функцию «нормализации», успокоения раненного, травмированного национального самосознания.

В самосознании евреев военные победы Израиля, да и просто стоящие перед ним проблемы постепенно заслонили травму геноцида. У армян же этого не произошло. Прошлое продолжало оставаться незажитой раной. Сознание нации по-прежнему фокусировалось на страшных событиях прошлого, вновь и вновь переживая их, подобно тому, как сознание человека, подвергшегося грубому насилию, вновь и вновь возвращается к пережитому им ужасу. При ограниченных же возможностях «нормальной», реальной национально-государственной жизни возникало нечто вроде фантастической, мечтательной ее компенсации. В диаспоре «исторические партии» на протяжении десятилетий сохраняли и культивировали идеологию мести туркам и восстановления исторических границ Армении (но отнюдь не восстановления армянской независимости, которая парадоксальным образом представлялась менее реалистической перспективой, чем возвращение Карса и Эрзерума). При этом никаких реальных путей для претворения в жизнь подобных идей не существовало - имела лишь надежда на чудо, на какое-то благоприятное стечение обстоятельств. Осуществлялось постоянное давление на «страны проживания», результатом которого, однако, явились чисто символические успехи, вроде осуждения Европарламентом геноцида 1915 г. Прямым следствием безнадежности и бессилия стал террор, организованный армянскими «революционными» группировками против турецких дипломатов в 70-е годы.

Идеология диаспоры как «неофициальная» идеология долгое время доминировала и в Советской Армении, равно как и в советской армянской диаспоре. Здесь также не переставали мечтать о реванше и возвращении армянских земель. « . М ы обреченно вздыхали, вспоминая не только о горе Арарат, которая на нашем государственном гербе, но и о Карабахе и Нахичевани... Наши сердца воистину обливались кровью при взгляде на карту» («Голос Армении», 12 октября 1989 г.).

Не имея возможности бороться за настоящее, армянские историки и публицисты вели борьбу за прошлое. Кажется, нет другого такого народа, который бы больше жил в минувшем, переживая и бывшее величие, и прежние катастрофы. (Вспомним в этой связи и «Уроки Армении» А. Битова.) Под покровом советской интернационалистской идеологии фактически велось нечто вроде войны историков, войны-реванша, и самые эзотерические проблемы, которые у других народов способны взволновать лишь горстку специалистов (вроде проблемы албанизмов в языке Мовсеза Каланкатауци), приобретали общественную значимость, обсуждались на страницах массовых изданий. Ненависть к турецким насильникам вошла составным элементом не только в неофициальную, но даже в официальную идеологию Советской Армении, причем Москва допускала в этом вопросе определенные отклонения армянской позиции от курса СССР. Возможно, считалось, что такая ненависть будет гарантией того, что армяне не отвернутся от России.

Ни в Советской Армении, ни в диаспоре невроз не компенсировался и не рассасывался, он как бы консервировался. Страх в отношении соседей, страх перед повторением 1915 года

не исчезал, естественная ненависть к прошлым насильникам не ослабевала, как это произошло с былой ненавистью евреев к немцам. Более того, в ряде публикаций ереванской печати она принимала особо болезненные формы, подчас граничившие, на наш взгляд, с расизмом.

И при первом дуновении свободы, которую несла с собой перестройка - а она не только пьянила, но и страшила, ибо освобождение от тоталитарной дисциплины - это свобода для всех, включая и насильников, способных вернуться к прежним методам, - подавленные страхи, мечты о восстановлении исторической справедливости и реванше стали выходить наружу с немыслимой силой. Если у прибалтов, украинцев и других народов возникшие с перестройкой национальные движения оказались направлены против «русского владычества», за выход из состава СССР, то в Армении произошло нечто совсем иное.

Движение стало спланиваться вокруг не идеи независимости, а идеи соединения с Карабахом, то есть своего рода компенсации (если не реванша) за геноцид 1915 года - армянское массовое сознание ставит знак равенства между азербайджанцами и турками. (Мы здесь абстрагируемся от сложного вопроса возникновения в 1921-1923 годах политической карты Советского Закавказья, который еще много раз будет изучаться исследователями.)

Ставший эмигрантом и дашнаком армянский диссидент Э. Оганесян писал: «Идея воссоединения Арцаха. с Арменией стала главной для всех армян как на родине, так и за рубежом. Политическое мышление армян на всех социальных уровнях обращается вокруг этой главной, если не сказать единственной, национальной идеи...» (*Оганесян Э. Век борьбы. Мюнхен - Москва, 1991. С. 561*).

Не учитывая этого обстоятельства, не принимая во внимание травмы 1915 года и отождествления в армянском сознании азербайджанцев и турок, невозможно, по моему убеждению, понять смысла и функции этого движения, отодвинувшего на задний план в сознании армянского народа все иные проблемы.

Мощь и страстность карабахского движения - порождение психической травмы, невроза, постоянно терзавшего национальное самосознание. Но неврозы обладают одной особенностью: они порождают действия, вызванные страхом повторения некоей мучительной, травмирующей ситуации, но не адекватные новой, реальной ситуации и фактически ведущие как раз к этому повторению. Карабахское движение нельзя понять и осмыслить без учета травмы 1915 года. Но фактически оно изначально вело к серии новых травм. Я не говорю здесь об очевидной моральной стороне дела - о преступлениях азербайджанских погромщиков в Сумгаите, а затем в Баку. В данном случае речь идет лишь о цепочке причинно-следственных связей. А цепочка эта очевидна: не возникни мощного движения, пытающегося через центр, через Москву соединить НК АО с Арменией (что для армян означало бы восстановление исторической справедливости, но для азербайджанцев явилось бы надругательством над суверенитетом республики), более того, не будь уже возникшей волны беженцев-азербайджанцев из Армении, не было бы, наверное, Сумгаита и Баку. Но после того как преступления в Сумгаите и Баку стали реальностью, совершилось как бы подтверждение всех прошлых страхов. Оказался перечеркнутым весь длительный опыт спокойного и мирного сосуществования армян и азербайджанцев и в Армении, и в Азербайджане.

В начале борьбы за Карабах казалось, что еще немного, еще один нажим российских демократов, безоговорочно поддерживавших армян, - и Карабах будет передан Армении. (Если требования и иллюзии армян естественны, поскольку порождены армянской историей, спецификой армянского самосознания, то безоговорочная поддержка карабахского движения российской либеральной интеллигенцией, возможно, тоже естественна, но, на мой взгляд, все же служит проявлением поразительной политической безответственности.)

Но по мере того как демократы от лозунга права наций на самоопределение перешли к более выгодному лозунгу суверенитета республик, позволяющему вступить в союз с местной бюрократией, стремящейся к перераспределению власти в свою пользу, перспектива

присоединения Карабаха становилась все более призрачной. Армения вновь оказалась одинокой, всеми преданной, брошенной на растерзание. Круг замкнулся, история повторилась, и преследовавший национальную память армян ужас 1915-1920 годов ожил, как бы вновь воплотившись в реальность.

В своей «Исповеди политического лидера» уже цитировавшийся О. Качазнуни вспоминает о том, как к концу 1915 года «эйфория и самогипноз» сменились ужасом, как «искали доказательств предательства русских и, конечно, находили, точно так же, как шесть месяцев тому назад искали и находили доказательства благожелательного отношения русских» («Голос Армении», 25 января 1991 г.). Читая эти строки, ловишь себя на мысли, что речь идет о 1988-1989 годах, когда перестроечная «эйфория» сменилась в Армении ужасом, разочарованием в центре и появлением антирусских настроений. Но история если и повторяется, то лишь частично, «на новом витке спирали».

Как и в 1918, Армения пришла в 1991 году к независимости в громадной мере в силу обстоятельств. Во-первых, из-за глубокого разочарования в центре, которое сменило наивную веру, подогреваемую российскими демократами, в то, что еще немного - и искомая цель армянским народом будет достигнута. А во-вторых, - и это главное - из-за общего процесса дезинтеграции СССР. Однако обретенная Арменией независимость значительно прочнее, чем та, что была получена семь с лишним десятилетий назад. Это независимость в условиях совсем иного мира, мира ООН, СБСЕ и т. д., мира, в котором начиная с 1945 года не утрачивало независимости ни одно признанное мировым сообществом государство.

Страх перед Турцией, достаточно реальный в 1915-1920 годах, когда та вела войну и сама боролась за выживание, сейчас превратился в чисто мифологический и невротический. Из факта чудовищного погрома, устроенного в 1915 году младотурками, находившимися в истерическом состоянии из-за своих неудач на фронтах Первой мировой войны и поддержки армянами Антанты, никак не следует, что современная Турция таит угрозу Армении. Как показали события 1991-1992 годов, Турция, стремящаяся стать полноправным членом «Общего рынка», напротив, очень заинтересована в армяно-турецком сближении. Еще одно соседнее государство, Иран, невзирая на всю антимусульманскую риторику армянских публицистов, неожиданно оказалось чуть ли не союзником Армении в армяно-азербайджанском конфликте.

В то же время российские потрясения 1988-1991 годов - это тоже никак не повторение революции 1917 года, и имеется очень мало шансов на возникновение некоего аналога большевистской Красной Армии, способной осуществить вновь полузавоевание-полуспасение Армении. Мир, в котором сегодня оказалась независимая Армения, представляется значительно менее угрожающим, чем тот фантастический мир, который порожден невротическими страхами, связанными с переживаниями 1915 года, и несравнимо менее опасным, чем реальный мир 1918 года. (Хотя одновременно этот мир, конечно, не оставляет возможности для реализации планов создания «Великой Армении».)

С другой стороны, и Армения сейчас совсем не та, что была в 1918 г. При всей призрачности армянской государственности советского периода Армянская ССР все же представляла собой «полугосударственное» образование с четкими границами и несомненным национальным лицом. В этом «полугосударстве» выросла мощная армянская интеллигенция и не менее мощная бюрократия. И, несмотря на все видимое господство армянской «невротической мифологии», в этой новой армянской элите, образованной, обладающей гарантированным статусом и связанной не с диаспорой, а с самой Арменией, постепенно складывалась новая, более «реалистическая» психология, разительно отличающаяся от психологии как диаспоры, так и дашнакской политической элиты 1918-1920 годов. Как и другие интеллигентски-бюрократические элиты бывших союзных республик, она не могла не стремиться к большей власти, к большей независимости от Москвы, и это стремление, диктуемое ее

социальным положением и социальными интересами, в конечном счете оказывается сильнее не только мифологических схем, но даже требований, диктуемых борьбой за Карабах. Поначалу идея независимости выдвигалась лишь немногими диссидентами (прежде всего П. Айрияном), но постепенно к ней стало переходить и возникшее из комитета «Карабах» Армянское Общенациональное движение (АОД) во главе с Л. Тер-Петросяном. Оно и пришло к власти на первых свободных выборах. На сторону АОД, подобно тому, как это происходило с аналогичными движениями в других республиках бывшего СССР, шаг за шагом переходила основная масса местной элиты. И если в 1988-1989 годах голос этой элиты тонул в общеармянском хоре, требовавшем Миацума, то по мере движения к независимости он становится слышен все более отчетливо. И требует он уже не Миацума, а прежде всего стабилизации положения независимой Армении, от которой неотделима и стабилизация собственного положения этой элиты.

За шумом карабахского конфликта российская пресса совершенно «пропустила» глубочайшие изменения, происшедшие в идеологии АОД, борьба которого за власть и независимость страны сопровождалась изживанием (и, надо сказать, довольно быстрым) глубинной национальной мифологии. Между тем сами аодовские лидеры, и прежде всего Тер-Петросян, не склонны преуменьшать революционного значения происшедших изменений. «Объективным, - говорил Тер-Петросян, - является то, что трудно нашему народу, в течение семидесяти лет вскормленному на одной психологии, сегодня внутренне совершить крутой поворот и допустить возможность нашего диалога с Турцией. Я думаю, что самое большое достижение, самая большая революция в нашем политическом мышлении, чего мы достигли в течение последних лет - это отказ от пустой мысли надеяться на другого, на покровительство третьего государства. В течение трехсот лет политическая мысль армянского народа отравлялась ошибочной идеей, что крупные державы - иногда Западной Европы, а, как правило, Россия, - должны осуществить наши национальные задачи...» («Голос Армении», 25 ноября 1990 г.). В недавнем интервью «Независимой газете» (13 августа 1992 г.) он повторил эту мысль: «Мы отказались от идеи ориентации, на которой почти триста лет основывалась политическая мысль Армении. Конечно, оппозиция до сих пор обвиняет нас в национальном предательстве, но мне кажется, что психологические барьеры преодолены.»

Это армянское «новое мышление» и соответствующие ему действия, прежде всего диалог с Турцией, вызывают, естественно, бешеную оппозицию. Против Тер-Петросяна и его единомышленников - вся мощь трехсотлетней мифологии, весь груз армянского «комплекса национально-государственной неполноценности» и вся история карабахского движения, возникшего отнюдь не как движение за независимость и изначально все свои расчеты строившего на том, чтобы оказывать давление на Москву, центр. При этом происходит объединение самых разнообразных сил, воплощающих различные аспекты армянского традиционного мышления.

Это, во-первых, вернувшиеся в 1990 году и создавшие здесь свои отдельные партии представители диаспоры, прежде всего дашнаки с их страстным антитюркизмом и традиционной политикой опоры на Россию. Только догматизм большевиков в свое время сделал «антисоветчиков» из дашнаков, лидер которых писал в 1924 году: «Разрушить Советскую власть. означает разрушить и Армению. Каждая попытка в этом отношении - измена по отношению к Родине» (О. Качазнуни. Открытое письмо господину Z-у, «Голос Армении», 18 ноября 1990 г.). Теперешний лидер дашнаков Г. Марухян в своем первом интервью армянской прессе, 16 февраля 1990 г., говорил: «Хотелось бы сообщить господину Горбачеву, что стержневым принципом нашей политики в Армении является поощрение арцахского движения в политически зрелом направлении, которое исключает антисоветские и антирусские настроения» (см.: *Оганесян Э.* Указ. соч. С. 679). По словам самого Э. Оганесяна, «если сегодня Армения вдруг станет независимой страной, то это не будет означать того,

что русские подарили нам свободу. Напротив, это будет означать, что русские подарили нас Турции» («Голос Армении», 24 мая 1990 г.). Поскольку перехватить инициативу у АОД и добиться власти дашнакам не удалось (удача сопутствовала им лишь в Карабахе, где реальность наиболее близка к дашнакскому мифу) и Армения устремила к независимости, дашнаки перешли в решительную оппозицию.

Во-вторых, это прежние партийные функционеры, не нашедшие по тем или иным причинам места в АОД и использовавшие карабахское движение для того, чтобы помешать Армении выйти из СССР, сохранить максимальные связи с Москвой, поскольку для них это означает сохранить свою роль, свое влияние. «Руководствуясь национальными целями, в первую очередь проблемой Арцаха, мы должны сохранить Союз Суверенных Государств» (из выступления А. Саркисяна на пресс-конференции в ЦК КПА, «Голос Армении», 1 февраля 1991 г.). «Актуальна ли сегодня проблема Карабаха и считает ли Республика Армения эту проблему своей или нет? На деле - нет. Эти политические силы пришли к власти, размахивая знаменем признания геноцида 1915 года, но сегодня, даже не спрашивая мнения всего армянского народа, они как бы предали эту общенациональную проблему во имя установления экономических связей с Турцией. Кто сказал, что политическая независимость - гарантия независимости в целом?» (из речи С. Погосяна на третьем этапе XIX съезда КПА, «Голос Армении», 1 мая 1991 г.).

Происходит смычка этих двух ранее враждебных, но в целом воплощающих общую ментальность сил. К тому же в идеологии дашнаков сохраняется законсервированный, унаследованный от прошлого «социализм» (как наивно замечал тот же Э. Оганесян, «лучше всего... - „национал-социализм“... не оскверни это сочетание Гитлер... оно вполне могло бы соответствовать идеалам дашнакской партии». Указ. соч., с.524), противоречащий про-капиталистическим тенденциям аюдовской верхушки.

К этим двум силам примыкают некоторые московские армянские деятели, чье влияние также зависит от их роли посредников между Москвой и Арменией. В наиболее острой и даже, я бы сказал, гротескной форме их настроения выразил З. Баляян в «Открытом письме Ельцину»: «Именно сейчас, когда Россия стоит перед выбором пути к реальному спасению, христианский Карабах. будет продолжать борьбу за свое выживание как части исторической Армении, вошедшей в состав России, как надежный форпост. Нет карабахского вопроса как такового, он давно решен и скреплен кровью русских и армян. Скорее есть вопрос Азербайджана, который был искусственно образован как буферное тюркоязычное административное деление» («Голос Армении», 16 февраля 1991 г.).

Весь этот разношерстный блок можно назвать промосковским, прорусским. Но прорусскость эта весьма специфична. Блок готов поддерживать любое российское правительство (Э. Оганесян пишет: «Мы должны отказаться от всех тех шагов, которые противоречат русскому государственному интересу, независимо от того, кто представляет интересы - царь-батюшка, националисты, демократы или коммунисты». Указ. соч., с. 684) в расчете на то, что Россия в конечном итоге «вернется на Кавказ», «накажет» Азербайджан, защитит от Турции и вообще поможет своему «историческому союзнику». Эта «прорусскость» - другая сторона болезненного, агрессивного, но исполненного неведения в собственные силы «комплекса неполноценности», стремящегося действовать через других, чужими руками национализма.

Между этими прорусскими силами и АОД ныне разворачивается жестокая борьба. И это вовсе не борьба «прорусской» и «про-турецкой» ориентации, не борьба ориентации на меньшую самостоятельность, зато с возможностью расширить территорию и добиться реванша, с ориентацией на отказ от реванша и экспансии, но зато при полной независимости. Речь идет о большем. Это борьба за полноту власти новой сложившейся в Армении элиты с элитой диаспоры (в том числе и российской). И одновременно это борьба новой, более

реалистической, «нормальной» государственной философии с мифологией, с бесконечным переживанием травм прошлого и «комплексом неполноценности». И поскольку обретение Арменией независимости, ее столкновение «один на один» с миром - это по сути своей столкновение с реальностью, выход из состояния «аутических» фантазий, победа в этой борьбе скорее всего будет за АОД и во всяком случае воплощаемой ею тенденцией.

Мы сравнивали в начале статьи армянскую и еврейскую историю. И, возможно, подобно тому, как для евреев создание Израиля сыграло громадную «терапевтическую» роль, «нормализовав» национальное самосознание, и для армян достижение независимости сыграет аналогичную роль. В этом случае Армения войдет в XXI век «нормальной» страной, членом мирового сообщества, имеющим спокойные отношения с соседями.

Карабахская война, однако, продолжается, унося все новые и новые жизни. При всех революционных изменениях в своей политике и политической философии Л. Тер-Петросян слишком скован и грузом прошлого (ведь сам он начинал как борец за Карабах), и грузом настоящего. Карабах, в котором у власти стоят дашнаки, далеко не полностью подчиняется ему. Президенту приходится считаться с мощной оппозицией, препятствующей всяким реальным шагам к миру, признанию того, что Карабах - часть Азербайджана. Тем не менее карабахская война все более отчетливо осознается в Армении как путы, унаследованные от прошлого и мешающие строительству «нормального государства». Почти несомненно, что в ближайшем будущем поиски выхода из карабахского тупика станут особенно интенсивными. При этом формула мира скорее всего будет заключаться в признании Карабаха частью Азербайджана и каких-то дополнительных международных гарантиях прав карабахских армян. Практически это окажется почти той же самой формулой, которую в 1988 году безуспешно предлагал М. Горбачев. Однако минувшие четыре года - это изгнание всех армян из Азербайджана (кроме Карабаха) и азербайджанцев из Армении, погромы и зверства, Сумгаит, Баку и Ходжалы, разрушение экономики обеих стран, причем армянской, естественно, в большей степени, чем азербайджанской, гибель и невыносимые страдания десятков тысяч людей. Возникает естественный вопрос: нужно ли было все это, чтобы в конечном итоге прийти к тому же, чего без всякой трагедии можно было добиться еще в 1988 году?

Как ни печально признавать, четко ответить на этот вопрос «нет», очевидно, нельзя. Ценой всех этих жертв и страданий совершаются глубокие изменения в самой психологии народа. Распад СССР, принеся миллионам людей массу страданий, одновременно означал оздоравливающее «столкновение с реальностью» во всех ее аспектах - политическом, экономическом и др. И, быть может, армянам, как никакому другому народу СССР, было психологически необходимо такое «столкновение с реальностью». Его могло дать лишь обретение независимости, исчезновение центра, на который прежде можно было сваливать свои беды и неудачи, за которого можно было «прятаться», умолять о помощи и т. д.

