

Метаморфы сакральной веры. Типология религиозной метафизики

Религиозное миропонимание и метафизика

Религиозная метафизика, как правило, является достоянием развитых религий на стадии философского осмысления и обоснования вероучительской догматики и культовой практики, выступая в форме религиозной философии, приобретающей в тенденции самостоятельное значение и направление развития на основе исходных религиозно-мировоззренческих представлений. Однако отсутствие метафизических учений у значительной части исторических религий, прежде всего у возникших на ранних ступенях культурного развития человечества, вовсе еще не означает, что их представления лишены системной организации, мировоззренческая основа которой и является метафизикой. Любая религия, даже архаическая, опирается на совокупность исходных представлений, которые и обладают спецификой определенной метафизики, даже если эта специфика не получила философского осмысления в специально разработанном учении.

На первый взгляд может показаться, что религиозная метафизика и вероучительская традиция однозначно соотносятся между собой и поэтому правомерно говорить, например, о «метафизике православия» или о более широкой религиозно-философской системе идей — о «метафизике христианства». Однако даже в рамках одной конфессии существуют разные метафизические представления¹, в первую очередь это относится к великим религиозным традициям, таким как индуизм, буддизм, иудаизм, христианство или ислам. В каждой из них известны весьма разные метафизики в рамках одной вероучительской системы. Самый простой пример — наличие мистических направлений в этих религиозных традициях, порой весьма резко выделяющихся на обычном конфессиональном фоне. Другой

пример — нетрадиционные религии, получившие широкое распространение в современную эпоху на волне антиконформизма и поиска выхода из духовного кризиса и глубочайших противоречий общественной жизни. Они обещают разом, «здесь и сейчас» покончить со всеми жизненными проблемами человечества и им верят те, кого увлекают предлагаемые ими новые, нетрадиционные метафизические воззрения. Для христиан западного мира таковыми являются идеи о возможности с помощью специальных методов сакрального самосовершенствования получить бессмертие в придачу со всемогуществом и всеведением. С церковной точки зрения это дьявольское прельщение, тогда как разумнее видеть в этих посулах чаяния, свойственные иным метафизическим представлениям. Пропагандисты нетрадиционных религий, со своей стороны, отвергают христианскую идею спасения после смерти и укоряют представителей церкви в том, что они «обещают пироги на том свете». Здесь перед нами не только столкновение разных вероучений, но и противопоставление друг другу стоящих за ними разных метафизик, фундаментальных оснований конфронтирующих между собой религиозных воззрений. То, что вероучение и религиозная метафизика — разные категории, отчетливо обнаружилось в выступлении первых *неохристиан*, которые принадлежали к так называемой Революции Иисуса (или движению *Jesus People*), актуализировали мессианские идеи второго пришествия, провозглашая устами так называемых «уличных христиан»: «Христос уже среди нас». От этой метафизики христианство отказалось очень давно, когда превратилось в государственную религию при римском императоре Константине, разделив тем самым бинарную оппозицию «кесарю — кесарево, а Богу — Божье» бесконечным по продолжительности временным промежутком: второе пришествие и Страшный суд почти исчезли из вида в отдаленной перспективе.

Другим, наиболее впечатляющим примером дифференциации метафизических установок в современном христианстве являются модернистские учения современного протестантизма, получившие парадоксальные по смыслу наименования: «безрелигиозное христианство», теология «смерти Бога», «христианский атеизм». Авторы подобных вероучительских новаций единодушны в своих выводах о несостоятельности традиционной христианской идеи Бога, о необходимости ее переосмысления в условиях секулярного мира с тем, чтобы открыть возможность современному человеку вернуться в лоно христианства, построенного на обновленной философско-этической основе (экзистенциализма или объективного идеализма).

Итак, разные религиозные метафизики (фундаментальные смысловые системы) могут возникать в рамках одной конфессии, общей религиозной традиции. Из материалов сравнительного религиоведения известны прямо противоположные ситуации, когда в совершенно разных религиозных традициях существуют схожие, правильнее сказать, изоморфные метафизики. Убедительные доказательства на этот счет представил Мартин Бубер, показав сходство (вплоть до совпадения множества религиозных сюжетов) мистики *дзэн-буддизма*, *суфизма* и *хасидизма* [См.: 6]. К аналогичным выводам пришли исследователи религиозно-мистического движения *бхакти*, зародившегося в Индии в XV в., поскольку обнаружили сходство его принципиальных (метафизических) установок с аналогичными направлениями мистики в христианстве, исламе и иудаизме. Нередко изоморфным сходством обладают целые религиозные традиции, очень широкие по своему содержанию, такие, например, как буддийская и гностическая [См.: 27, 19–24].

Можно сделать вывод о категориальном отличии религии, специфика которой состоит в определенной конфессиональной парадигме, от религиозной метафизики, являющейся смысловой (феноменологической) моделью мира и человека. Метафизическая модель, как уже говорилось, может служить феноменологической основой нескольких различных религий, и в то же время в религиозных традициях существуют направления и возникают новации, опирающиеся на особые метафизические модели.

Метафизика как одна из составляющих религиозной системы

Когда мы имеем дело с религиозной философией, особенно развитой и приобретшей самостоятельное значение и влияние, может сложиться мнение о раздельном существовании религии в той или иной конфессиональной форме и религиозной метафизики, воплощающей фундаментальные смыслы определенного исторического типа религий. Для того, чтобы развеять это заблуждение, целесообразно рассмотреть архитеконику религий – внутреннее структурное строение религиозных систем и показать, что метафизика занимает в ней важное место в качестве особой смысловой (феноменологической) структуры.

Начнем с простейшей схемы, предложенной немецким математиком и логиком Готтлобом Фреге (1848–1925) в работе «О смысле и значении» [24, 26–27]. Он прослеживает системную связь понятий

«обозначение», «смысл» и «значение», которые в дальнейшем мы попытаемся применить к анализу системного строения религиозных феноменов. Фреге проводит такое различие:

1) *знак, обозначение* или *имя собственное*;

2) *значение* — реальная вещь, которая обозначается или называется;

3) *смысл* — представление, связанное с данным объектом. Например, «Утренняя звезда» и «Вечерняя звезда» — два разных смысла с одним значением планеты, именуемой Венерой. Можно привести аналогичный пример из области религиозных представлений: священный огонь домашнего очага и испепеляющий огонь гнева божьего или адское пламя — три разных смысла у одного значения — сакрального феномена «огонь».

Далее Фреге затрагивает вопрос, применительно к религии очень важный, поскольку касается ее специфики и функционирования в жизнедеятельности людей. Фреге пишет: «Даже если понимается некоторый смысл, это еще не обеспечивает наличие значения» [24, 27].