Страшный путь, проделанный армянским народом за последние годы, и был путем к этой реальности, путем изживания мифологического «аутического» и невротического сознания. И если сейчас будет существовать независимая Армения (пусть не «великая», но ведь в конце концов реальное величие народа очень мало связано с величиной занимаемой им территории), мирно живущая со своими соседями, избавившаяся от невротических кошмаров и груза прошлого, то можно сказать, что, как ни огромны и ни бессмысленны с чисто рациональной точки зрения перенесенные за эти годы людские страдания, они не были напрасными. И это касается не только Армении, но и всех народов этого региона, да и России.

Ибо реальные интересы демократической России в Закавказье - это отнюдь не бессмысленное возобновление экспансии на юг, что фактически предлагают России нынешняя армянская оппозиция и ее приверженцы в Москве. Эти интересы заключаются только в одном - мире, демократическом правопорядке и процветании народов Закавказья. Демо-

кратическая, мирная Россия нуждается в одном - иметь демократических, мирных соседей, в том числе и демократическую, мирную Армению.

## Сталин и мы с религиоведческой точки зрения<sup>172</sup>

Термин «культ личности Сталина» отражал всю «половинчатость» породившей его эпохи - эпохи хрущевских идеологических и политических реформ. С одной стороны, он совершенно верно указывает на важнейший аспект созданной при Сталине идеологической системы. При этом «инстинктивно» найдено очень верное слово «культ», указывающее на религиозную природу этой системы. С другой стороны, термин этот явно призван был внушить людям что-то, с чем боролось хрущевское реформаторство, - относительно случайное, какая-то досадная aberrация. Один, пусть очень важный, аспект сталинской идеологической системы - культ его личности - здесь выхвачен из контекста, который Хрущев трогать не решался и даже его не осознавал.

Между тем сейчас совершенно ясно, что культ личности Сталина неотделим от целого ряда других «культов». Так, представление о непогрешимости Сталина было логически неотделимо от представления о том, что партия всегда права (папа непогрешим только потому, что церковь - тело Христово). Культ личности Сталина неотделим от религиозного отношения к личности великого создателя нашего государства Ленина. Он исторически возник из этого отношения и базировался на нем (Сталин - это Ленин сегодня). Он неотделим от догматически-начетнического отношения к трудам Маркса, Энгельса и Ленина и от многого другого. Одним словом, культ Сталина - лишь один из аспектов целостной и стройной религиозно-догматической системы, сложившейся в его время, а система эта, в свою очередь - лишь кульминация, крайнее и законченное выражение, расцвет религиозно-догматических тенденций в нашей идеологии, зародившихся задолго до Сталина, более того, изначально присутствующих в ней и отнюдь не исчезнувших со смертью Сталина.

Эти религиозно-догматические тенденции, этот религиозный аспект нашей идеологии требуют всестороннего и пристального религиоведческого анализа. Мы должны перейти от констатации (негодующей или злорадной) отдельных элементов сходства нашей идеологии и традиционных религий к спокойному и систематическому их сравнению, вычленению как общих закономерностей, так и особого, принципиально не схожего. Без этого, на наш взгляд, мы никогда не сможем разобраться в самих себе, в логике нашего развития. Настоящая работа, естественно, не является таким полным и всесторонним анализом, но это подступ к данной теме, набросок такого анализа<sup>173</sup>.

\* \* \*

Прежде чем приступить к попытке сопоставления нашей идеологической структуры и эволюции со структурой и эволюцией традиционных религий, мы должны попытаться определить основу такого сравнения. Сравнивать какие-либо явления можно лишь постольку, поскольку в каком-то своем аспекте эти явления тождественны, входят в одну категорию явлений и подчиняются общим законам этой категории явлений, по-разному проявляющихся

<sup>172</sup> Фурман Д. Е. Сталин и мы с религиоведческой точки зрения // Осмыслить культ Сталина (Перестройка: гласность, демократия, социализм). М.: Прогресс, 1989. С. 402-426.

<sup>173</sup> Существует сильное психологическое противодействие такому анализу и сравнению. Со стороны приверженцев нашей идеологии оно связано с тем, что такое сравнение является как бы ее унижением - идеология передовая, научная сравнивается с идеологиями древними, архаичными, «реакционными». Но такое же противодействие исходит и со стороны всех тех, кто или религиозен, или, во всяком случае, питает большое почтение к традиционным религиям. Для таких людей



в них. В чем же заключается глубинное тождество нашей идеологии и традиционных религий, обуславливающее их принадлежность к одному классу явлений и делающее их сравнение не метафорическим, а реальным? Это - то, что и религии, и наша идеология есть объекты веры.

Вера - это то отношение к какой-либо идее (или комплексу идей), когда ценность ее - не в ее соответствии реальности, внешнему опыту, а в том, что она удовлетворяет нашим внутренним, человеческим потребностям, придает смысл и значение нашим жизням. Идеи, не обладающие такой ценностью, значение которых - чисто «инструментальное», без жалости и сожаления отбрасываются, как только выясняется их несоответствие данным опыта. Наука имеет дело с такими идеями, или, вернее, с любыми идеями, но в таком их «инструментальном» аспекте представляет собой организацию таких идей. Она постоянно критикует и постоянно проверяет. Но идеи, ставшие объектом веры, сопротивляются критике - и критике других, и «критике» реальности. По отношению к таким идеям начинают действовать совершенно иные механизмы - не механизмы их проверки, а механизмы их защиты от проверки. «Дорогую» идею человек не отдаст на поругание первому попавшемуся факту - скорее он закроет глаза на этот факт, выработает систему поведения, гарантирующую защиту от того, чтобы подобные факты попадались ему на глаза, а если уж это никак не получается, то все равно не отбросит идею, а бережно ее переинтерпретирует. Гибель такой идеи означает личный кризис и обязательно - поиск новой идеи. И то же самое - на уровне общества, где действуют уже не личные, а социальные механизмы защиты веры (четко фиксированная догма, поддерживающая эту догму, обладающая идеологической дисциплиной организация, структурирующий чувства людей культ) и где утрата веры - кризис не личный, а общественный. И именно факт веры, а не содержание этой веры делают столь разные идейные явления, как, например, буддизм и христианство, явлениями одного порядка и подлежащими ведению одной научной дисциплины. Учение Христа и учение Будды едва ли не противоположны, но оба они - объекты веры, и, соответственно, по отношению к обоим им действуют общие механизмы защиты веры, модифицированные в каждом случае разным содержанием веры. Культ личности основателя здесь очень разный, но это - культ личности основателя, канон Священного писания разный, но это - канон, и т. д.

И этот же факт веры делает возможным сопоставление нашей идеологии с христианством, мусульманством, буддизмом и т. д. Марксизм - это научная теория, ставшая объектом веры. И вера эта - не «квазивера», а реальная вера, за которую люди героически отдавали свои жизни, не менее героически, чем христианские или любые иные мученики, и за которую они убивали в не меньших масштабах, чем те же самые христиане или мусульмане. Как научная теория, он должен рассматриваться в ряду других теорий, критиковаться, проверяться, развиваться. Но как объект веры он подчиняется общечеловеческим законам веры и должен рассматриваться и изучаться в ряду других вер с целью как лучшего уяснения этих общечеловеческих закономерностей, предстающих перед нами в новом и очень интересном воплощении, так и лучшего уяснения наших исторических судеб.

Но если общие закономерности веры каждый раз модифицируются спецификой содержания ставших объектами веры идей, значит, первой нашей задачей является выяснение этой специфики содержания.

\* \* \*

Какого рода идеи могут стать объектом веры?

Очевидно, на личном, индивидуальном уровне объектами веры могут стать практически любые идеи. Что только не придает смысл индивидуальным жизням, не интегрирует (худо-бедно) человеческие личности и не защищается на индивидуальном уровне теми же

защитными механизмами исключения противоречащей информации, которые в больших масштабах действуют в больших человеческих коллективах! Дикарь может верить в то, что именно данный амулет помогает ему преодолеть окружающие опасности, и это будет давать ему силу жить и бороться. Человек может верить в то, что он великий талант, который в конце концов пробьет себе дорогу. Женщина может верить в то, что ей обязательно встретится в конце концов великая любовь. Все эти разнородные идеи дают силы жить, интегрируют личности, и люди так просто их не отдадут, а будут бороться за них. Большие группы людей и надолго, естественно, могут сплотить лишь большие и общезначимые идеи, способные внести смысл в жизнь многих. Но большие ли это идеи или малые, «дикарские» или современные, любая вызывающая веру идея всегда отливается в определенную форму, обладает определенной «структурой содержания». Что же это за форма?

Рассмотрим ситуацию столкновения человека (или группы людей) с идеей, становящейся объектом веры. При всей кажущейся простоте этого акта на самом деле он обладает очень сложной структурой. Прежде всего, он делит время пополам - на время («личное» время биографии или «общее» время истории) до него и время после. Человек не знал своего призвания - теперь он его узнал. Дикарь не имел амулета - теперь он его достал. Бог не являл людям истину - теперь он ее явил. Люди не знали закона развития человечества - теперь этот закон открыт. При этом прошлое, время до обретения веры, естественно, оценивается негативно. Это - действительно мучительное время, ибо жить без веры - трудно, но появление веры ретроспективно еще более окрашивает его в черные тона. Это - время страданий и заблуждений. Но обретение веры не только делит время на время до него и после него. Оно еще делит прошлое и будущее.

Обретение веры - это еще не обретение счастья, это лишь обретение пути к его достижению. Вера дает жизни смысл, стройность, упорядоченность, человек знает теперь, как идти к прекрасному будущему, с чем и с кем бороться. Но это будущее - впереди. Призвание уже понято, но признания еще нет. Путь к спасению души ясен, но блаженство рая - за гробом. Путь построения счастливого и справедливого общества - открыт, но это общество должно еще быть построено. Следовательно, будущее время также членится на время от акта обретения веры до достижения счастья и время после достижения счастья. Сейчас время - всегда переходное, время борьбы и страданий.

Но также членится и прошлое. Признать прошлое просто плохим - это значит признать плохим и сам факт нашего появления на свет. Но дать смысл жизни можно, лишь утверждая ценность этой жизни. Поэтому акт возникновения веры подразумевает, что до мрачного времени, непосредственно предшествовавшего появлению веры, было еще какое-то смутное хорошее время - золотое детство, и то добро, к которому должна привести вера, - это как бы возвращение этого изначального добра «на новом высшем этапе», так что оно уже не сможет быть утрачено.

Мы видим, таким образом, четырехчастное деление времени, создаваемое обретением веры. Оно может невероятно усложниться, оно может присутствовать сразу на многих уровнях (как история души индивида и история мира), но оно возникает всегда, когда возникает вера. Был когда-то хороший изначальный период (первый рай), затем наступил очень плохой период, затем появилось знание того, как освободиться от зла, и сейчас - период переходный, будет победа и счастье (второй и окончательный рай). В религиях, не имеющих исторических основателей, возникающих эволюционным путем в туманной предыстории, таких, как индуизм, эта схема присутствует в относительно завуалированном виде (в структуре мифов, в картинах мира, создаваемых отдельными, возникающими при свете истории «сектами»), но в религиях, имеющих исторических основателей, она присутствует в яркой и обнаженной форме. Наличие этой общей схемы создает возможность сравнения разных религиозных учений, каждое из которых наполняет эту схему своим уникальным содержа-

нием, по-разному определяя то «спасение», которое они сулят людям, и указуя разные пути его достижения.

Как наша идеология укладывается в эту схему веры?

Естественно, научное содержание теории (или совокупности теорий) марксизма прямого отношения к этой схеме не имеет. Эти теории должны рассматриваться в научном контексте - проверяться, уточняться, критиковаться, сталкиваться с другими теориями и интегрироваться с ними. Но марксизм с самого начала обладал не только научным значением. Титаническая научная работа, проделанная основателями марксизма, совершалась не только ради познания истины. Она совершалась еще и для того, чтобы найти смысл жизни и истории для людей, осознавших, что религиозные и философские системы прошлого - обман и самообман, оказавшихся в духовном вакууме и остро переживающих несправедливость окружающего мира, уже не уравниваемую идеей загробного воздаяния. Удивительно красиво и ярко, с истинно пророческой страстностью пишет об этом сам К. Маркс: «Упразднение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть *требование* отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях. Задача истории, следовательно, с тех пор как исчезла правда потустороннего мира, - утвердить правду посюстороннего мира»<sup>174</sup>. И далее: «Критика религии завершается учением, что человек - высшее существо для человека, завершается, следовательно, категорическим императивом, повелевающим ниспровергнуть все отношения, в которых человек является униженным, поработленным, беспомощным, презренным существом»<sup>175</sup>. И это идеи отнюдь не только молодого К. Маркса. Поздний Ф. Энгельс в своей работе «К истории первоначального христианства» совершенно так же рассматривает отношение марксизма и религии: христианство, возникающее при разложении античного мира, - это как бы античный аналог социализма, возникающего при разложении буржуазного мира. «Дело лишь в том, что христианство - а в силу исторических предпосылок это и не могло быть иначе - хотело осуществить социальное переустройство не в этом мире, а в мире потустороннем, на небе, в вечной жизни после смерти, в „тысячелетнем царстве“, которое должно-де было наступить в недалеком будущем»<sup>176</sup>. Мысль здесь выражена иными словами, но это та же мысль: «тысячелетнее царство» - это иллюзорный социализм, социализм - это реальное «тысячелетнее царство».

Это стремление к реальным, а не иллюзорным, земным, а не потусторонним счастью и справедливости для измученных людей, для «страждущих и обремененных» буржуазного общества, к земному раю, это было духовным источником деятельности основоположников марксизма. Естественно, что интеллектуальные итоги их деятельности, их теория, указующая путь к этому раю, приобретала для них и их последователей колоссальное личное, экзистенциальное значение, становилась объектом веры, а следовательно, воспроизводила логику веры, общечеловеческую схему веры - с тем большей четкостью, что воспроизводилась она бессознательно.

Человечество утрачивает первобытный коммунизм (который совершенно не случайно именуется так же, как и завершающий историю коммунизм, это - «первый рай») в результате появления частной собственности (аналог грехопадения). Начинается эпоха эксплуатации

Маркс К. К критике гегелевской философии права/К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 1. С. 415.

<sup>175</sup> Там же. С. 422.

<sup>176</sup> Здесь надо сделать две оговорки. Во-первых, бессознательность эта заключается не в том, что они не осознавали аналогий их учения и христианства, напротив, они осознавались прекрасно, но как аналогия реальности и ее мечтательного предвосхищения, а не как аналогия двух вер. Во-вторых, хотя воздействие христианской мифологии на их мысль очевидно (и сознательное и бессознательное, и прямое и косвенное), общность схемы все же вытекает не из этого воздействия, а

человека человеком и господства ложных форм сознания. Учение Маркса и Энгельса впервые открывает законы общественного развития, показывает неизбежность конца эпохи страданий и путь к новому прекрасному обществу (аналог откровения). Начинается «переходная эпоха», когда вооруженный знанием истины пролетариат ведет борьбу с силами зла. Его победа неминуема, и уже скоро наступит время, когда частная собственность будет ликвидирована и, соответственно, «отпадет вся эта история с ее судорогами и страданиями»<sup>177</sup>, появятся новые прекрасные люди, которым не нужен будет ни религиозный самообман, ни лицемерная мораль буржуазии. И если у самих Маркса и Энгельса, при всем их сознании грандиозности своих открытий, естественно, нет самовосхваления, то их ученики делают из них фигуры прямо-таки божественные. Вот поразительный по богатству религиозных мотивов и «прозрачности» религиозной схемы текст К. Каутского: «Маркс умер как раз на пороге той эпохи, когда, наконец, начали поспевать плоды, посеянные им в бурное, безотрадное время. Последовал период непрерывного подъема пролетариата, резко отличающийся от того времени, когда Маркс - *одинокий, малопонятный, но многоненавидимый мыслитель - боролся против целого мира врагов* за распространение своих идей в среде пролетариата. Эти условия могли бы привести в отчаяние и лишить надежды всякого человека, но у Маркса они не отнимали ни гордой уверенности, ни бодрого спокойствия. Он так высоко поднимался над своей эпохой, видел настолько дальше своего времени, что он *уже ясно различал обетованную землю, о которой и не подозревала громадная масса его современников*. В своей грандиозной научной системе, в своей глубокой теории черпал он всю силу своего характера. Из этого же источника должны черпать силу и мы, марксисты. И мы только тогда можем быть уверены, что в предстоящей тяжелой и великой борьбе мы разовьем максимум сил и энергии, на которую только способны. И знамя освобождения пролетариата, а вместе с ним и всего человечества, развернутое Марксом. - это знамя победоносно водрузят на развалинах капиталистической твердыни борцы, которых он воспитал»<sup>178</sup>. Текст этот говорит сам за себя и в комментариях не нуждается.

Новое научное содержание организуется древней и вечной схемой, как содержание современного реалистического романа организуется той же сюжетной схемой, которая конструировала древний эпос. Но как наличие общей сюжетной схемы не означает тождества романа и эпоса, так наличие общей идейной схемы не означает тождества марксизма и традиционных религий. Различия здесь очень большие, и как мы можем говорить лишь об основных соответствиях (на самом деле их значительно больше, и их вычленение-задача колоссальной сложности), так же мы можем указать лишь на основные, «на поверхности лежащие» различия.

Прежде всего, став объектом веры, марксизм не перестал быть научной теорией, апеллирующей к разуму и фактам, делающей, как любая теория, эмпирические верифицируемые предсказания. Его существование - двойственно. Как научная теория, он подлежит верификации, зависим от верификации, он должен обогащаться и развиваться - все эти идеи непосредственно заложены в нем, четко проговорены его основателями, и отказаться от них нельзя. В отличие от христианства или мусульманства, учений о загробном, потустороннем мире, делающих относительно неверифицируемые предсказания, он не может провозгласить свою независимость от опыта и требовать веры. Как объект веры, он, наоборот, должен защищаться от верификации и всегда оставаться неизменным, самому себе равным. Две его «ипостаси» находятся в постоянном и разительном противоречии друг с другом. Между ними постоянное напряжение, и, соответственно, постоянное напряжение существует между ним и реальностью.

<sup>177</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. 4.11. С.123.

<sup>178</sup> Каутский К. Карл Маркс и его историческое значение. М., 1923. С. 46-17. (Курсив мой. —Д. Ф.)

Во-вторых, марксизм не просто научная теория, а теория социального развития. Он не мог стать верой, требующей индивидуальной перестройки, борьбы с самим собой и обещающей за это индивидуальную же награду. Он мог стать лишь верой, требующей социальной перестройки, социальной борьбы и обещающей не индивидуальное, а социальное «спасение», причем победа в этой социальной политической борьбе - это подтверждение его истины.

\* \* \*

Как есть общечеловеческая «схема веры», каждый раз наполняемая разным содержанием, так есть и общие законы социального бытия и эволюции веры, модифицируемые разным содержанием веры, разной «средой обитания» и разными историческими обстоятельствами.

Любое победоносное учение всегда возникает на фоне определенного духовного движения. Его основатель - один из многих учителей, проповеди которых схожи. Гаутама Будда был один из многих индийских проповедников того времени, противопоставляющих свой путь к спасению, открытый для всех, ритуализму и кастовости традиционного брахманизма. Иисус - один из многих учителей, бродивших по Палестине, имена большей части которых канули в Лету. Магомет появляется на фоне широкого пророческого движения в арабских племенах. Учение марксизма также возникает на фоне более широкого движения к коммунизму, принимавшего самые разные формы, классифицированные в «Манифесте Коммунистической партии». Упадок традиционных религиозных вер порождает стремление к новым идейным системам, основанным на науке и стремящимся положить конец нищете и несправедливости народных масс и установить «рай на земле». Ф. Энгельс писал, сравнивая коммунистическое движение и раннее христианство: «борьба с всемогущим вначале миром и вместе с тем борьба новаторов между собой одинаково присущи как ранним христианам, так и социалистам. массовые движения на первых порах по необходимости сумбурны: сумбурны в силу того, что всякое мышление масс вначале противоречиво, неясно, бессвязно; сумбурны они, однако, и в силу той роли, какую на первых порах еще играют в них пророки. Эта сумбурность выражается в образовании многочисленных сект, борющихся друг с другом по меньшей мере с такой же ожесточенностью, как и с общим внешним врагом..»<sup>179</sup> И как Гаутама, Магомет, Иисус - одни из многих, но оказавшиеся лучше других, наиболее адекватно воплощающие общие духовные потребности своего времени, так и Маркс и Энгельс, очевидно, выше своих «конкурентов», не обладавших их уникальным сочетанием пророческой страстности и высокой энциклопедической научности.

Когда из массы схожих проповедников выделяется один, привлекающий к себе внимание, духовное движение начинает кристаллизироваться вокруг него, он становится как бы центром притяжения. Раньше люди искали веру, теперь они обретают ее. И здесь начинается процесс, происходящий с любой ставшей объектом веры религиозной системой, - процесс «рутинизации харизмы».

Основатель учения - никогда не «догматик». Это - пророк, творческая личность, нонконформист. И его учение в своем первоначальном виде, естественно, носит на себе отпечаток его личности. Его слова ярки, мощны, но не образуют логически четкой и непротиворечивой догматической системы. Это - слова «имеющего власть», а не «книжника» и «фарисея». Из слов Иисуса с одинаковыми основаниями выводились самые разные следствия. В них зародыш не одной, а всей суммы последующих христианских теологических систем. К основоположникам марксизма это применимо ничуть не меньше. Маркс и Энгельс

были живые люди с сильной творческой мыслью, «бьющей ключом», обуреваемые переполнявшей их страстью, выливавшейся в ярких пророческих образах. Естественно, что очень многие положения их многочисленных работ противоречат друг другу, очень многие положения допускают самые разные истолкования. В этом богатстве мысли - их сила, но именно это богатство - то, что должно быть «изжито» и утрачено. Свобода и сила их мысли вызывают веру, но вера эту же свободу и силу мысли уничтожает. Вера предполагает, что истина

- одна, создатель учения обладает ею в полном объеме и не допускает мысли, что он может противоречить сам себе (истина сама себе не противоречит). Следовательно, она ставит задачу превратить интуицию основателя в четкую, ясную, не допускающую разных толкований догму, которая должна строиться на основании его слов, поэму превратить в школьный учебник, недвусмысленно ответить на вопрос: «Что хотел сказать поэт в этом стихотворении?» В случае с марксизмом задача эта еще более усложняется тем, что Маркс и Энгельс

- ученые, их теории - научные теории, предполагающие верификацию и развитие. Поэтому процесс догматизации может происходить лишь бессознательно. Догма ни в коей мере не должна называться догмой. Тем не менее еще при жизни основателей этот процесс начинает идти полным ходом, вызывая ужас их самих перед их последователями, добросовестно стремящимися свести их интуиции к четким и ясным формулам. Начинается тот великий процесс, который превратил сочинения Маркса и Энгельса в учебник диамата и истмата.

Процесс догматизации неизбежно должен иметь свой организационный эквивалент, ибо создание догмы - это создание идеологической дисциплины и, следовательно, создание организации, способной установить такую дисциплину. Авторитет основателей - харизматический авторитет, люди верят им не потому, что они занимают какие-то места в иерархиях, а, наоборот, потому, что они - вне иерархий, бросают вызов всем иерархиям. Но догматизация их учения предполагает создание бюрократических иерархий. Аморфные кружки учеников должны также перерасти в иерархическую церковь, как страстная проповедь основателя должна превратиться в догму. При этом характер этой иерархической организации, естественно, каждый раз модифицируется характером догматизирующегося учения. Мусульманская община - это не христианская церковь и не буддийская сангха. Естественной организационной формой, которую принял марксизм, учение о социальном переустройстве, предполагающее приход к власти и проведение социальных преобразований, был международный союз партий. И как марксизм - это и научная теория, имеющая инструментальное значение, и объект веры, так и марксистские партии - это и «инструментальные» организации, цель которых - проведение определенной политики, и организации сакральные, цель которых - укрепление и защита веры, марксистский аналог церкви.

Процесс «рутинизации харизмы»- догматизации и построения обладающей идеологической дисциплиной организации - общий процесс, совершавшийся везде, куда попадали семена революционного марксистского учения. Но различные национальные условия по-разному модифицировали этот процесс.

\* \* \*

Марксизм возникает в Западной Европе, и его основатели видели в нем прежде всего учение, выражающее интересы пролетариата наиболее развитых стран. Между тем именно в этих странах условий для победы марксизма и его превращения в «государственную церковь» не сложилось. Процесс догматизации здесь быстро сменяется процессом «размывания» догматического марксизма.

Процессы эти могут быть переплетены: Каутский одновременно и «догматизатор», один из «отцов церкви», и «ревизионист». Это связано с рядом факторов. Во-первых, не произошло того абсолютного обнищания пролетариата, которое казалось неизбежным в

середине XIX века, и, соответственно, отступают эсхатологические настроения, страстное ожидание «конца света», вызываемое невыносимыми жизненными условиями. Во-вторых, дехристианизация также не развивалась такими быстрыми темпами, как это можно было представить в середине века. Западные формы христианства смогли приспособиться в той или иной мере к новым обстоятельствам, обрести относительную устойчивость, и, соответственно, тот религиозный вакуум, который мог бы быть заполнен новой верой, оказался не так велик. В-третьих, парламентские режимы этих стран и возможность легального функционирования марксистских партий неизбежно вызывают идейные сдвиги - упор на мирную и легальную борьбу, постепенное отступление «эсхатологии», замена идеи «внезапного» революционного наступления справедливого общества идеей его постепенного построения, усиление прагматизма и идеологической терпимости. Эта трансформация марксизма имеет свою параллель в аналогичной трансформации, которую претерпевали в странах буржуазной демократии христианские церкви. (Путь от раннего марксизма к Миттерану, германским социал-демократам и английским лейбористам аналогичен, например, пути католической церкви от Пия IX к Иоанну Павлу II или от мрачных кальвинистских и лютеранских догматиков к современному либеральному протестантизму.) Таким образом, «церковные» тенденции здесь оказываются относительно слабыми и быстро уступают место другим тенденциям.

Совершенно иначе пошло развитие марксизма в России - стране, где нищета и бесправие народных масс были неизмеримо больше, чем на Западе, где не было парламентских институтов и где ригидность и нетерпимость господствующей (и одновременно подчиненной самодержавию) церкви привели к фактической дехристианизации народных масс. Здесь естественно развиваются именно революционно-эсхатологические тенденции марксизма, здесь сильнейшая тенденция к догматизации и построению сплоченной железной дисциплиной и «железной» догмой партии. В построенной на аналогах социалистического движения и раннего христианства работе «К истории первоначального христианства» Энгельс пишет, сравнивая будущую революцию с принятием христианства Константином I: «вопреки всем преследованиям, а часто даже непосредственно благодаря им, и христианство, и социализм победоносно, неудержимо прокладывали себе путь вперед. Через триста лет после своего возникновения христианство стало признанной государственной религией римской мировой империи, а социализм за каких-нибудь шестьдесят лет завоевал себе положение, которое дает ему абсолютную гарантию победы»<sup>180</sup>. Но «ирония истории» заключалась в том, что эта победа пришла не там, где ожидали ее Маркс и Энгельс, не в передовых странах Запада, а в России (а затем и в таких странах, как Китай, Албания, Вьетнам, Эфиопия). Марксистской «государственной и народной церковью» суждено было стать не большим легальным и богатым марксистским партиям Запада, а маленькой, раздираемой внутренней борьбой и преследуемой российской партией.

И как христианство, став государственной и общенародной религией, претерпело громадные идейные изменения, так же преобразовался марксизм, создав формы, отличающиеся от раннего марксизма не менее разительно, чем христианство римских пап XVI века или их современника Ивана Грозного отличалось от христианства катакомб. Процесс этот шел также незаметно, без видимых разрывов с прошлым и крайне быстро - во много раз быстрее, чем эволюция христианства.

\* \* \*

Важнейшим фактором эволюции марксизма в СССР было его быстрое превращение из веры незначительного меньшинства в веру всего народа. Толпы народа хлынули в партию, но число приверженцев марксизма отнюдь не ограничивается членами партии. Партия - это только наиболее сознательные, избранные, а основные положения религиозно интерпретированного и догматизированного марксизма очень скоро были усвоены подавляющим большинством населения. Почему это произошло?

Прежде всего - потому что революционный марксизм соответствовал думам и чаяниям народа, фактически утратившего веру в божественную справедливость и загробное воздаяние, ненавидящего угнетателей и мечтающего о земном рае. Народ «созрел» для религиозного усвоения марксизма. И, как это много раз бывало в истории, страстная вера сама создает эмпирические доказательства своей правоты. Люди верят в неизбежность победы революции, которая откроет путь к построению счастливого и справедливого общества, рая на земле (при этом в период революции никто не мыслил категориями десятилетий построения социализма и коммунизма: государство, деньги - все это должно исчезнуть очень скоро). И эта вера дает им силы совершить немыслимое, ибо победа советской власти над всеми -белогвардейцами и петлюровцами, интервентами и басмачами, эсерами и махновцами (и это несмотря на безумную экономическую политику военного коммунизма) - это именно подвиг веры. Но одновременно это «эмпирическое доказательство» того, что вера эта истинная, что вожди революции действительно владеют чудодейственной истиной, что учение, под знаменем которого оно совершалось, действительно «всепобеждающее». Вера сама исполнила свои пророчества.

Но массовый приход народа к марксизму-ленинизму объясняется, конечно, не только этим. Дело еще и в том, что победители постепенно начинают ставить «неверующих» во все более невыносимое положение. В действие включается механизм террора и, соответственно, механизм конформизма, люди начинают поддаваться не только идейным убеждениям, но и страху, убеждая себя, что самая безопасная идейная позиция и есть самая правильная. Нам, находящимся на совершенно ином этапе идейного развития, в ином духовном мире, очень легко осуждать чекистов и комсомольцев, разрушавших храмы. Но для того, чтобы судить их справедливо, надо понять их мир, мир веры. Ведь то, что они делали, делали всегда и везде те, кто верил «по-настоящему»! Если вы действительно убеждены, что проповедь христианства - это спасение человеческих душ, а язычество губит души, вы не будете спокойно смотреть, как в языческих храмах поклоняются демонам. И если вы глубоко убеждены, что знаете путь «социального спасения», быстрого достижения всеобщего счастья на земле, вы не будете спокойно смотреть, как невежественных людей увлекают с этого пути на дорогу, ведущую к безмерным страданиям, снова в тот ад, из которого люди только что начали выходить. Вера всегда имеет два лика, две «ипостаси» - мученика и палача, причем мученик и палач легко и даже незаметно «переходят один в другого», «меняются местами».

Иногда кажется, что, например, декрет о свободе совести и тут же - ожесточенная и даже кощунственная атеистическая пропаганда (пропаганда, на которую ответить было невозможно) - это проявление лицемерия. Но это не так. Просто вера слепа, она настолько убеждена в том, что она - истина, что насилие видится ей иначе, чем оно видится со стороны. Ведь это насилие педагогическое, это раскрытие людям глаз на правду, это снятие с их глаз пелены, это - не насилие над совестью, а освобождение совести<sup>181</sup>. Поэтому проблема чисто

---

<sup>181</sup> До сих пор в некоторых атеистических работах можно встретить утверждение, что истинная свобода совести -это свобода совести от религии, а свобода совести в юридическом смысле - лишь условие достижения этой подлинной



внешнего, формального, конформистского принятия доктрины не предстает как проблема важная, вера не замечает этой проблемы.

И так же не замечается проблема поверхностного усвоения доктрины, связанного с низким культурным уровнем. Для «элитарного», высокообразованного, но абсолютно, догматически убежденного в своей правоте марксиста 20-х годов различие между его пониманием марксизма и идейным миром неграмотного красноармейца - лишь различие в разной степени усвоения той же самой истины. Для элитарной веры «бесхитростная вера» простых людей, естественно, выше, чем элитарное неверие или даже элитарные сомнения. «Классовое чутье» - выше интеллигентской рефлексии.

А. Платонов гениально раскрывает чисто религиозное восприятие марксизма народными массами. Вот как, например, представляется мир после революции одному из героев «Чевенгура»: «Теперь жди любого блага, - объяснял всем Чепурный, - Тут тебе и звезды полетят к нам, и товарищи оттуда спустятся, и птицы могут заговорить, как оживевшие дети, - коммунизм дело нешуточное, он же светопреставление»<sup>182</sup>. Это - миф, народная сказка. Но какой-нибудь Луначарский мог бы лишь добродушно улыбнуться простодушию товарища Чепурного. Ведь Чепурный верит в то же, во что верит Луначарский, хотя воспринимает это на своем уровне. Отношение его к Луначарскому - это то же отношение, что у блаженного Августина и ставшего христианином германского варвара. Марксизм Чепурного - это народный марксизм, и, в конце концов, то, что он говорит, - это лишь изложенное на «варварском» языке Марксово предисловие к «Критике гегелевской философии права».

Вера может совершать чудеса, «двигать горами». Но она не может сопротивляться собственной формализации, догматическому окостенению и вульгаризации, варваризации. Толпы, которые хлынули к марксизму, не могли не восприниматься как свидетельство его победоносности, как его триумф. Но они неизбежно несли с собой его крайнюю примитивизацию. Миллионы искренних, убежденных, но безграмотных марксистов не могли не свести марксизм к простой мифологической сказочной схеме, ради реализации которой («мы рождены, чтоб сказку сделать былью») они готовы были умирать и убивать. Вызванные «прагматическими» соображениями отсрочки в реализации этой схемы - нэп - были им непонятны, и их нетерпение было важнейшим фактором, срывавшим все разумные планы. Если сразу после революции рая на земле не получилось - ничего, они готовы на новые муки. И они не могут воспринимать своих вождей, прежде всего Ленина, совершенно спонтанный, полностью противоречащий воле этого скромного человека, культ которого достигает колоссальных размеров (вплоть до того, что чувство народа не могло допустить тленности его тела), иначе, чем полубогов, святых и пророков, ведущих их «железной рукой», как Моисей из рабства египетского через пустыни в землю обетованную, «где течет молоко и мед».

\* \* \*

Пока был жив Ленин и у власти стояла небольшая группа высокообразованных марксистов (фантастическим сейчас выглядит факт, сообщаемый в мемуарах Г.Л. Разгона, что некоторые члены ЦК могли говорить друг с другом по-латыни), варваризация марксизма не могла торжествовать. Но был один фактор, очень способствовавший ускорению этого процесса, - это борьба за власть во время болезни и затем после смерти Ленина.

свободы. В XVII веке в пуританские колонии Новой Англии начали усиленно проникать квакеры. Пуритане изгоняли их и кое-кого даже повесили. «Либералы» в их среде начали кампанию против этих насилий, говоря, что это - насилие над совестью. «Ортодоксы» в своих памфлетах отвечали, что это не так, поскольку ни один нормальный человек не может по совести говорить такую чушь, какую говорят квакеры. Совесть квакеров - явно несвободна.

<sup>182</sup> Дружба народов. 1988. № 4. С. 90.

Процесс догматизации всегда связан с борьбой за власть в идеологической иерархии, ибо победа в идейном споре означает занятие победившей группой командных постов и догматическое закрепление ее позиции. Естественно, что, когда религия побеждает, этот процесс ускоряется, ибо власть становится более реальной и по отношению к еретикам можно уже употреблять силу. Не случайно победа христианства в Римской империи сопровождается резким усилением борьбы догматических партий, созывом соборов, разрешавших споры, и репрессиями против тех, кто оказался в меньшинстве. Но у нас этот процесс невероятно ускорился. Поскольку христианство учит о «царствии не от мира сего», церковная иерархия всегда была отделена от государственной и борьба за власть в государстве не совпадала с борьбой за власть в церкви. У нас же эти иерархии совпадали и борьба за «трон» сливалась в единое целое с борьбой догматических партий. При этом эта борьба в громадной мере есть борьба за признание со стороны темной массы новых марксистов, которая предъявляет совсем иные требования к личности лидера, чем небольшая интеллигентская дореволюционная партия.

Для того чтобы лучше понять, что происходило в это время, обратимся вновь к А. Платонову. Один из его героев, безумный революционер, страстно преданный великой идее и не щадящий никого, в том числе и себя, приходит в Кремль к Ленину: «Уповев, увидев Ленина, заскрипел зубами от радости и, не сдержавшись, закапал слезами вниз. Он готов был размолоть себя под жерновом, лишь бы этот небольшой человек, думающий две мысли враз, сидел за своим столом и чертил для вечности, для всех безрадостных и погибающих свои скрижали на бумаге... „Ты гляди, Владимир Ильич, - сказал Уповев, - не скончайся нечаянно. Тебе-то станет все равно, а как же нам-то“. Ленин засмеялся - и это радостное давление жизни уничтожило с лица Ленина все смертные пятна мысли и утомления. „Ты, Владимир Ильич, главное, не забудь оставить нам кого-нибудь вроде себя - на всякий случай“»<sup>183</sup>. Этот эпизод прекрасно иллюстрирует то, что происходило в 20-е годы. Народные массы, в сознании которых Ленин превратился в фигуру божественную, ждут, что Ленина сменит такая же «сверхчеловеческая» личность, которая поведет народ дальше - к социализму. Но кто это может быть? Естественно, что это должен быть самый верный ленинец, человек, который так же правильно понял ленинскую мысль и может применить ее к новым условиям, как Ленин понял и правильно применил мысль Маркса и Энгельса. Это должен быть «Ленин сегодня». Борьба за власть в государстве, за наследие Ленина в этих условиях превращается в борьбу за того, кто может утвердить себя большим ленинцем. Те же люди, которые очень часто спорили с Лениным и, более того, не очень-то считались с ним в период его болезни, начинают, соревнуясь друг с другом, раздувать культ его личности и делать из его наследия новое «священное писание» - как бы второй после Маркса и Энгельса пласт нашего «священного писания».

Этот процесс с поразительной отчетливостью виден в материалах XIV съезда, где разворачивается второй раунд борьбы за ленинское наследие (Сталин и Бухарин против Каменева и Зиновьева). В выступлениях на съезде есть одно поразительное по своей «прозрачности» место. Это - конец выступления Камила Икрамова. Он говорит: «В заключение одна просьба: вы, старые большевики, себя называете учениками Ленина; мы, молодняк, просим и требуем преподнести нам учение Ленина как оно есть, в чистом виде»<sup>184</sup>. Это - «социальный заказ» на догму. А вот как этот заказ выполняется буквально «на глазах». Сталин в политическом докладе полемизирует с Зиновьевым (мы сознательно опускаем то, что относится к сути полемики, нас интересует ее логика). «Тов. Зиновьев пишет... (цитата.—Д. Ф.). Тов. Бакаев спрашивает, что тут страшного? А я вас попрошу сравнить статью тов.

<sup>183</sup> Платонов А. Впрок (бедняцкая хроника). Повести и рассказы. 1928-1934. М., 1988. С. 265.

<sup>184</sup> XIV съезд ВКП(б). Стенографический отчет. М. —Л., 1926. С. 177.

Зиновьева с тезисом Ленина (цитата.—Д. Ф.)... и ответить, отошел тов. Зиновьев от тезиса Ленина или не отошел... (Возглас с места: „Подразумеваются другие страны, кроме России". Шум.) Не выходит, товарищ, ибо в статье тов. Зиновьева говорится о „задачах, которые совершенно общи *всем* партиям Коминтерна". Неужели вы будете отрицать, что наша партия есть тоже часть Коминтерна? Тут прямо сказано: *всем* партиям. (Возглас со стороны Ленинградской делегации: „В определенные моменты!" Общий смех.) Сравните эту цитату из статьи тов. Зиновьева о. с цитатой из речи Ленина. и вы поймете, что между ними нет ничего общего»<sup>185</sup>. И это отнюдь не только Сталин. Такой стиль полемики становится общим стилем у всех этих людей, только что отвергших прямые указания умирающего вождя. Вот как нападает на Зиновьева Бухарин: «Товарищ Зиновьев в своей книжке не понимает одного места из Владимира Ильича, или понимает его формально, как некоторые персонажи, которые читают по складам, но не вникают в смысл»<sup>186</sup>. А вот Рыков: «Я не буду опровергать этого лозунга. своими словами, а прочту маленькую цитату из того, что писал Владимир Ильич»<sup>187</sup>. А вот сам третируемый как неленинец Зиновьев: «ленинградцы - ни „левые", ни „правые", они просто ленинцы»<sup>188</sup>. Буквально на наших глазах «бешеными темпами» сочинения Ленина превращаются в «священное писание» и создается ленинистская догматика.

И такими же темпами параллельно с этим идет процесс «сакрализации» партии.

Совершается очень интересный «диалектический» процесс перехода понятий в свою противоположность. Идея, что есть единая марксистская истина, и партия, вооруженная этой истиной, естественно, будет партией победоносной, постепенно перерастает в идею, что победоносная марксистская партия всегда обладала и обладает истиной, она не может ошибаться, как не может ошибаться церковь, движимая Святым Духом. Если до революции объектом веры революционеров был сам марксизм, а не партия как таковая, они не боялись расколов и ухода из партии (ибо если партия ошибается, она - немарксистская), то теперь ситуация меняется. Партия сама становится объектом веры. Догматическое сознание начинает прямо-таки панически бояться раскола и вообще любых разногласий, ибо разногласия подрывают веру, порождают сомнения. Есть одна истина - ленинизм, и есть одна партия, обладающая этой истиной. Борьба за право быть наследником и интерпретатором ленинского «священного писания» - это одновременно борьба за того, кто установит железное единство в партии, ибо «партия есть единство воли, исключаящее всякую фракционность и разбивку власти.»<sup>189</sup>

В этой борьбе побеждает Сталин. Его победа, как исход любой борьбы, в какой-то мере случайна. Но очевидно все же, что в значительной степени это было «выживание наиболее приспособленного», причем «наиболее приспособленного» именно к создавшейся тогда духовной ситуации ожидания как можно более четкой догмы и как можно более ясного указания ленинского пути. В этой ситуации оригинальность мышления, творческое начало,

Логика догматизма всегда одна, о чем бы ни шла речь. На XIV съезде партии речь шла об отношении к середняку. На I Никейском соборе она шла об отношении Бога-Отца и Бога-Сына. Но посмотрите, как схожи логики, как одинаково идет процесс уличения еретиков. Православные епископы отвечают защитнику арианской ереси: «Оставаясь так долго. в вере апостольской, каким образом ты позволяешь себе уклоняться?.. Вот-вот только слышал ты от нашего святого собора пророчества великого Иереи, который, как бы перстом указуя, говорит: „Сей Бог наш и не вменится ин к нему" и пр. и прибавляет еще: „По сем на земле явися и с человеки поживе". Ты помнишь... что на вопрос св. епископов: „Кто явился на земле и жил с людьми, Отец или Сын?" ты отвечал, что Сын, как и священное писание, свидетельствует - ведь так ты сказал. Зачем же опять повергаешься в глубину нечести Ариева, или, лучше сказать, погрязнешь в ней?» (Деяния вселенских соборов. Т. I. Казань, 1887. С. 55).

<sup>186</sup> XIV съезд ВКП(б). С.147.

<sup>187</sup> Там же. С.411.

<sup>188</sup> Там же. С. 707.

<sup>189</sup> Сталин И. В. Об основах ленинизма. Вопросы ленинизма. М. —Л., 1926. С. 75.

слишком большая образованность и, уж конечно, способность к самокритике и мягкость скорее были помехами. Требовалась не творческая фигура, а «железный ленинец». А у Сталина даже фамилия - Сталин. Он невозмутим и уверен в себе. И стиль полемики и мышления у него идеально догматический, недаром он учился в семинарии. Он не блестящий оратор, но у него «железная логика», вернее, то, что воспринималось массой полуграмотных марксистов как «железная логика», - бесконечные цитаты из Ленина, «катехизические» вопросы и ответы, постоянные «во-первых, во-вторых, в-третьих». От него исходит та непоколебимая уверенность в знании правильного пути, в которой так нуждалась масса Чепурных и Упое-вых, оставшихся без Ленина. Вот прекрасный образец «железного» сталинского стиля, завораживающе действующего на народ: «Историческое значение XIV съезда ВКП(б) состоит в том, что он сумел вскрыть до корней ошибки новой оппозиции, отбросить прочь ее неверие и хныканье, ясно и четко наметил путь дальнейшей борьбы за социализм, дал партии перспективу победы и вооружил тем самым пролетариат несокрушимой верой в победу социалистического строительства»<sup>190</sup>.

Ленин для массы верующих российских марксистов был пророком, приведшим их в обетованную землю. Но когда до этой земли дошли, выясняется, что это - не совсем та земля, где «текут молоко и мед». До этой земли еще идти и идти. И как раз в это время пророк умирает. Но появляется новый пророк, «Сталин - это Ленин сегодня», - и движение продолжается. Люди готовы на новые страдания, вновь готовы умирать и убивать, лишь бы дойти до земного рая, до царства добра и справедливости. В сознании людей возникает как бы триада - Маркс и Энгельс (слитые воедино), Ленин, истинный ученик Маркса и Энгельса, единственный из их учеников, который смог до конца овладеть их учением, творчески применить его и в силу этого совершить революцию, а также Сталин, истинный ученик Ленина, миссия которого - привести народ к социализму (что он совершает к 1937 году) и затем к коммунизму. И это движение одновременно является движением к крайней догматизации и к немыслимым масштабам культа личности Сталина. Культ Ленина возник спонтанно, против его воли (и лишь затем сознательно раздувается его учениками). Ленин - вождь раннего периода развития марксистской «церкви», когда была живая мысль, когда люди спорили друг с другом. Он не хотел и не мог делать из себя живого Бога. Но Сталин выдвигается в совсем иной атмосфере, он улавливает новые психологические потребности и строит в соответствии с ними свой образ, свою политику и свою идеологию. Это - идеология предельно догматизированного марксизма-ленинизма, в которой, как во всех догматизированных системах, верность форме сочетается с отходом от духа и сути.

\* \* \*

Любая догматическая идеология имеет своим источником некое «священное писание». В сталинской идеологии мы можем говорить о наличии трех «пластов» «священных писаний».

Самый первый пласт - это сочинения Маркса и Энгельса. Это - сакральные тексты людей, которые вообще не ошибались (Сталин в своей «сатанинской гордыни» несколько раз уличал или почти уличал в ошибках Энгельса, но это - лишь Энгельса и лишь Сталин)<sup>191</sup>.

<sup>190</sup> Там же. С. 68.

<sup>191</sup> Одной из важнейших проблем нашего догматического сознания была защита непогрешимости текстов Маркса и Энгельса от того самоочевидного факта, что многие их предсказания явно не исполнялись. Здесь догматическая мысль подсказывает совершенно гениальный ход - использование для догматизации текстов основоположников марксизма, для «ухода» от верификации самой имманентной марксизму как научной теории идеи развития учения. Те предсказания, которые явно не исполнились, объявляются абсолютно истинными, но для своего времени. Например, Маркс и Энгельс говорят

о том, что победа революции произойдет в развитых европейских странах и после нее произойдет отмирание

И, как всегда бывает с сакрализованными и догматизированными текстами, другой стороной сакрализации и догматизации является крайний произвол их толкования. Ведь если подразумевается, что и «Капитал», и написанные не для публикации письма, и тексты 40-х годов, и тексты 90-х годов содержат одну и ту же и полную истину, толкование просто не может не быть произвольным. При этом внутренние противоречия текстов «выпрямляются», словам, явно употребляемым в буквальном смысле, придается небуквальное значение<sup>192</sup>, и, наоборот, явно литературные образы вроде «религия - опиум народа» становятся чуть ли не точными определениями. Возникает очень характерная для любой догматической системы двойственность отношения к сакральному тексту. Он - абсолютно истинен, но понять эту абсолютную истинность крайне сложно. В конце концов ведь все марксисты читали Маркса, но ни Плеханов, ни Каутский не могли его правильно понять. Правильно понять его мог лишь Ленин. А раз так, значит, самостоятельное изучение его - опасно. Изучать его без руководства, не сквозь призму экзегетики - значит, наверняка впасть в ошибки. Происходит то же самое, что в средневековом христианстве происходило с Библией, - сакральный источник доктрины становится опасен для доктрины. И не только опасен, но в некотором роде и не очень нужен. Ведь если марксизм уже применен единственно правильным путем к нашим условиям, то и естественно обращаться не к этим трудным текстам, повествующим о делах давно минувших, а к текстам Ленина и Сталина. Как средневековое христианство «отодвигало» Библию, запрещая переводить ее на живые языки, так у нас «отодвигались» Маркс и Энгельс, полного собрания сочинений которых у нас до сих пор нет. Фактически реальная роль их произведений весьма невелика, и просто невозможно себе представить, например, Сталина, изучающего «Капитал».

Второй пласт «священного писания» - произведения Ленина. Ленин - ближе по времени, понятней, и, кроме того, важнейшим элементом легитимации положения Сталина является то, что он - самый верный ученик Ленина. Поэтому роль его произведений - больше. Но объективно с ними происходит то же самое, что и с текстами Маркса. Опять-таки догматическая экзегетика делает невозможное. В 1939 году Сталин, обосновывая на XVIII съезде партии созданную им бюрократическую машину, ссылается на «Государство и революцию». И не просто ссылается - все это обоснование мыслится развитием этих идей. И если искренность самого Сталина еще может возбуждать сомнения (хотя я вполне допускаю его искренность), то искренность миллионов советских людей, которые это «Государство и революцию» бесконечно сдавали на разных экзаменах и никакого противоречия между идеями этой книги и идеями и реальностью сталинизма не видели, не может вызывать сомнений. Это - безумие, но это обычное безумие догматизированной идеологии. Это не большее безумие, чем то, что люди эпохи инквизиции и утопающего в роскоши папского двора не замечали противоречий этой реальности и обосновывающих ее текстов и евангельского учения. И, как и Маркс, Ленин тоже отодвигается на задний план. В конце концов ведь его тоже можно интерпретировать по-разному, оппортунисты тоже на него ссылались, и есть единственно верная его интерпретация - таким, какой есть Ленин сегодня.

Сталин - единственно верный интерпретатор Ленина, который, в свою очередь, единственно верный интерпретатор Маркса и Энгельса. Авторитет Сталина, таким образом, про-

Этого не произошло. Значит ли это, что они ошибались? Нет, как говорит Сталин, они были правы для своего, домонополистического периода и для условий победы социализма в группе стран, ибо если бы тогда произошла революция, то она произошла бы в группе самых развитых стран, и тогда государство отмерло бы. Несбывшееся предсказание объявляется все равно верным.

<sup>192</sup> Пример этого «выпрямления» - создание в сталинское время «пятичленной» схемы формаций. У Маркса была идея «азиатского способа производства», не очень-то вяжущаяся с идеей единого процесса смены формаций - не локальных, а всемирных. Наша экзегетика «распрямляет» эту «кривизну», объявляя, что «способ производства» здесь употребляется в ином значении, чем в других местах, а реальная история подгоняется под схему так, что в Китае и Индии обнаруживаются эпохи рабовладения и феодализма.

изведен и вроде бы меньше авторитета Маркса - Энгельса - Ленина. Но, с другой стороны, он как бы включает в себя их авторитеты, он - живое воплощение марксизма<sup>193</sup>. И его тексты начинают образовывать как бы третий слой «священного писания».

Но культ Сталина имеет и иное происхождение, иную идеологическую основу - в культе партии. Партия мыслится совершенно «мистически» - как не способная ошибаться организация, вся история которой - это история «отметания» различных «ересей». «История развития внутренней жизни нашей партии есть история борьбы и разгрома оппортунистических групп внутри партии—„экономистов“, меньшевиков, троцкистов, национал-уклони-стов»<sup>194</sup>. Из этой борьбы она каждый раз выходит все более очищенной и монолитной. Это - ленинская партия («Мы говорим „Ленин“ - подразумеваем „партия“, мы говорим „партия“ - подразумеваем „Ленин“») - наш вариант учения о церкви как теле Христовом). И если эта партия поставила во главе себя Сталина, то уж, наверное, она не ошиблась. И здесь снова происходит догматический «переход противоположностей». Партия, абсолютно единая и не способная ошибаться, превращается из реальной силы в институт, функции которого в громадной мере ритуальны. Если при Ленине и сразу после его смерти на партийных съездах идут ожесточенные бои, то на XVIII съезде читаются стихи, прославляющие Сталина. Все ереси уничтожены, правильный курс проложен, и, в общем-то, делать на съездах уже нечего.

Сталинский культ вырастает из всей догматической системы - и из представления о текстах Маркса, Энгельса, Ленина как о текстах, содержащих полную и высшую истину, и из представления о партии как организации, не способной ошибаться. Сталин - как бы воплощение марксизма и партии. И это позволяет ему выступать оракулом по всем вопросам. Если марксизм-ленинизм дает методологию, позволяющую правильно разобраться во всех сферах науки (и не только в социальных науках, но и в естественных, где тоже есть свои метафизические и идеалистические тупики, выбраться из которых можно лишь при помощи марксистской материалистической диалектики) и в сфере искусства, а «Сталин -это Ленин сегодня», то Сталин получает «логическое право» вмешиваться во все проблемы наук и искусств. Создается единая всеохватывающая догматическая культура.

Создается своя, марксистско-ленинская, каноническая живопись, архитектура, литература, музыка. И не только содержание художественных произведений должно быть правильным, но правильной должна быть и форма (находящаяся в диалектическом единстве с содержанием).

Как в Средние века христианство догматизирует не только свое собственное учение, но и науку, Аристотеля, так и у нас создается своя марксистско-ленинская биология (Мичурин, Лысенко)<sup>195</sup>, физика (отрицающая Эйнштейна) и чуть ли не математика.

Вот очень характерное место в полемике Сталина с Троцким: «Интересно, что тов. Троцкий фыркает даже на слова „народ“, „революционная демократия“ и т. п., встречающиеся в статьях большевиков, считая их неприличными для марксиста. Тов. Троцкий, очевидно, забывает, что Ленин, этот несомненный марксист... писал <далее цитата.—Д. Ф.>. Тов. Троцкий, очевидно, забывает, что Ленин, этот несомненный марксист... пишет <опять цитата.—Д. Ф.>. Этих слов Ленина забывать нельзя». (Сталин И. В. Вопросы ленинизма. С.197). Обращение к авторитету Маркса здесь не прямое, а опосредованное текстом «несомненного марксиста» Ленина. Но так как Сталин абсолютно верен ленинскому тексту, он оказывается как бы воплощением и Ленина, и Маркса.

<sup>194</sup> История ВКП(б) в кратком курсе. М., 1948. С.343. Для иллюстрации единства догматического сознания приведем цитату из послания папы Либерея: «А несоглашающиеся... извергнуть яд злоучения, отбросить всякие хулы Ария и анафематствовать их пусть знают, что вместе с Арием, учениками его и прочими змеями, как-то савелианами, патропассианами и всякою иною ересью, они отчуждаются и лишаются общения с церковными собраниями, так как церковь не принимает сынов блуда» (Сократ Схоластик. Церковная история. Саратов, 1911. С. 250).

<sup>195</sup> Очень интересен параллелизм между социальной логикой догматизированного марксизма и логикой лысенковщины. Овладение марксистской истиной позволяет находить правильное решение социальных проблем и путь к земному раю, при этом вера важнее образования, «классовый инстинкт» важнее формальных знаний. Но ведь марксизм - не

Создается своя агиография, свои святые - Николай Островский, Стаханов, Чапаев и т. д.

Складывается своя обрядовая система, система праздников - литургический год.

Все это связано в единое целое и поддерживается грандиозной системой пропаганды - постоянным прохождением всех советских людей через обучение марксизму-ленинизму -от школы до аспирантуры, средствами массовой информации, оценивающими текущие дела с точки зрения догмы, тысячами книг, статей, картин. Фактически создается законченная цивилизация догматического марксизма-ленинизма, и создается с головокружительной скоростью. Но и падение ее происходит с такой же удивительной быстротой. Человек, которому в 1960-е годы было 70 лет, мог во взрослом, сознательном состоянии наблюдать крушение одной цивилизации, а также не только зарождение, становление и расцвет, но и упадок - другой.

Христианство, мусульманство, буддизм создали цивилизации, которые держались века. У нас же все шло с головокружительной быстротой. На самом пике нашего расцвета, не успела цивилизация принять законченные формы, как в ней обозначились признаки упадка. Она оказалась эфемерной. Почему?

\* \* \*

Прежде всего потому, что два аспекта марксизма - марксизм как вера и марксизм как научная теория - находятся в противоречии и научный аспект марксизма «взрывает» его религиозный аспект.

Традиционные религии, как и марксизм, делали предсказания, и выполнение этих предсказаний мыслилось подтверждением их истинности. Но эти предсказания- частичное раскрытие Богом будущего - всегда были достаточно неопределенны. Ранние христиане, гонимые римскими властями, верили в очень скорое, «со дня надень», второе пришествие Христа. Второе пришествие не наступило - вместо этого христианство стало государственной религией и его лидеры, занявшие «достойное положение» в обществе, уже не имели оснований мечтать о его скорой гибели. Идея «Второго пришествия» отодвигается на задний план. Когда-нибудь оно произойдет, но когда - неизвестно, и много думать об этом не стоит. Но то, что «Второго пришествия» не произошло, не нанесло удара вере - ведь предсказание здесь не устанавливало жесткой связи между реальными человеческими действиями и «Вторым пришествием», не говорило: «Если вы сделаете то-то и то-то, Христос придет во славе». Это неverified предсказание, как неverified утверждения типа: «Если вы будете делать то-то и то-то, вы попадете в рай». Но марксизм, став религией, объектом веры, не перестал быть научной теорией, делающей verified предсказания. Он говорит о конкретных реальных социальных действиях, после которых должно наступить вполне земное счастье, земной рай. Действия совершаются, но рая не наступает. Как в этой ситуации должны действовать «защитные механизмы» веры, как «уйти от верификации»? Есть два основных пути «ухода от верификации», и религиозный марксизм идет сразу по обоим этим путям.

Первый путь - «отодвижение» рая. До революции победа революции, социализм и коммунизм сливаются в сознании революционеров воедино. Революция есть вступление в мир свободы и справедливости, и достаточно прочесть «Государство и революция», чтобы увидеть весь масштаб ожиданий революционеров-марксистов. Революция побеждает, но рая не наступает. Для некоторой части революционеров это означает кризис веры, и приход нэпа сопровождался даже самоубийствами людей, оказавшихся не в силах вынести расхождения между ожиданиями и реальностью. Но веру большинства спас простой и естественный ход мысли. Рай - это не просто победа революции, а построение социализма, который можно

построить и в одной стране (сталинское развитие марксизма), но ценой невероятных усилий. Рай отодвигается и начинается строительство социализма - претворение мифологии в жизнь. Догма дает ясную и четкую картину того, что такое социализм, и ценой полного разорения страны при героическом энтузиазме и кровавом терроре в 30-х годах социализм построен. Но это означает лишь увеличение разрыва между верой и реальностью. С одной стороны, рай вроде бы уже создан, с другой стороны - есть нищая страна, где живут голодные и запуганные люди. И начинается новое «отодвижение рая». Социализм - это уже почти рай (первая стадия коммунистической формации), но все же не полный рай. Полный рай - это коммунизм. Начинаются «великие стройки коммунизма». Люди с невероятным упорством, преодолевая немыслимые лишения, идут через пустыню к миражу. Путь им ясен, отчетливо виден: надо дойти вот до того бархана, и сразу же за ним - прекрасный оазис, но когда они до него доходят, оказывается, что оазис - впереди и до него еще идти и идти.

Постепенное отодвижение рая - первый путь «ухода от верификации», но есть и второй путь - путь изображения реальности как бы раем. По мере увеличения разрыва между реальностью и ожиданиями усиливается страх перед реальностью и ее уже не только бессознательное, но и сознательное искажение. Постепенно складывается система, наглухо закрывающая страну от мира иноверцев, и уже не только для того, чтобы не проникла «идейная зараза», но и для того, чтобы не проникли факты, не проникла реальность. Мир иноверцев изображается все более карикатурно, а наш собственный - все более приукрашенно, пока в послевоенный период не создается картина мира, уже вообще никакого отношения к реальности не имеющая, когда в кинотеатрах, романах, живописных полотнах нищая, голодная и терроризированная страна изображается царством изобилия, окруженным миром нищеты и бесправия.

Очевидно, в какой-то мере этой же потребностью сохранить догму от столкновения с реальностью объясняется и сталинский террор. Естественно, что этот террор - и «нормальный» для догматической системы террор против еретиков и потенциальных еретиков, и террор тирана против всех, кто может попытаться ограничить его власть или просто не подчиниться ему. Но в нем есть и еще один аспект. Шпионы и вредители в сознании людей сталинской эпохи выполняют функции средневекового дьявола: на него списывается все зло этого мира, которое не может исходить от всеблагого Бога. Все плохое, что не может быть объяснено хорошей системой, объясняется действием жуткого и «внесистемного» фактора. Ясно, что по мере все большего расхождения реальности и мифа на дьявола должно списываться все больше и больше, - очевидно, отсюда и теория усиления классовой борьбы по мере приближения к социализму и коммунизму.

Параллельно идут взаимосвязанные процессы - страна разоряется, выполняя основанную на мифологической и догматической схеме сталинскую программу. Но чем более она разоряется, тем более - в теории - приближается земной рай. Реальность и ее идейное осмысление все более расходятся, и образующаяся между ними пропасть должна все больше заполняться кровью и ложью. Но чудовищное напряжение террора, великихстроек и энтузиазма начинает спадать. Вера все отчетливее «выдыхается».

Она «выдыхается» и потому, что сил уже больше нет, и, как ни закрывай глаза на расхождение реальности и догмы, оно проникает в сознание; и потому, что происходят громадные социальные сдвиги, несущие за собой важные изменения в сознании. Триумф религиозного марксизма был связан с подъемом низов русского общества, с приходом к социальной активности, к культуре, к власти темной неграмотной массы - платоновских героев. Но постепенно ликвидируется неграмотность, города «переваривают» миллионы хлынувших в них крестьян. Платоновский полуграмотный фанатик отходит в прошлое.

Победа ранее гонимой веры и ее догматическое окостенение означают выдвижение на первый план другого типа личности. Мученики и герои «катакомбного» периода, страстные



и потому недисциплинированные, уже не нужны и даже опасны. На поверхность выходит совершенно иной тип - бюрократически-иерархического политика и карьериста. Не случайно с победой христианства совпадает возникновение монашества - страстным религиозным «энтузиастам» не было места в новой церкви, они стремились уйти от нее, и иерархия давала им возможность уйти, самоизолироваться и использовала их колоссальный авторитет. Но у нас при социальной заостренности нашей веры не было места монастырям. Место монастырей заняли концлагеря, в которых систематически уничтожаются все действительно горящие марксистско-ленинскими идеями идеалисты. Одновременно слияние государственной и идеологической иерархий вело к тому, что прагматические критерии при оценке статуса в ней и при карьере (хороший работник) подтачивали критерии идеологические: наверх шли не столько догматики-идеалисты, сколько в худшем случае - карьеристы, в лучшем случае - просто честные работники, преданные Родине и партии, т. е. Сталину, верящие в марксизм, но видящие в нем скорее просто символ этой преданности, чем действительно источник вдохновения. Эти люди более или менее довольны существующим, и марксистская эсхатология мало говорит их уму и сердцу. Они тоже устали от террора и мечтают о стабильности.

В результате при формально-тотальной победе идеологии она очень быстро становится «внутренне пустой». Но «природа не терпит пустоты», и пустота начинает заполняться идеологией, прямо противоположной марксистской, - идеологией русского великодержавного шовинизма с сильными «традиционалистскими» оттенками. Если христианство, мусульманство и другие религии развиваются медленно, постепенно, то наша идеология проходит цикл своего развития с невероятной скоростью. Сталин - деятель еще «катакомбного» периода нашего идеологического развития, человек, проводивший экспроприации и бежавший из ссылки, так сказать, один из «первых христиан». И он же - ренессансный папа, обратившийся к античному наследию, ибо он тоже на самом пике догматизации нашей идеологии обращается (бессознательно, не видя здесь противоречия) к идеологии побежденной, отринутой и, в отличие от еретических форм марксизма, не угрожающей его власти. Великий марксист сам ощущает пустоту своей догматизированной идеологии и начинает рядиться в одежды Ивана Грозного, а патриарх и митрополиты становятся постоянными участниками всех кремлевских торжеств. Это «опустошение» идеологии, неверие самого вождя и «классика марксизма» в свои собственные догмы видны и во внешней политике, где эпоха «крестовых походов» кончилась и чисто государственные соображения все более превалируют над интересами «веры и церкви». Если изначально наше государство мыслилось всего лишь ядром будущего всемирного государства, то Сталин при всей своей агрессивности, даже тогда, когда может, не выходит за рамки старой российской империи. Сталин ищет новые «подпорки» для своего трона и созданной им социально-политической системы, но это лишь усиливает идеологическое напряжение, ибо к противоречиям мифа и реальности добавляются противоречия между различными компонентами сталинской идеологической эклектики и противоречие его образа, его идеологии и его культуры ленинским идеологии, образуй культуре, которые уже нельзя «замазать» никакой экзегетикой. «Сталин - это Ленин сегодня» все более начинает выглядеть «анти-Лениным».

Мы еще плохо знаем сталинскую эпоху, и нам трудно сказать, в какой мере можно говорить о нарастании в 40-е и в начале 50-х годов идеологического кризиса. Но очевидно, что «на верхах» было всеобщее ощущение, что так дальше нельзя, и смерть Сталина с облегчением восприняли все его соратники (вплоть до его главного палача Берии, от которого, возможно, исходили первые попытки бросить тень на фигуру Сталина). Логика нашего догматического развития прерывается. По этой логике после периода борьбы за право считаться истинным учеником и наследником Ленина и Сталина должен был победить «икс», который стал бы «Сталиным сегодня», как Сталин был «Лениным сегодня», и который должен был

осуществить переход к коммунизму<sup>196</sup>. Вместо этого наступило «разоблачение культа личности».

\* \* \*

Эпоха Хрущева - крайне противоречива. В какой-то мере при нем продолжает действовать механизм догматизации. Он если и не воплощение Ленина, то все же «истинный ленинец». Его доклады изучаются как идеологический источник. И он строит коммунизм, который должен наступить «при жизни этого поколения» (хотя строит без особого напряжения). Но одновременно при нем возникает сильная тенденция к тому, что можно назвать «реформацией» нашей марксистской веры. В какой-то мере происходит движение от «предания» к «писанию», движение назад, к источнику идеологии, Ленину (а в относительно узком круге «интеллектуалов» - и к Марксу, Энгельсу, Гегелю). И как в христианской реформации в форме движения назад осуществляется движение вперед и к большей свободе, ибо источник идеологии освобождается от позднейших интерпретаций и вновь допускает разные прочтения, «разоблачение культа личности» расшатывает идею единого правильного пути и партии, которая не может ошибаться. Возникает относительная терпимость - и «вну-триидеологическая», и к другим идеологиям. При этом тенденции к возрождению элементов дореволюционной символики и идеологии, характерные для 40-х - начала 50-х годов, отходят на задний план и относительная идейная терпимость сопровождается гонением на церковь (как бы возвращается антиклерикализм 20-х годов).

Но достаточно посмотреть на фотографии Никиты Сергеевича, чтобы понять, что марксистский Лютер из него выйти не мог. Он был порождением той бюрократической идеологически-государственной иерархии, которая не могла создать никакого института, сохраняющего индивидуалистических, самостоятельно мыслящих и чувствующих, преданных идее людей, и систематически уничтожала их. И слой, который поддержал Хрущева и принял его идеологию, стремился не столько к возрождению революционного духа ленинской эпохи, духа преобразований, строительства нового общества, сколько к стабильности. Он отверг Сталина не столько потому, что тот объективно возрождал ценности, противоречащие идеалам революции, сколько потому, что при сталинском терроре его представители не могли ощущать себя в безопасности. За словами о возрождении ленинских идеалов скрывалось стремление к олигархизации и спокойному наслаждению жизненными благами. Хрущевская реформация была «вялой», бессильной, и 1963, а затем и 1968 год наносят ей роковые удары.

70-е годы проходят под знаком полной деградации марксистской мысли, превращающейся в набор формул, смысл которых давно и прочно утерян. Реальные духовные процессы идут против марксистской традиции и скорее являются продолжением и развитием той тенденции к возрождению дореволюционной идеологии, которая возникает еще при Сталине, но теперь от создания эклектического привеска к догматизированному марксизму переходит к выработке относительно ясных и четких, противостоящих официальной догме идеологических форм. Формально господствующая идеология становится такой же дряхлой, склеротичной, по-старчески добродушной и бессильной, но так же держащейся за свою формальную власть, как воплощающий ее лидер.

Перестройка вновь в какой-то мере возрождает реформационную линию развития, прерванную в 1968 году, естественно приводит к обращению к Ленину, к той эпохе разви-

---

<sup>196</sup> Для этого он должен был бы отменить деньги, перейти к каким-то формам распределения «по потребностям», объявить репрессивный аппарат не государством, а каким-нибудь общественным самоуправлением и т. д. - задача, разумеется, трудная, но, в принципе, реализуемая.

тия нашей идеологии, когда была живая партийная жизнь и живая марксистская мысль. XIX партконференция, на которой изумленная Россия впервые слышала споры и где впервые за многие годы решения принимались большинством, а не единогласно, - это как возвращение к ленинским партийным форумам. И одновременно через такое возвращение осуществляется процесс, через который в XX веке проходят (разными темпами и в разных формах) все догматические системы, - процесс дедогматизации, усиления терпимости, подключения к экуменическому диалогу. XIX партконференция-возвращение к партийным форумам ленинской эпохи и одновременно это как бы наш аналог Второго Ватиканского собора. Но здесь нас подстерегают очень большие трудности и опасности.

\* \* \*

Будем смотреть правде в глаза - у нас осталось не так много сил, чтобы выполнить громадную идейно-теоретическую работу по критическому анализу нашей идеологии. Для этой работы нужна реальная заинтересованность. Но для большинства - и народа, и интеллигенции-формулы догматического марксизма уже утратили какой-либо смысл и привлекательность. И действительно, утверждение, что мы олицетворяем тот высший формационный уровень, к которому должно прийти все человечество, - социализм, который должен сменить капитализм, - очевидный бред. О пролетарской революции и говорить не приходится - уже нет того пролетариата, который мог бы ее произвести. Куда проще и естественнее просто отбросить всю эту ветошь, из-за которой были пролиты реки крови, чем разгребать авгиевы конюшни нашей догматики. Но разгребать их все-таки нужно. И нужда эта - как политическая и социальная, так и духовная и интеллектуальная.

Интеллектуальная и духовная - прежде всего потому, что марксизм - это не просто система догматических и устаревших ответов на разные вопросы. Это еще и система вопросов, которая в некотором роде имманентна современному человечеству. И как христианские исходные понятия обладают значением независимо от их мифологической оболочки (пусть Адама и Евы не было, но первородный грех все-таки есть), так же обладают великим значением идеи марксизма, который недаром стал в XX веке верой чуть ли не половины человечества. Пусть нет «пятичленки» формаций, но есть глубочайшая потребность современного человека найти логику и стадиальность (и эта стадиальность, несомненно, есть) всемирно-исторического процесса, понять, откуда и куда мы идем. Пусть обобществление средств производства (если это можно назвать обобществлением) ни к чему хорошему не привело, и мы не столько сейчас мечтаем о коммунизме, сколько мечтаем о заимствовании различных элементов западной капиталистической экономики, но мы не можем не стремиться к строю, в котором не будет противоречий между человеком и социумом, где человек не будет во власти «объективных» и нечеловеческих законов социума (и не можем не соотносить этого стремления с постижением логики всемирно-исторического процесса). Все это может не очень волновать американцев, которые худо-бедно, но черпают духовные силы в религии и имеют право свысока смотреть на весь остальной, более бедный и менее свободный, мир. Но в нашей стране, где даже децентрализация может совершаться лишь централизованно и освобождение от господства плана планомерно, эти вопросы - реальные и животрепещущие. Мы не можем не строить некоего нового мира и, следовательно, должны тщательно изучать, что в предшествующем строительстве привело к тому, что здание, пока оно не рухнуло, пришлось срочно перестраивать. Без этого тщательного анализа всего плана строительства мы рискуем, по Салтыкову-Щедрину, разрушить старое здание, построенное на песке, и начать строить новое на том же песке.

И это - вторая причина, по которой старая догма заслуживает не отбрасывания, а тщательного анализа, цель которого - извлечение из нее «рациональных зерен». Когда старая

догма просто «выкидывается на помойку», признается печальным заблуждением, досадной абберрацией, возникает очень реальная опасность повторить все «по новой». Оказавшийся в идейной пустоте человек начинает судорожно искать, за что ухватиться, и вновь попадает в «ловушку веры». Не разобравшись в прошлом, он не может увидеть, как это прошлое возвращается к нему в новом облике. Протестантские общества, в которых шла глубочайшая и всестороннейшая критика средневековой религии, обошлись без новых форм религиозности и сопутствующих им инквизиции, «крестовых походов» и т. д. Но там, где христианство было просто отброшено, как чепуха, опровергнутая современной наукой, Средневековье вернулось в новом и неожиданном наряде «научной идеологии».

Но это же - и политическая опасность. Самое страшное, что может у нас произойти, - это отнюдь не возрождение старого сталинизма, который давно и прочно мертв; самое страшное - это если люди, не выдержав открывающейся духовной свободы и неопределенности, потянутся за новыми прочными ориентирами и все повторится еще один раз. И пусть это повторение будет уже в очень ослабленном (в стране - другой уровень образования, в мире - другой духовный климат и т. д.) виде, но зато оно будет в стране, до отказа наполненной ядерными боеголовками, а к чему это может привести - лучше не думать на ночь. О том, что такая опасность реальна, говорит мощь начавшихся националистических движений, в которых можно ощутить всю слепоту и силу веры, которая, казалось бы, исчезла в нашем обществе.

На разных этапах своей эволюции идеологии могут выполнять очень разную роль. Сейчас, во времена Иоанна Павла II и борьбы протестантских церквей за мир и демократию, мы забываем, что христианство в период своего тотального господства в средневековом обществе - это религия инквизиции, религиозных войн, изгнания евреев и мусульман из Испании и т. д. и т. п. И, как это ни парадоксально, сейчас идеология, создавшая ГУЛаг, не только может стать важнейшим инструментом демократизации, более того, ее сохранение и оживление представляется автору единственным путем, на котором мы гарантированы от новых ГУЛагов. Но оживить ее - это значит развернуть ее тотальную и всестороннюю критику.

## Наши тревоги и всемирная история<sup>197</sup>

В настоящее время, когда наша тоталитарная система распадается на глазах и в муках рождается новое качественное состояние нашего общества - демократическая Россия, советские историки, социологи, философы оказываются в очень сложной интеллектуальной и психологической ситуации. На протяжении не только их жизни, но и жизни предшествующих двух поколений в обществе господствовала жесткая догматическая историко-философская схема - схема пяти формаций, создававшая ощущение, что история, место нашего общества в ней и наше место в этом обществе «в целом» понятны. Постепенно людей, «верующих» в эту схему, становилось все меньше. Но даже для тех, кто разочаровался в ней и уже не верил в нее, она создавала своего рода «психологический комфорт», ибо ее отрицание как бы само по себе структурировало мировоззрение: ясно, что - ложь, где - враг, с кем и с чем бороться. Прошедшая эпоха, таким образом, не благоприятствовала систематической позитивной историко-философской работе, и к перестройке мы пришли с очень четким недовольством нашей общественной системой, более или менее ясными общественно-политическими идеями (демократия, рынок и т. д.) и практически без каких-либо попыток систематического историко-философского обоснования этих идей. Между тем психологическая потребность в таком обосновании, в теоретическом осмыслении нашей ситуации и ее места в историческом процессе становится все более острой. Вопросы типа «что делать?», «кто виноват?», «куда идет наша страна?», «придет ли она, наконец, к демократии?», «является ли ее путь принципиально иным, чем путь других стран?» и т. д. обступают нас со всех сторон, приобретают небывалое личное значение. В этой ситуации возникает опасность схватиться за какое-то первое попавшееся решение, «заткнув» им историко-философскую пустоту (что в какой-то мере и происходит, когда надоевшие формулы «формации», «производительных сил и производственных отношений» и т. д., в которых все-таки есть «рациональное зерно», без какой-либо серьезной критики уходят из языка и заменяются также некритически принятыми формулами, в которых иногда вообще нет никакого смысла, например, «утрата пас-сионарности»). Поэтому сейчас важной задачей является внесение какой-то системы в наши поиски. Нам надо не спешить с ответами, а прежде всего постараться ясно сформулировать и систематизировать вопросы.

На наш взгляд, все встающие сейчас перед нами историко-философские вопросы могут быть сведены к четырем группам, четырем основным проблемным комплексам.

1. Проблема закономерности всемирно-исторического процесса. Сейчас традиционная формула пяти формаций, согласно которой наше общество принадлежит к высшей формации, а США - к более низкой, вряд ли даже нуждается в критике. Но что же все-таки делать со всемирно-историческим процессом? Спасать ли старую формулу, «подправляя» ее (например, перенося социализм в отдаленное будущее или объявляя его уже победившим, но не у нас, а на Западе), или искать новую, но аналогичную формулу, поставив, например, капитализм на место социализма («Вперед, ко всемирной победе капитализма!»)? Или вообще отказаться от идеи единого всемирно-исторического процесса, его логики и закономерности?

2. Проблема демократического общества. Является ли наше стремление к такому обществу вдруг охватившим нас чисто субъективным стремлением, которое в конце концов может смениться каким-то другим, или переход к такому обществу - объективная потребность? Можем ли мы так никогда и не прийти к демократии, или мы обязательно придем к ней?

3. Проблема особенностей исторического пути России: в чем заключаются эти особенности, чем они объясняются, и самое главное - является ли исторический путь России модификацией общечеловеческого пути или путем принципиально отличным, ведущим «не туда», куда идут другие народы?

4. Проблема советской истории. Является ли эта история естественным продолжением российской, или же появление нашего строя объясняется действием внешних факторов, результатом стечения обстоятельств, исторических случайностей? Есть ли какая-то логика, закономерность этой истории? Является ли наша перестройка ее естественным результатом, или она тоже результат исторической случайности (как *deus ex machina* появляется хороший человек Горбачев)?

Ясно, что эти четыре группы проблем логически связаны друг с другом. Если мы, например, признаем, что исторический процесс вообще не имеет никакой упорядоченности и логики, тогда, естественно, мы должны признать, что наше стремление к демократии - просто вдруг охватившее нас стремление, которое может смениться каким-то иным. Если мы признаем, что Россия развивается по совсем иной логике, чем другие страны, идет «не туда», куда другие, значит, нам и не надо стремиться к демократически-правовым порядкам западного типа - они не для нас, нам не подходят и т. д. Попробуем, однако, разобрать эти группы проблем более подробно и найти, разумеется, не их решения, но хотя бы направление поисков и контуры возможных решений.

\* \* \*

Самой основной проблемой, с которой сталкивается современный советский историк и социолог, лишившийся традиционной схемы, но пытающийся найти какие-то общие фило-софско-исторические ориентиры, является проблема логики всемирно-исторического процесса. Здесь его мысль бьется между двумя крайностями, двумя полюсами.

С одной стороны, человеческая мысль не может не стремиться найти какую-то логику и «упорядоченность» истории. Более того, такая логика, очевидно, есть, и она «нащупывается» нами. Ясно, например, что эпоха земледелия и скотоводства идет за эпохой охоты и собирательства, что обратного пути от земледелия к охоте и собирательству нет и что при земледелии возможны, а при охоте и собирательстве невозможны государство, письменность (а следовательно, литература, религии писания и т. д.). И также ясно, что современный уровень «производительных сил» логически вытекает из предшествующего, логически связан с определенным типом культуры и несет в себе потенции какого-то следующего за ним нового уровня и нового типа культуры. История - это история развития, движения вперед, а не история броуновского движения молекул.

С другой стороны, все более становится ясно, что неудача схемы пяти формаций - это не просто неудача данной схемы, которую после некоторого размышления можно заменить какой-то другой, что хотя логика исторического процесса явно есть, она также явно принципиально не может быть однозначна, не гипотетически определена, и схема пяти формаций не просто неверна, но принадлежит к уже ушедшему, «наивно-героическому» этапу развития общественных наук. Мы не можем не стремиться проникнуть в «смысл» истории, вычленить ее закономерные этапы, но любая наша попытка неизбежно будет лишь гипотезой, которая обязательно сменится другой.

Откуда же эта принципиальная невозможность однозначно, в духе формационной схемы, вычленить закономерные этапы нашего развития, несмотря на то, что вроде бы очевидно, что такие закономерные этапы есть? На наш взгляд, можно привести по меньшей мере три довода, говорящие о такой принципиальной невозможности.

Во-первых, это - уникальность человечества и незавершенность его развития. Определить место какого-то этапа в развитии мы можем, лишь зная цикл развития в целом. Мы знаем, что за детством следует юность, зрелость и старость лишь потому, что миллиарды раз люди проходили через этот процесс. Мы знаем, что из желудя вырастает дуб, а из головастика - лягушка только потому, что миллионы раз видели это. Но человечество - уникально. Других человечеств - нет. И, находясь «внутри» незавершенного процесса его развития, не зная конца процесса, мы, естественно, не можем определить, на какой стадии мы находимся. Мы видим какие-то этапы, но мы не можем сказать, является ли данный этап лишь «юностью» или уже «старостью». Не зная цикла развития в целом, мы «обречены» экстраполировать современные тенденции, которые также могут смениться какими-то совсем другими, как это происходит в развитии индивида. Более того, имея перед глазами уникальный и незавершенный цикл развития, мы «обречены» путать необходимое со случайным, как, наблюдая один-единственный дуб, мы никогда не могли бы сказать, является ли данное искривление ствола случайным, или же это - стадийная закономерность развития.

Второй причиной, по которой мы не можем однозначно определить этапы нашего развития, на наш взгляд, является то, что в основе его лежит человеческое творчество. Именно творчество, открытие нового, накопление знаний делают историю не просто калейдоскопом событий, хаотичной сменой появляющихся и исчезающих народов и культур, но процессом развития, движением вперед. Между тем, хотя творчество имеет свою логику, открытия делаются не совсем беспорядочно и случайно, все же оно по сути своей неформализуемо и непредсказуемо. Мы можем, экстраполируя теперешние тенденции, с большой степенью уверенности предсказать, что раз мы полетели на Луну, мы, наверное, полетим и на Марс, и раз мы научились лечить разные болезни, то, наверное, научимся лечить и СПИД. Но это - не предсказание открытия, того принципиально нового, что оно несет, ибо такое предсказание логически невозможно - мы не можем, по попперовской формуле, знать сегодня то, что мы будем знать завтра. Но это значит, что сама основа нашей эволюции - то, что непредсказуемо в принципе, то, что по сути своей - неожиданно, неформализуемо.

С тем, что в основе нашей эволюции лежит человеческое творчество, связана еще одна логическая трудность определения закономерностей этой эволюции, вычленения ее закономерных этапов. В любом творческом акте, акте открытия нового есть внутренняя противоречивость. Открытие никогда не совершается человечеством в целом - оно всегда совершается индивидом (или группой индивидов, или несколькими независимыми друг от друга индивидами). Общечеловеческое в открытии не в том, что все его обязательно сделают (напротив, его можно сделать лишь в исключительных условиях, оно - дело одиноких гениев и особых обстоятельств, вплоть до яблока Ньютона), а в том, что, будучи сделано, оно становится обязательным для всех, оно «обречено на распространение». Закономерность движения вперед все время проходит через случайность открытия. Поэтому логика всемирно-исторического процесса - это именно логика этого процесса в целом, но не логика развития каждого отдельного общества.

Эскимосы в своих природных условиях не могли прийти к земледелию, а следовательно, не могли «прорваться» ко всей той массе открытий в самых разных сферах, которые совершили жившие в более благоприятных условиях народы, перешедшие к земледельческому хозяйству. В своих условиях эскимосы, очевидно, еще тысячи и тысячи лет жили бы так, как они жили. Вся логика перехода к земледелию, создания государства, письменности и т. д. вплоть до современной науки и современной демократии - это не логика их развития. Но тем не менее это логика общечеловеческого, т. е. в том числе и эскимосского, развития, ибо раньше или позже эскимосы были вынуждены встретиться с достижениями развитых цивилизаций, и они не могли не стремиться ими овладеть. И если сейчас в Гренландии действует эскимосское телевидение и эскимосский парламент, а у папуасов - папуасские газеты

и парламент, это - демонстрация общечеловеческого значения и обязательности усвоения тех открытий (технических и социальных), которые могли быть совершены лишь в условиях, которых не было у эскимосов и папуасов, подчинения развития отдельных обществ логике общечеловеческого развития.

Человечество развивается не так, что все народы сами, своими силами и независимо друг от друга проходят через общие стадии, но так, что в определенных обществах возникают условия, при которых совершаются открытия, которые затем обязательно распространяются на все другие общества. При этом общество, в котором произошло открытие, получает на время известное преимущество, которое теряется при распространении открытия, а условия, благоприятные для новых открытий, могут возникать уже совсем в иных обществах. Письменность, государство, первоначальные математические знания, очевидно, не могли самостоятельно возникнуть в природных условиях Западной Европы. Они возникают в определенной природной зоне - в Египте, Месопотамии, Индии и Китае и распространяются из этих центров. В Европу эти новые знания приходят лишь относительно поздно и опосредованно, и изолированно, сами, очевидно, жители Британии или Скандинавии так бы и не пришли к ним. Но в великих культурных центрах Востока после раннего периода творческого порыва создаются крайне ригидные социальные и культурные формы, не способные к дальнейшему самостоятельному развитию, не дающие создавать новые открытия. Как дикари Британии не могли самостоятельно прийти к письменности и государству, так Индия и Китай, существуя они изолированно еще тысячи лет, скорее всего, так и не пришли бы сами к паровозу и электричеству. Эти новые открытия создаются как раз в западноевропейских странах, в которых не могло возникнуть первой группы открытий и которые затем приходят на Восток с пушками и ружьями, паровозами и железными дорогами, газетами и парламентом и т. д., заставляя Восток усвоить эти новые и также имеющие общечеловеческое значение открытия, причем в процессе усвоения Япония, например, в конце концов обгоняет своих европейских учителей, как в свое время европейцы обогнали Азию.

\* \* \*

То, что развитие совершается через уникальные акты человеческого творчества, через открытия, которые затем с неизбежностью распространяются, становятся всеобщей принадлежностью, на наш взгляд, создает основу для понимания современного всемирного процесса демократизации (и в частности нашей перестройки).

Дело в том, что тот комплекс ценностей и институтов, который входит в понятие современного демократического общества (современная свободная наука, не знающая идеологических ограничений и не признающая догматических истин, соответствующее потребностям развития такой науки общество, также не признающее догм, монополии на истину и фиксированных статусов, со свободной экономикой, постоянно перестраивающейся по мере внедрения новых научных открытий), мы, очевидно, можем понять как своего рода открытие, но больших масштабов, чем любое частное изобретение. Это изобретение социальных условий, необходимых для постоянного совершения все новых и новых открытий, изобретение общества, не просто дающего простор творчеству, но *устроенного* так, чтобы давать простор творчеству.

Как любое открытие, открытие современного демократического общества сочетает в себе уникальность возникновения и обязательность усвоения. Современное демократическое общество возникает в определенном месте - в Западной Европе, прежде всего протестантской, и в определенное время (основные его принципы закладываются в XVII веке), в результате уникального стечения культурных и социальных обстоятельств, и мы можем лишь предполагать, что «не будь» Западной Европы, может быть, когда-нибудь где-нибудь



люди пришли бы к современному демократическому обществу, как не будь Ньютона, когда-нибудь кто-нибудь открыл бы закон Ньютона. Но, будучи совершенно, открытие ведет к цепи закономерно вытекающих из него следствий. С одной стороны, постепенно делаются логически вытекающие из него выводы. (Если ценность индивида не зависит от фиксированных статусов и ни у кого нет монополии на истину, значит, бедные имеют такое же право голоса, как и богатые, значит, черные имеют те же права, что и белые, женщины - что и мужчины и т. д.) С другой стороны, «открытие» демократического общества постепенно усваивается всеми обществами (как разводить лошадей или коров стали все народы, а совсем не те, кто впервые приручил и одомашнил корову и лошадь, как алфавит или иероглифы усвоили все, а не только те народы, где возникли эти гениальные изобретения).

Разумеется, процесс усвоения принципов современного демократического общества неизмеримо сложнее, чем процесс усвоения какого-либо частного открытия. Усвоение любого открытия требует определенных знаний и навыков, определенной адаптации, но демократия требует полной культурной, психологической и социальной перестройки общества, и ее выгоды, с другой стороны, неизмеримо более отдаленные и менее очевидные, чем выгоды какого-либо частного изобретения. Но современные демократические общества, создавая условия для человеческого творчества, порождают поток частных открытий, которые другие общества не могут не стремиться усвоить в силу их очевидной полезности и в силу того, что усвоение их становится необходимым для выживания, сохранения самостоятельности. Однако такое усвоение частных открытий в конце концов с неизбежностью ведет к попыткам усвоить и сам социальный и культурный механизм порождения этих открытий. Феодалный монарх может стремиться только к ружьям для охраны своей власти и своего традиционалистского строя. Но за приобретением ружей следуют попытки их создать самим, а затем все новые и новые технологические, культурные и социальные новшества. Каждый раз они могут вводиться лишь для укрепления и спасения традиционного строя, и каждый раз они все более подрывают его. Возникновение динамичных современных обществ Западной Европы становится, таким образом, вызовом для всего человечества, принципы, на которых они основаны, становятся как бы энтелехией развития любого человеческого общества, которое только тогда может достичь стабильности и «успокоиться», когда оно действительно усвоит эти принципы, перенесет их на свою почву.

При этом движение к современной демократии нельзя понимать как движение от «плохого» к «хорошему», как движение человечества к счастью (как не было движения «к счастью», перехода от охоты и собирательства к земледелию и скотоводству и от племенного строя к государству).

Его скорее можно сравнить с движением индивида к новой возрастной категории, от детства к юности, от юности - к зрелости. Нормы современной демократии - это как бы нормы взрослого мира, которые так же необходимо усвоить и так же трудно усвоить, как юноше необходимо и трудно стать взрослым. Усвоение этих норм - обязательно, но это - мучительный процесс, связанный с преодолением трудностей, с неврозами, страхами. Достижение взрослой нормы - счастье, и как юноша счастлив, когда он чувствует себя взрослым, доказывает себе и другим свою взрослость надеде, так для нашей страны было бы счастьем стать современным развитым демократическим обществом. Но если переход к взрослости, избавление от ощущения своей «приниженности», «неполноценности» - счастье, то сама по себе взрослость - не счастье. Это - новые трудности, новые опасности, новая ответственность. Взрослый не счастливее ребенка, наоборот, он может с ностальгией вспоминать о своем «золотом детстве». Но вернуться в него он уже не может. Также современное американское или французское общество не счастливее средневекового и даже вряд ли счастливее нашего. Просто это - общество на следующем этапе развития, на следующей ступени движения, закономерность и направленность которого мы ощущаем, но конечная цель кото-

рого для нас сокрыта. И как пришедшие к современной развитой демократии уже не могут вернуться назад, к «детству», так еще не пришедшие к ней не могут в конце концов к ней не прийти, пусть ценой многих неудачных попыток, нервных срывов и приступов отчаяния.

На наш взгляд, это - то, что нам надо очень четко понять. От демократии нам все равно не уйти, и срыв теперешней попытки будет означать лишь то, что через некоторое время придется делать новую.

\* \* \*

Из вышесказанного вытекает, что наше стремление к демократии, выражением которого является наша теперешняя «перестроечная» демократизация, - не просто охватившее нас стремление, которое может смениться другим. Современное демократическое общество - не только наша субъективная цель, но и объективная цель, энтелехия нашего развития, как оно является энтелехией развития всех обществ, столкнувшихся с «вызовом» демократии. Но хотя наше стремление к демократии и наше движение к ней - проявление общечеловеческой закономерности, общечеловеческого процесса «взросления», формы, в которых оно осуществляется, - специфические для нас. Они объяснимы не из общечеловеческой логики развития, а из особенностей нашей национальной культуры.

Если сравнивать процесс усвоения норм современного демократического общества с процессом «взросления» индивидов, усвоения «взрослых норм», то мы можем сказать, что процесс создания демократического общества так же по-разному проходит в разных обществах, как по-разному у разных индивидов проходит процесс их развития, который идет в одних случаях легче и проще, в других - связан с преодолением колоссальных трудностей, причем трудностей принципиально разных. Как для одного индивида особые трудности связаны с половым созреванием, а для другого - с усвоением математики, так для разных обществ особо трудными могут быть разные аспекты современной демократии. Для Китая с его конфуцианской традицией, например, нет особых проблем с достижением высокой социальной мобильности, но зато крайне сложно прийти к политическому и идеологическому плюрализму. Напротив, для Индии проблемы совсем иные. Здесь всегда была очень высокая степень мировоззренческой терпимости и плюрализма. Но зато она сочеталась с крайне труднопреодолимой системой жестких кастовых перегородок. При этом надо подчеркнуть, что, хотя трудности разные и по масштабам, и по характеру, они есть всегда, и путь к демократии практически везде, кроме очень немногих стран, долг и залит кровью (нам, что вполне естественно, свойственно преувеличивать мучительность и трудность нашего пути).

Как особенности взросления индивидов связаны с их разными характерами, порожденными обстоятельствами их рождения и прохождения ими предшествующих ранних стадий развития, так особенности процессов демократизации связаны с устойчивыми различиями культур, возникшими задолго до начала процесса демократического развития, в ходе самого их зарождения и становления, которые по отношению к этому процессу демократизации предостоят как «данность», как тот материал, который должен быть «переработан». Выяснение особенностей нашей, русской культуры, влияющих на специфические формы нашего процесса перехода от традиционного к современному демократическому обществу, и факторов, определявших эти особенности, для русских советских историков - не только просто интересная научная проблема, но и проблема, имеющая колоссальное культурно-воспитательное значение, ибо для того, чтобы выполнить задачу, надо осознавать не только специфику самой задачи, но и нашу собственную специфику, трудности, которые связаны с нами самими.

Это - громадное поле для всякого рода исследований. Тем не менее кое-что ясно уже сейчас. Например, ясно влияние на характер нашей культуры религиозного выбора право-

славия, свершившегося на заре нашей истории. Особенности именно православного варианта христианства, как это было видно еще Чаадаеву и как это становится лишь более четко видно в ходе дальнейших исследований, предопределили относительную культурную отсталость, большую традиционность русского средневекового общества. С другой стороны, эти же особенности способствовали становлению централизованного самодержавно-бюрократического государства. Разумеется, влияние на нас оказали и многие другие факторы - географического характера, особенностей внешнеполитической истории и многое другое. Но так или иначе Россия столкнулась с вызовом Запада как общество, уже обладающее определенным, устойчивым характером, - очень отсталое и традиционалистское, очень централизованное и бюрократическое, со слабой и неразвитой сословной структурой и очень гордое (единственное православное царство, «Третий Рим»), и пыталась справиться с этим вызовом так, как это диктовалось данным характером.

Реформа Петра I (с его стремлением заимствовать европейскую технику, прежде всего военную, «русофобским» желанием перенести на русскую почву внешние формы западной жизни и одновременно - при полном непонимании глубинного источника восхищавших его западных изобретений - окончательным удушением тех очень слабых общественных сил, которые в какой-то мере противостояли самодержавию и могли бы служить основой для создания демократических институтов) представляла собой реакцию на вызов Запада, естественную, нормальную для такого культурного организма, как Россия, обусловленную нашим «характером» и, в свою очередь, обусловившую особенности нашего последующего развития, вплоть до нашей революции и современной ситуации. Реформы Петра создают крайне противоречивую культурную ситуацию, подробно анализировавшуюся в славянофильской литературе, достижения которой в сфере познания специфики нашей культуры громадны и еще не усвоены советской наукой. Они открывают Россию европейскому знанию, частично освобождая культуру от оков традиционализма, но одновременно ведут к резкому культурному разрыву верхов и низов общества и надолго консервируют самодержавие. В то время как континентальная Западная Европа в XIX веке в серии кровавых революций шла к демократическим институтам, мы пребывали в спокойствии «застоя», в той видимой стабильности, которая на самом деле была стабильностью котла, в котором все более накапливается пар, делающий неизбежным громадной силы взрыв. За стабильность самодержавной России в XIX веке нам пришлось расплачиваться в XX веке нашей кровавой русской революцией.

Как и петровская реформа, эта революция была объективно шагом на пути к усвоению демократических принципов и ценностей современного демократического общества. Но, как и петровская реформа, она не могла, в силу наших культурных особенностей, породить саморазвивающиеся демократические институты. Нам для их создания был нужен значительно более высокий культурный и социальный уровень, чем он был в 1917 г. и чем он требовался для создания таких институтов в странах с иной культурной традицией.

\* \* \*

В истории общества, как и в биографии индивидов, мы должны стараться различать то, что идет от характера данного индивида или общества, и то, что связано с внешними обстоятельствами. В каждом поступке индивида, каждом историческом выборе нации есть и то и другое. Наша революция 1917 года, приведшая к установлению нашей идеологически-политически-социальной системы, также есть порождение и нашего «характера», и обстоятельств.

Разумеется, победа революции именно в 1917 году и именно под марксистско-ленинским знаменем - результат стечения обстоятельств. Вполне возможно, что мы пропустили

в XIX - начале XX века целый ряд шансов более мирного развития, которые теперь так привлекают внимание историков (восстание декабристов, «конституция» Лорис-Мелькова, столыпинские реформы). Может быть (об этом мы думаем значительно меньше), мы «пропустили» и какие-то шансы более кровавого развития (например, крепостное право могло быть отменено не в 1861 году, а значительно позже, что могло привести к еще более дикой и страшной революции).

Не будь войны именно в 1914 году, революции в 1917 году не было бы, а позже она, возможно, прошла бы под каким-то несколько иным идейным знаменем, и т. д. и т. п.

Но одновременно это - наша революция, порожденная нашей культурой. В странах с такой культурной традицией, как Англия, США или Нидерланды, такая революция была бы в принципе невозможна. У нас же к ней толкали мощные силы, связанные с нашими внутренними культурными факторами: культурный разрыв низов и верхов общества, «западническая» ориентация интеллигенции и ее порожденное опять-таки спецификой нашей культуры стремление не просто догнать Запад, а перегнать его, сделать Россию путеводной звездой для всего мира, косность политической и идеологической структуры, делающая очень маловероятным, практически невозможным эволюционный путь развития, архаическое сознание народных масс, которое могло воспринять революционную идеологию лишь в квазирелигиозной форме. Могли быть иные варианты развития, может быть, менее кровавые, может быть, и более, но представить себе, что не будь 1917 года, Россия развивалась бы спокойно, быстро и сейчас была бы чем-то вроде С Ш А, практически невозможно. Можно жалеть о Серебряном веке русской культуры, но нельзя не видеть, что оборотной стороной этой культуры была архаическая «культура» героев Платонова, тех 80 % неграмотных и полуграмотных, неизбежный подъем которых должен был смести прекрасную культуру элиты. Именно такая революция не была неизбежной, но она была очень вероятной, а «нечто в этом роде» было неизбежным, вытекало из самой природы нашего общества.

Тем не менее анализ нашей советской истории уже не может исходить только из особенностей русской культуры, русского национального развития. Победа революции означала введение в действие принципиально новых закономерностей - закономерностей нашей, основанной на догматическом революционном марксизме идеологически-политически-социальной системы. Эта система обладает своей логикой, независимой от особенностей воспринявшего ее общества, своим циклом развития, со своими юностью, зрелостью, старостью и смертью (между прочим, это прекрасно видно из сравнения истории двух стран с очень разной культурой, но воспринявших эту систему и развивавшихся практически независимо друг от друга, - СССР и КНР).

Анализ этих закономерностей - это опять-таки громадное и совершенно неразработанное поле исследования. Тем не менее, на наш взгляд, ясно, что закономерности эти во многом - своеобразная модификация общих закономерностей становления и функционирования религиозно-догматической системы, идущей от стадии секты к стадии монополично господствующей в обществе церкви, полностью определяющей все стороны жизни общества. Такой стадии мы достигаем при Сталине, когда наша система приобретает законченный и классический характер. Но уже на этой стадии начинает вырисовываться кризис системы, не способной создать такого прочного общества, какое создавали традиционные религии. Во-первых, она не может остановить развитие производительных сил общества, а, напротив, активно стремится к развитию науки и техники, необходимой и для борьбы с внешней угрозой, и для реализации своей программы построения земного рая. А это значит, что в обществе продолжается изживание элементов с традиционалистским и догматическим сознанием, рост социальных слоев, которым свойственна более высокая культура и более критическое сознание, все более вступающее в противоречие с идеологическими догмами. Во-вторых, в отличие от традиционных религий наша система обещает не загробное возда-

ание, а построение земного рая и, следовательно, делает предсказания, все более заметно вступающие в противоречие с реальностью. Таким образом, одновременно растут и противоречия между системой и реальностью, и социальные слои, способные увидеть эти противоречия.

Отсюда - болезненность и кратковременность периода расцвета системы, в которой сразу же после смерти Сталина отчетливо начинают проявляться признаки «старости», утраты той живой веры, которая составляла ее «душу», ее «витальную силу». Ибо хрущевская «либерализация» связана не со стремлением к демократии (его еще не было), но с усталостью и правящего слоя, который уже не может выносить далее чудовищного напряжения сталинского террора и «строительства социализма», а затем «коммунизма», и народа в целом. В хрущевской «либерализации» был еще один компонент, который потом в какой-то мере сказался и на сегодняшней перестройке. Это марксистская «реформация», движение от окостеневшей догмы к более живому, допускающему разные интерпретации первоисточнику идеологии - движение, закономерное для развития всех религиозно-догматических систем. Но роль такой «реформации», на наш взгляд, у нас относительно невелика. Переход от эпохи Хрущева к эпохе Брежнева - развитие той же тенденции. Система погружается в старческий маразм. Правящий слой думает лишь о «красивой жизни» - дачах, машинах, поездках за рубеж. Идет постепенная «либерализация», но эта «либерализация» - не сознательное движение к демократии, а скорее прямое продолжение коррупции и олигархизации, доброты, порожденная старческим бессилием. В народных массах также усиливается разложение и вместе с тем растет озлобление, зреют «грозды гнева». И одновременно - растет интеллигенция, растет культурный уровень народа. Мир платоновских героев, варваров - завоевателей империи, принесших с собой «ночь Средневековья», уходит в далекое прошлое, и хотя тоталитарный «варварский» потенциал общества исчерпан, может быть, еще не полностью, его, во всяком случае, стало неизмеримо меньше. Система стареет и умирает, но общество, нация - «взрослеют», в них зреют силы для новой, уже со значительно большими шансами на успех попытки достичь демократической «нормы» современного мира. Это уже не то общество с 80 % неграмотных, которое в 1917 году могло выдержать только девять месяцев демократии.

Революция не была «локомотивом истории». Но она и не была «провалом в истории», регрессом. Развитие шло «через нее» и «через» последовавший за ней цикл жизни порожденной ею системы. Этот цикл одновременно представляет собой определенный этап и определенную форму, в которой проходил этот этап, нашего развития.

\* \* \*

---

Из сказанного выше вытекает, что перестройку можно рассматривать в трех различных контекстах, трех разных «логиках».

Во-первых, в контексте советской истории. В этом контексте перестройка - заключительный этап жизни нашей тоталитарной системы, переход от обозначившегося после Сталина «старения» к агонии смерти. Перестройка доводит до логического конца ту тенденцию к «либерализации» и «компромиссам с реальностью», которая обозначилась еще в 50-е годы, и переводит ее в потенциально новое качество - в сознательное отвержение нашей тоталитарной системы в целом и в борьбу за построение нового, демократического общества.

Эти два момента - отвержение нашей тоталитарной системы и борьба за построение демократического общества - требуют рассмотрения перестройки в другом контексте - уже не советской, а русской истории, для которой советский период - лишь этап и эпизод.

Здесь место перестройки неопределенно и двойственно. Разбудив силы, тотально, «тоталитарно» отвергающие нашу тоталитарную систему, силы революции с «обратным

знаком», перестройка может оказаться еще одним относительно недолгим демократическим эпизодом, который окончится новой диктатурой (на этот раз, очевидно, «романтически-реакционной»). Тогда нам предстоит еще одна, надо надеяться, уже окончательная борьба за демократию. Но перестройка может быть окончательным переходом к «взрослому», демократическому обществу уже сейчас. В пользу этого говорит очень многое, и прежде всего

- та объективная «зрелость», которой достигло наше общество с 1917 году и которую оно демонстрирует сейчас, показывая неожиданную для многих (и «внутренних», и иностранных наблюдателей) готовность к демократии и слабость тоталитарно-экстремистских течений. В пользу этого говорит и внешняя, международная ситуация. В 1917 году еще никак нельзя было говорить о победе демократии не только в общемировом, но и в общеевропейском масштабе. Сейчас же демократия - не только в Европе, но в Индии и Непале, Филиппинах и Египте. Мы явно «отстаем», и пример всего мира давит на нас. Но победит ли демократия у нас уже сейчас, или нам предстоит еще один тоталитарный «спазм», перестройка

- один из великих эпизодов нашей истории (как реформа Петра, освобождение крестьян в 1861 году, революция 1905 года, революция 1917 года), смысл и логика которых - движение нашей страны к зрелому демократическому обществу.

И, наконец, в-третьих, в общечеловеческом историческом контексте перестройка - одна из бесчисленных форм, в которых разные страны, преодолевая разные трудности, выходят к современной демократии, являющейся в конечном счете такой же неизбежностью, как для индивидов наступление нового возраста с его новыми нормами, проблемами, тревогами.

## Рецензия

*Ахиезер А., Клямкин И., Яковенко И.* История России: конец или новое начало? М.: Новое издательство, 2005. 708 с. (Исследования Фонда «Либеральная миссия»).

Переломные события в жизни народа всегда приводят к пересмотру его истории. История, естественно, «подстраивается» под ее «итог», который заставляет по-новому взглянуть на прошлое, ища в нем то, что привело к этому «итогу». Но история продолжается, и любой итог в ней - промежуточен. Поэтому она переписывается вновь и вновь.

Падение СССР произошло так быстро, сознание победителей 1991 года было настолько противоречиво и смутно, а демократическая эйфория конца 80-х - начала 90-х длилась так недолго, что для оптимистически либерального пересмотра русской истории под углом зрения «запоздалого, но неизбежного триумфа демократии и рынка» не было ни времени, ни интеллектуальных сил. Новый серьезный либеральный пересмотр российской истории происходит в иной общественной ситуации, когда, как считают авторы книги, стало очевидно, что очередная русская попытка создать правовое демократическое общество успехом не увенчалась.

Книга А. Ахиезера, И. Клямкина и И. Яковенко - «героическая» попытка просмотреть российскую историю «от Рюрика до Путина» под углом зрения этой неудачи. Авторы показывают, что проявившиеся в постсоветскую эпоху черты российского общества - его слабая способность к самоорганизации, не позволившая использовать открывшиеся в конце 80-х годов возможности общественного самоуправления, низкое правовое сознание, готовность видеть в любой власти «меньшее зло» по сравнению с неизбежно превращающейся у нас в анархию свободой, одним словом, все то, что привело к быстрому авторитарному перерождению постсоветского государства, - отнюдь не просто последствия коммунистического тоталитаризма. Это - черты, сформировавшиеся в древности, «константы» нашего национального характера, и сам коммунистический период нашей истории - не случайная «катастрофа», на последствия которой можно списывать последующие неудачи русской демократии, а если не «закономерный», то «естественный», вероятный этап нашего развития.

С точки зрения авторов, неудачная попытка создать правовое государство после падения СССР - это не первая «неудача» такого рода. Они показывают слабость правовых, договорных начал еще в обществе домонгольской Руси и показывают неправовой характер возникшего в послемонгольский период централизованного государства, которое воспринималось как «вотчина» великого князя, где все подданные были его «холопами», для описания отношения которых к власти авторы удачно используют советскую формулу «беззаветного служения». ~~Русское общество не смогло~~ создать правовую систему ограничения верховной власти в условиях, возникших после Смутного времени и при избрании Романовых. Его «выборочная» европеизация при Петре одновременно консервировала и придала новый импульс самодержавию и системе всеобщего закрепощения. Оно не смогло перейти к правовому демократическому государству и в период падения русского самодержавия, когда страна погрузилась в анархию и вышла из нее с помощью большевиков, чья «ультрапро-грессистская» идеология объективно послужила инструментом для воссоздания древних, «досовременных» форм русской жизни. В смягченной форме возвращение к традиционным для России формам общественной жизни под прикрытием модернистской и прогрессист-ской идеологии происходит и в постсоветский период нашего развития.

Авторы, однако, не видят русскую историю лишь как движение по замкнутому кругу в цикле авторитарных мобилизаций, приводящих к военным и внешнеполитическим успехам, периодов погружения в анархию при падении традиционной верховной власти и новых авторитарных мобилизаций. Общество развивалось, реагируя на вызовы со стороны более

динамичных и обогнавших его в своем развитии западных обществ. И хотя заимствование западных форм жизни никогда не приводило к переносу на русскую почву самой основы западного общества - его правового характера, сейчас мы неизмеримо ближе к правовому государству, чем раньше. Уже нет колоссального слоя традиционного крестьянства с его «доиравовой» и «догосударственной» общинной психологией. Какие-то представления о законе, о легитимности лишь выбранной власти достаточно укоренились. Нет сколь-либо жизнеспособных идеологий, альтернативных идеям демократии и правового государства. Современная «авторитаризация» не имеет ясного идейного обоснования (поэтому она вынуждена прикрываться правовыми демократическими формами), она происходит в обществе, не готовом к демократии, но и не способном уже на авторитарную мобилизацию. В современных условиях невозможна и имперская экспансия, которая могла бы вновь скрепить общество на основе авторитарной мобилизации. Сейчас - временная стабилизация общества в традиционных для него формах, но впереди - новая попытка создания правового государства.

То, что книгу, дающую целостную картину российской истории под углом зрения принципиальных отличий русского и западного обществ, написали не историки-профессионалы, совершенно естественно. Профессиональные историки - всегда историки какого-то ограниченного периода, и им психологически трудно не только предпринять общее осмысление русской истории, но и «залезть», скажем, из XVIII века в XVII век. Историки-специалисты, несомненно, заметят в книге массу неточностей, но, с другой стороны, именно «дилетантизм» позволяет авторам заметить в истории то, что трудно заметить профессионалам. Творческий «дилетантизм» оплодотворяет науку, и я уверен, что многие идеи авторов станут основой для вполне профессиональных исторических монографий, как их развивающих, так и их опровергающих.

Я не могу заниматься разбором всех идей, которые содержатся в этой богатой мыслями книге, и хочу остановиться в данной рецензии лишь на нескольких методологических проблемах. Это: 1) проблема российской уникальности; 2) проблема сравнительного анализа, необходимого для выявления этой уникальности; 3) проблема исторических «развилочек» и выявления в истории того, что закономерно для русского общества, и того, что обусловлено случайными обстоятельствами.

1. Авторы пытаются выявить уникальность русской истории, в которой отражается уникальность русского народа и его культуры, и, как мне кажется, несколько эту уникальность преувеличивают.

Выявление уникальности - задача любого исторического труда. Но естественное увлечение исследователя уникальностью своего объекта всегда сопряжено с опасностью преувеличения этой уникальности. Тем более она велика, когда объект твоих размышлений и переживаний - ты сам, непосредственно переживающий собственную уникальность. Или те исторические общности - народ, религия, к которым индивид принадлежит. При этом если люди чаще всего понимают, что прямо сказать о себе: «Умом меня вам не понять, чужим аршином меня не измерить, у меня - особенная статья, в меня можно только верить» - смешно, то то же самое высказывание о своем народе считается даже глубоким. Мы всегда - «не такие, как все». Это преувеличение уникальности своей страны чаще всего бывает националистически бахвальским («Ни один народ в мире не перенес столько страданий! ни один народ не дал миру столько...»), но бывает и антинационалистически-самоуничижительным («Мы созданы для того, чтобы служить дурным примером остальному человечеству»).

Уникальность русской культуры и русской истории не может вызывать никаких сомнений. Это аксиома. Но уникальны любой народ и любая культура. И любая уникальность не может быть сведена к какому-то набору неуникальных характеристик. В ней всегда есть то,



чего «умом не понять». Наша уникальность - аксиома, но в ней нет не только ничего уникального, но даже ничего особенного.

Уникальны все. Но как есть люди, очень «бросающиеся в глаза», «заметные в толпе», так есть народы, культура и история которых очень своеобразны, эти народы представляют собой крайне редкое сочетание каких-то черт (например, евреи). В русской культуре и истории найти такие особенные, бросающиеся в глаза и нигде не встречающиеся черты, по-моему, трудно. Нет ничего особенного ни в создании великой империи (сколько их создавалось!), ни в ее распаде (сколько их распадалось!), ни в нашей самодержавной традиции (у турок что, иная?), и т. д. и т. п.

Если нашу Октябрьскую революцию и возникшую из нее коммунистическую систему еще можно считать чем-то оригинальным (хотя у других народов были другие не менее эпохальные события, и коммунизм был далеко не у нас одних, да и просуществовал он у нас только семьдесят с небольшим лет), то уж в теперешней российской политической системе и в нашей теперешней неудаче при переходе к демократии совсем ничего оригинального нет. Системы личной власти президентов, имитирующие более или менее грубо или, наоборот, более или менее тонко демократические правовые институты, существуют чуть ли не в половине стран мира. Достаточно прочитать газетные сообщения о выборах в Казахстане и Египте, Азербайджане и Венесуэле, чтобы понять, что политические системы этих стран аналогичны нашей. Какие-то уникальные черты в нашей системе, конечно, есть. Но, в конце концов, и каждый муравей в муравейнике все-таки в чем-то уникален и отличен от других. Мы совершили уже две неудачные попытки, но так и не смогли построить демократическое общество. Но сколько таких попыток было в истории, например, каждой латиноамериканской страны! И я думаю, что чувство безнадежности, которое, естественно, возникает сейчас у демократически настроенных русских людей, видящих идеалом развитые общества реальной демократии (это чувство проглядывает в книге), во много раз меньше, чем чувство безнадежности у тех гаитян (а такие, безусловно, есть), которые мечтают о том, чтобы Гаити стала хотя бы такой, как Доминиканская республика.

Я не хочу сказать, что авторы прямо утверждают, что русская история - какая-то «совсем особенная» и «никто так не страдал, как мы», но получается у них что-то в этом роде. И получается это во многом из-за той «сетки сравнений», которую используют авторы для описания нашей уникальности.

2. Уникальность нельзя свести к какому-то набору неуникальных качеств. Но если мы хотим передать уникальность народа и его истории, мы должны прибегать к терминам, которые относятся не к одному ему, и к «измерениям», которые приложимы не к одному ему. Мы можем пытаться передать уникальность только через систему сравнений, «измерений».

Без этого, просто постулируя некоторые качественные характеристики народа и его истории, мы неизбежно будем представлять как что-то очень своеобразное и уникальное то, что на самом деле отнюдь не уникально. Например, в концепции авторов много места уделяется «догосударственному» и «доправовому» миру-русской деревни - основы неправовой русской государственности. Может быть, так и есть. Но где этот мир- государственный? Когда он стал государственным во Франции? И более ли государственная и правовая сербская задруга, чем русский мир? И т. д. Для архаического крестьянского сознания характерно жесткое противопоставление «мы» и «они», и авторам представляется чем-то характерно русским долгое сохранение такой замкнутости локальных миров и то, что драки между деревнями, «стенка на стенку», сохранялись у нас до XX века. Но вот рассказ Г. Д'Аннунцио «Язычники», в котором описывается не ритуализированный бой, а настоящая кровавая битва толп итальянских крестьян из разных деревень, каждая из которых несет статую «своей» Мадонны. Крестьянское сознание воспринимает царя как «отца», как языческий «тотем», воплощение кровной общности. Но известно, например, что прикосновение

к французским королям исцеляло прокаженных, а от прикосновения к русским царям этого, вроде бы, не получалось. Россия при Петре, пишут авторы, оказалась «первой страной. начавшей заимствовать западные принципы государственного развития. Но своеобразие ее исторической эволюции проявилось в том, что она приспособливала западные принципы к государственности восточного типа». Особого своеобразия здесь нет, ибо приспособливали «западные принципы к государственности восточного типа» и египетский Мухаммед Али, и турецкие султаны, начиная с Селима Третьего, и вообще кто только не приспособливал.

Преувеличение нашей уникальности возникает, по-моему, потому, что авторы стремятся выявить русскую специфику, сравнивая Россию с Западом. Это понятно, ибо главная проблема для авторов - почему у России не получается переход к правовому демократическому государству. Но сравнение незападного общества с западными не может выявить специфики этого общества. Оно может выявить только «незападное» в нем. Сравнение России с Западом даже не так уж интересно, ибо основные отличия - очевидны, бросаются в глаза. В средневековой России не было сословных корпораций, феодального «договора» вассала и сеньора, монашеских орденов, университетов и т. д. и т. п. Много чего не было. Но это не специфически русские черты, а черты вообще стран незападного, нехристианского мира. Всего этого нет и в средневековых Болгарии, Сербии, Румынии, как и у нас, принявших христианство от Византии. Если мы, например, хотим выявить специфику организма человека, нам надо сравнивать его не с организмом рыб - здесь отличия слишком очевидны, а с организмом обезьян. Так и для выявления специфики России лучше сравнивать ее не с Англией, а с близкими России странами. Для Средневековья это прежде всего православные страны. Для Нового времени, когда все православные страны оказались под турецким владычеством, а Россия стала империей и вступила в этап «догоняющего развития» с другими странами, где предпринимались попытки модернизации сверху. Петровские реформы на Западе не с чем сравнивать. Но их вполне можно сравнивать с аналогичными турецкими реформами. Отличия России как империи от колониальных империй Англии или Франции очевидны, но сравнение ее с Австро-Венгрией или Турцией может дать очень много. Современное политическое устройство России бессмысленно сравнивать с устройством современных Франции или США, как и с устройством, например, Саудовской Аравии. Но его вполне можно сравнивать с казахстанским или сирийским.

Если сравнивать Россию с Западом, незападные черты российского общества, в которых нет ничего «особенного» и ничего специфически русского, которые свойственны множеству западных обществ, начинают представляться уникально русскими. И если видеть в правовом характере общества моральную норму, то и уникально «плохими». А так как человеку трудно смириться с тем, что он - особенно плохой, то утверждение своей «негативной» уникальности легко может перейти в утверждение уникальности «позитивной», фрустрированное западничество - в славянофильство. «Да, мы не можем создать правового государства, но правовое государство для нас слишком мелко, этот виноград зеленый». Но если не «центрироваться» на Западе, если сравнивать русскую историю не только с западной, но и с историей других западных обществ, то мы окажемся скорее «средними». Может быть, несколько менее восприимчивыми к идеям правового государства, чем турки, но более, чем китайцы. А сейчас - значительно хуже Южной Кореи, но значительно лучше Северной. И я думаю, что такой взгляд - более трезвый, реалистичный и менее «неврозогенный».

3. Проблема описания и анализа специфики национальной истории неразрывно связана с проблемой многовариантности истории, разграничения в ней того, что обусловлено устойчивыми характеристиками данного национального организма, и того, что обусловлено просто стечением обстоятельств. Это - задача бесконечно сложная и психологически, и логически и до конца принципиально не реализуемая.

Психологически осознать случайность и самого нашего существования, и основных событий нашей жизни так же трудно, как трудно не преувеличивать собственную индивидуальность. Нам трудно осознать, что само наше существование - результат фантастически случайных обстоятельств и что даже если забыть об этом и принять наше существование как данность, то ясно, что если бы не абсолютно случайные обстоятельства, у нас была бы, например, другая жена, и мы бы тоже ее любили и ощущали бы нашу связь с ней очень глубокой и сейчас имели бы и любили бы совсем других своих детей. Точно так же психологически трудно сознавать, что само возникновение русских - результат каких-то неизвестных нам древних случайных обстоятельств и что у русских могла бы быть, например, совсем другая религия, и им бы так же казалось, что есть глубокая и таинственная связь между их индивидуальностью и, скажем, исламом, как славянофилам представлялось, что есть таинственная связь русских и православия.

И как это трудно психологически, так это трудно логически. Мы включены в бесчисленное количество связей и проходим через бесчисленное количество случайных комбинаций этих связей. Точно оценить их значение невозможно. Рассуждения на тему «что было бы, если бы...» очень легко превращаются в не совсем научную фантастику. «Что было бы, если бы в 1917 году кто-нибудь убил бы Ленина и Троцкого? А что было бы, если Ленин дожил бы до, скажем, 1930 года? А если бы Ельцин выбрал в преемники не Путина, а все же Степашина или Аксененко?» И т. д. и т. п. Все это и впрямь несколько смешно, и авторы сознательно отказываются от любых рассуждений типа «что было бы, если бы...», которые представляются им произвольными и недоказуемыми.

Но хотя нельзя увлекаться такими рассуждениями, совсем отказываться от них, мне кажется, тоже нельзя. Если мы хотим приблизиться к пониманию специфики русского исторического пути, мы должны не только сравнивать русскую историю с нерусскими, но и должны пытаться отделить в русской истории русское от случайного. Если вообще отказаться от рассуждений типа «что было бы, если бы», у нас вообще исчезает критерий отличия важных и неважных событий, все они сливаются в единую линию, ведущую от Рюрика напрямик к Путину.

Полный отказ от поисков альтернативных ситуаций, по-моему, не дает авторам увидеть некоторые реальные «движущие силы» российской истории и правильно оценить ее своеобразие. Так, авторы вообще не говорят об альтернативности религиозного выбора православия князем Владимиром. Между тем ясно, что это был действительно «судьбоносный» выбор, выбор «на всю оставшуюся жизнь», ибо отказ от уже принятой религии - события, в истории практически не встречающиеся, а выбор католицизма или ислама привел бы к совсем иным Россиям, к совсем иной мировой истории. Фантазировать об этих иных историях не нужно, но понимать, что такие важнейшие для концепции авторов отличия средневековой России от средневекового Запада, как отсутствие прав сословий и правовых ограничений монархической власти, прямо и непосредственно связаны с этим выбором, - необходимо. Выбор православия ограничил пространство возможных будущих русских историй, возможных будущих «выборов», он придал аморфному, пластичному организму Руси некоторые определенные черты, которые сохраняются до сих пор. Но это пространство «возможных Россией» вновь сужается последующими «выборами», исходом последующих альтернативных ситуаций. Например, монгольское завоевание, несомненно, сыграло громадную роль в создании централизованного самодержавного русского государства, и авторы придают монгольскому владычеству громадное значение в формировании характерных черт русской государственности. Но ведь ясно, что монгольское завоевание потому и было «судьбоносным», что это - случайное для русской истории обстоятельство (погиб бы в начале своих походов Чингисхан - история пошла бы иначе), резко изменившее траекторию его развития и вновь ограничившее пространство «возможных Россией». Его

значение неотделимо от его случайности, и оценить его нельзя, не ставя вопрос «что было бы, если бы». Ответ на этот вопрос полностью определяется нашим пониманием природы русского общества домонгольского периода. Оно очень невелико, и поэтому ответ может быть только очень гипотетичным, но неочевидность ответа не означает бессмысленности вопроса.

На каждом этапе развития сужается диапазон возможных впоследствии Россий. Но при этом возникают ситуации с большой степенью свободы и ситуации, где степень свободы очень невелика. Если бы в 988 году князь Владимир принял католицизм или ислам, вся история пошла бы иначе. Это был выбор, имевший колоссальное историческое значение. По сравнению с ним исход альтернативной ситуации, скажем, 1991 года, имеет неизмеримо меньшее значение. Но он не предопределил теперешнюю путинскую Россию 2005 года во всех ее чертах. После 1991 года диапазон возможных в 2005 г. Россий резко сузился, но все же были какие-то возможности нескольких разных вариантов развития (могли быть и несколько лучшие, и несколько худшие варианты). Сейчас мы находимся в стабильной ситуации, и возможности выбора разных траекторий развития очень невелики. Впереди, несомненно, будут ситуации с большим диапазоном выбора. Но Россия (Русь) времен Святослава и Владимира - это ребенок, в котором даже ничего еще особенного не «заложено» и жизнь которого могла принять безграничное число разных форм. Сейчас нас скорее можно сравнить с уже очень немолодым человеком, перед которым остался не такой уж большой выбор. И здесь у нас возникает вопрос: а есть ли среди вариантов выбор правового демократического государства?

\* \* \*

Наше сознание устроено так, что прошлое - застывшее, отошедшее в вечность - естественно приобретает в нем характер закономерности, а будущее всегда, наоборот, открыто. И авторы, отказываясь рассуждать об альтернативах прошлого, тем не менее оставляют в будущем свободу выбора.

То, что будущее открыто, - несомненно. И логически эта открытость будущего - то же самое, что и многовариантность истории. Но открытость будущего не значит, что оно может быть любым.

Оно ограничено прошлым - предшествующей историей и нашими уже сформировавшимися устойчивыми характеристиками. Так, до принятия православия могли быть практически любые России 2005 года (и вполне могло быть, что никакой России вообще бы не было). А в 1991 году у России могли быть очень разные 2005-е годы, но в число этих вариантов будущего, например, демократическая Россия или монархическая Россия, я думаю, не входили.

Но диапазон возможных вариантов будущего ограничен не только нашим прошлым, нашей ригидностью. Он ограничен и теми общемировыми тенденциями развития, которым подчинено человечество в целом и все общества. Русь в X веке могла принять не православие, а католицизм или ислам.

Но остаться с Перуном и Волосом она также не могла, как ребенок может совершенно по-разному прожить дальнейшую жизнь, но он все равно должен научиться ходить, а затем писать и читать, а в наше время - и использовать компьютер. Россия, как она сформировалась в послемонгольскую эпоху, была обречена на «догоняющее развитие», которое могло принять разные формы. Но выбора вообще не развиваться у нее не было, если бы она не развивалась, ее бы просто уже не было. Она не могла не заимствовать технику, не упорядочивать, не рационализировать государственное устройство и т. д. и т. п. И в XXI веке она не может не перейти к правовому демократическому строю. В этом аспекте и в это время

кончаются и уникальность, и свобода выбора. Этому уже нет альтернативы, единственная альтернатива - просто исчезновение.

В 2008 году реальной демократии в России еще, несомненно, не будет, но в 2050-м куда более вероятно, что не будет вообще России, чем то, что она будет продолжать существование в теперешних переходных формах имитационной демократии. Впереди - новая, третья и совершенно неизбежная попытка создания русского демократического правового общества. И книга А. Ахиезера, И. Клямкина и И. Яковенко - важная часть интеллектуальной подготовки этой попытки.

## Интервью с Д. Е. Фурманом

ВОПРОС: Дмитрий Ефимович, Вы один из немногих советских-постсоветских ученых, которые практически не испытали на себе влияние марксизма. Оно не присутствует (если не учитывать ритуального цитирования классиков) даже в самых ранних работах. Чем это объясняется?

ОТВЕТ: Я думаю, что исчерпывающего и точного ответа на этот вопрос дать невозможно, слишком много факторов действует на наше развитие. Но можно предположить, что определенную роль сыграли детские идеологические впечатления. Меня воспитывали бабушки, мать моей мамы и ее сестра, и семья для меня - это прежде всего они и отчасти еще их мать, которую я еще застал в живых, и брат, Борис Владимирович Иогансон, в 1950-е - начале 1960-х годов - президент Академии художеств, которым они очень гордились. Эта семья была дворянско-буржуазная, и моя прабабушка даже танцевала на выпускном балу Смольного с государем императором как лучшая ученица. Как я сейчас понимаю, идеология этой семьи была типична для громадного социального слоя. Революцию они, естественно, ненавидели, но воспринимали ее как нечто вроде неизбежного периодически возникающего стихийного бедствия. Революция - это кровь, хаос и «царство хамов». Но после революции все успокаивается, возвращается на круги своя. Россия стала чудная, с какой-то нелепой еврейской идеологией, но она та же Россия, и представители этого слоя без особых или даже каких-либо угрызений совести переходили служить советской власти. Брат бабушек, Борис Иогансон, довольно долго был в белой армии Колчака, но когда Колчака уже разгромили, как-то смог оказаться в красной. До революции он учился на художника, его учителем был Коровин, и в новой советской действительности он нашел себе место классического представителя социалистического реализма. Он был в белой армии, но написал «Допрос коммунистов». Я думаю, что особо идейно он не мучился - Россия остается Россией, российские правители российскими правителями, идеологии могут меняться, а российские художники должны воспевать российских правителей и их идеологию. Мне кажется, что это очень похоже на тоже очень прочную и глубокую идеологию семьи Михалковых, которые искренне не видят ничего зазорного в том, что русский дворянин пишет текст сначала советского, а потом антисоветского гимнов. Религия в этой системе идеологии не играла практически никакой роли. Из формулы «православие, самодержавие, народность» православие оказалось самой легкой частью.

От бабушек у меня самая первая и самая сильная, если так можно выразиться, социологическая мысль. Я даже помню место, где бабушка мне сказала фразу, запомнившуюся мне на всю жизнь. Бабушка провожала меня в школу и переводила через улицу с машинами, и я вдруг спросил у нее: «Баба Лида, Сталин - это царь?», и бабушка ответила мне серьезно, как взрослому, причем понимающему, что говорить об этом не следует: «Да». Я вдруг понял, что есть различия формы и содержания, формы могут быть разные, а суть одна, я не говорил об этом с друзьями, но много думал об этом.

Дворянско-буржуазная иогансоновская часть семьи - это далеко еще не вся моя семья. Мои отчество и фамилия - еврейские. Но биологически во мне никакой еврейской крови нет. Я родился в 1943 году от какого-то не то скоропалительного брака, не то просто романа моей матери с одним художником, русским по национальности, который после моего рождения ушел на войну и больше в семью не возвращался. Мать вскоре вышла замуж тоже за художника, Ефима Моисеевича Фурмана, и я долго считал, что он мой родной отец. Насколько я могу судить, Ефим Моисеевич был очень порядочным человеком и ко мне относился так же, как к своему собственному сыну, настоящему Фурману, моему брату. Потом многие годы разные доброжелательные люди уговаривали меня сменить еврейскую фамилию на простую

русскую, «настоящую», но я хорошо относился к Ефиму, и мне это было стыдно. Ефим Моисеевич был не последним мужем моей матери. Третий муж - тоже еврей с героически-романтической биографией. Вообще в это время происходил удивительный процесс. Бабушки и особенно деда Боря евреев не переваривали. И тем не менее сын дедушки Бори женился на еврейке, а его племянница вышла замуж поочередно даже за двух евреев. Мой второй отчим принадлежал к еврейской революционной аристократии. Его отец был видным деятелем РСДРП, затем торгпредом в Германии, а затем, как и следовало ожидать, был расстрелян. Расстреляли еще множество его родственников. Но по каким-то таинственным причинам оставили его сына, мужа мамы, который во время войны работал в СМЕРШе и вроде бы принимал участие в капитуляции Паулюса. В горящем Будапеште на него упала балка, и он остался контуженным. Он принадлежал к типу совершенно искореженных советской властью людей. Он очень верил в коммунизм и марксизм-ленинизм, но, естественно, не в Сталина, и мечтал, как сейчас я понимаю, о чем-то вроде новой революции. У нас дома собиралась большая компания, в основном евреев, большей частью прошедших через лагерь. Пили они «по-черному». Я запомнил фразу, гротескно отражающую стиль их разговора. Один из них, помню имя - Веня (человек с полностью золотыми зубами, все зубы были выбиты при допросах), про которого говорили, что он умудрился сидеть не только у нас, но и в английской тюрьме в египетской Александрии, вдруг закричал: «Произошла подмена диктатуры партии диктатурой ЦК, а диктатуры ЦК - диктатурой одной личности!» Таким образом, мальчиком я слушал очень разные политические речи и впитывал разные политические идеологии. В результате ни одной не впитал. Марксизм присутствовал в моей семье в двух формах - абсолютно формальной веры моего деда, Бориса Иогансона, который верил не в него, а в необходимость верить в то, во что велит верховная власть, и в сектантской форме моего второго отчима и упомянутого Вени. В такой среде настоящие марксисты не вырастают. У меня с самого начала была некоторая идеологическая отстраненность от всего, что говорилось и делалось вокруг. Эта отстраненность не переходила в злобу, с ней был связан интерес, но не вера.

ВОПРОС: Но Вы прошли через мощную марксистскую индоктринацию в школе и университете, неужели она на Вас не повлияла?

ОТВЕТ: Как это ни странно, очень мало. Я где-то в школе четко уяснил себе, что есть разные веры - православие, мусульманство, буддизм и марксизм. Следовательно, мой школьный марксизм - не то, к чему пришел я сам, а так же навязанное мне обществом, как ислам египетского школьника. Я любил читать Маркса, и даже сейчас, вспоминая отдельные места из его сочинений, поражаюсь его глубине и силе. Но я никогда не считал, что марксизм - какая-то основополагающая теория общественных наук. Маркс был умный человек, но было много и других умных. Мне всегда было интересно, как устроена вера, почему люди верят в одно, а не в другое.

ВОПРОС: В университете Вы поступили на кафедру истории Древнего мира, чем это было вызвано?

ОТВЕТ: Идя на кафедру истории Древнего мира, я абсолютно не намеревался становиться античником, я хотел достичь определенной степени профессионализма (и достиг его), понять что-то в Древнем мире и перейти к каким-то другим эпохам и проблемам. Вообще я планировал сменить за свою жизнь изучение нескольких религий и цивилизаций. В истории Древнего мира меня больше всего привлекла борьба в раннем христианстве и процессы, связанные со становлением католической церкви. Аналогии с марксистско-ленинской историей казались мне совершенно очевидными и не просто аналогиями, а проявлением общих закономерностей. Я был, наверное, единственным студентом кафедры истории Древнего мира, который с искренним увлечением читал Ленина и протоколы съез-

дов РСДРП. Я мог, очевидно, защитив диссертацию, остаться на кафедре, но мне этого не хотелось. Меня влекли другие просторы.

ВОПРОС: Как же все-таки Вы относились к советской власти, были ли Вы конформистом?

ОТВЕТ: Я, конечно, был конформистом, но оригинальным. Я абсолютно не верил в марксизм-ленинизм и т. д. и т. п. Более того, я был убежден, что в конечном счете (но только в очень конечном) наша страна должна перейти к строю западного типа. Я думал, что это перспектива очень долгая и что я до нее, конечно, не доживу. Я считал, что вся моя научная работа, и объективно, и субъективно антимарксистская, способствует этому переходу. Здесь совесть моя была чиста, я делал то, что считал полезным для общества. Но в открытые конфликты по дурацким, как мне казалось, вопросам я вступать не желал. Я рассуждал примерно так: миллионы людей верят в какую-то чепуху, начать говорить им, что это чепуха, где-то даже аморально, зачем подрывать веру, которая дает им возможность спокойно жить? Другое дело, что надо постепенно расшатывать веру в эту чепуху и подготавливать их сознание. Я даже не совсем понимал диссидентов. Говорить о том, что у нас нет демократии и свободы слова, казалось мне чем-то наивным и бессмысленным. Тем не менее я был связан с некоторыми диссидентскими кругами. И некоторые позднейшие эмигрантские витии бывали у меня дома и даже пили водку.

ВОПРОС: Как же получилось так, что Вы, начиная как типично академический ученый, затем стали политическим публицистом?

ОТВЕТ: Отчасти перестройка переломала мою жизнь. Если бы не перестройка, я знаю, чем бы я занимался, - индуизмом и буддизмом. Я готовился к этому довольно серьезно, и у меня дома где-то валяется переписанная на санскрите от руки, с некоторыми грамматическими комментариями, Бхагават-гита. Лезть в политику я совершенно не собирался, хотя меня и заталкивали. Но уже в 1990 и тем более в 1991 годах у меня сложилось ощущение, что мы идем плохим путем, что впереди авторитарный режим, который возникнет из победившей «демократии». Это ощущение полностью противоречило настроениям всех моих друзей и близких, пребывавших в состоянии демократической эйфории. Я решил, что я, в силу особенностей своей научной биографии или чисто личных особенностей, понимаю нечто, чего они не понимают, и мой гражданский долг - говорить об этом. После 1991 г. я радикально, усилием воли, порвал с дорогими мне академическими штудиями и полностью отдался современной политологии. Я и здесь старался оставаться ученым, искать закономерности в общественной жизни, сопоставлять схожие процессы, отделять существенное от несущественного. Научным полем для себя я избрал сравнение политического развития постсоветских государств - очень богатая тема, позволяющая понять многое в современной России. Что из всего этого и вообще из моей научной деятельности получилось - судить не мне, но могу сказать только одно: я старался.



## Издательский дом «Территория будущего»

В 2005-2011 ВЫШЛИ В СВЕТ КНИГИ СЕРИИ

«УНИВЕРСИТЕТСКАЯ БИБЛИОТЕКА АЛЕКСАНДРА ПОГОРЕЛЬСКОГО»

<http://www.prognosis.ru/lib.html>

СЕРИЯ ФИЛОСОФИЯ

Международный ежегодник по философии культуры «Логос» 1910-1914, 1925. В 9 томах

*Эдмунд Гуссерль*. Избранные сочинения

*Эрнст Мах*. Анализ ощущений

*Людвиг Витгенштейн*. Избранные работы

Журнал «Логос», 1991-2005. Избранное. В 2 томах

Философия в систематическом изложении В. Дильтея, А. Рия, В. Оствальда, В. Вундта, Г. Эббингауза, Р. Эйкена, Ф. Паульсена, В. Мюнха, Т. Липпса

*Пауль Натоп*. Сборник статей по философии, логике, теории культуры *Мартин Хайдеггер*.

Что зовется мышлением Венский кружок и журнал «Erkenntnis» *Александр Дьяков*. Жак

Лакан и его время *Иоганн Фридрих Гербарт*. Психология

*Христиан Зиварт*. Логика. Т. I. Учение о суждении. Учение о методе *Виктор*

*Молчанов*. Избранные работы *Александр Доброхотов*. Избранные работы

*Вадим Руднев*. Избранное

*Моисей Матвеевич Рубинштейн*. О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу. В 2 томах

*Виталий Кирющенко*. Чарльз Сандерс Пирс, или Оса в бутылке. Введение в интеллектуальную историю Америки

*Ольга Власова*. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: история, мыслители, проблемы

СЕРИЯ СОЦИОЛОГИЯ. ПОЛИТОЛОГИЯ

*Ульрих Бек*. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма: новая всемирно-политическая экономия

*Алла Черных*. Мир современных медиа *Перри Андерсон*.

Переходы от античности к феодализму *Перри Андерсон*.

Родословная абсолютистского государства *Кори Робин*. Страх:

история политической идеи

*Питирим Сорокин*. Социология революции (с приложениями и комментариями)

— *Социология вещи*. Сборник статей

*Джованни Арриги*. Долгий двадцатый век. Деньги и власть в происхождении нашей эпохи

*Иммануил Валлерстайн*. Миросистемный анализ: Введение

*Крэйг Калхун*. Национализм.

*Георгий Дерлугьян*. Тайный поклонник Бурдые на Кавказе

*Ричард Лахманн*. Капиталисты вопреки себе: Элитные конфликты и экономические мутации в Европе на заре Нового времени *Борис Капустин*. Избранные работы Политическая теория.

Сборник статей *Дж. Стаут*. Демократия и традиция *Рэндалл Коллинз*. Четыре социологические традиции

*Чарльз Тилли.* Принуждение и капитал в эволюции европейских государств. 990-1990 годы  
н. э.

*Вильфредо Парето.* Трансформация демократии

СЕРИЯ ИСТОРИЯ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ

*Робер Мандру.* Введение в современную Францию. Эссе по исторической психологии. 1500-1640

*Мартин Малиа.* Александр Герцен и происхождение русского социализма *Валерий*

*Лейбин.* Постклассический психоанализ. Энциклопедия. В 2 томах. Анналы.

Избранное

*Кизеветтер А. А.* Исторические очерки (Из истории политических идей. Школа и просвещение. Русский город в 18 ст. Из истории России в 19 ст.)

*Владимир Вальденберг.* Древнерусские учения о пределах царской власти

*А. С. Лаппо-Данилевский.* Методология истории. Теория исторического знания

*М. Ф. Владимирский-Буданов.* Обзор истории русского права

*Ханс Зедльмайер.* Утрата середины

*Франсуа Гизо.* История цивилизации в Европе

*М. М. Ковалевский.* Очерки по истории политических учреждений в России *Анри Мишель.* Идея государства. Критический очерк истории социальных и политических теорий во Франции со времен революции

*Г. Джанишиев.* Эпоха великих реформ. Исторические справки *П. Г.*

*Виноградов.* Россия на распутье

*Уильям Мак Нил.* В погоне за могуществом: Техника, вооруженные силы и общество с 1000 года н. э.

*С. А. Нефедов.* История России. Факторный анализ.

Т. 1. С Древнейших времен до Великой смуты

Т. 2. От окончания Смуты до Февральской революции

СЕРИЯ ЭКОНОМИКА

*Карл Поланьи.* Избранные работы

*Вернер Зомбарт.* Избранные сочинения («Строй хозяйственной жизни»; «Идеалы социальной политики»; «Почему в Соединенных Штатах нет социализма?»; «Евреи и их участие в образовании современного хозяйства»; «Народное хозяйство и мода»)

*Карл Менгер.* Основания политической экономии. Исследования о методах социальных наук и политической экономии в особенности

«Экономист». 1921-1922. Политэкономический журнал. Избранное

КНИГИ МОЖНО ПРИОБРЕСТИ В МАГАЗИНАХ

«Фаланстер», М. Гнезниковский пер., д. 12 / 27, тел.: (495) 629-88-21

Торговый дом «Библио-глобус», Мясницкая ул., д. 6 / 3, стр. 1, тел.: (495) 781-19-00,  
624-46-80

Торговый дом книги «Москва», Тверская ул., д. 8, стр. 1, тел.: (495) 629-64-83,  
797-87-17

«Фаланстер на Винзаводе», 4-й Сыромятнический пер., д. 1, стр. 6, тел.: (495) 926-30-42

«Центральная книжная Лавка писателей», Кузнецкий мост, д. 18 / 7, стр. 1, тел.: (495)  
621-22-98

Книжная лавка «У Кентавра», ул. Чайнова, 15, тел.: (499) 973-43-01 Книжная лавка

Литинститута Тверской б-р., д. 25, тел.: (495) 694-01-98 Магазин «КнигИ» в кафе

«Bilingua», Кривоколенный пер., д. 10, стр. 5 «Проект ОГИ», Потаповский пер., д. 8 / 12,

стр. 2, тел.: (495) 627-53-66 Книжный магазин «Гнозис», Зубовский пр-д, д. 2, стр. 1,

тел.: (499) 246-05-48 «Гилея», Нахимовский проспект, д. 51 / 21, тел.: (499) 724-61-67

«Додо», Рождественский бульвар, 10 / 7, тел.: (495) 628-67-38 Киоск  
«Гнозис», МГУ, - й гуманитарный корпус «Лавка филолога», МГУ,  
- й гуманитарный корпус Киоск в Институте философии РАН, ул.  
Волхонка, д. 14 Книжный клуб «36'6», тел.: (495) 926-45-44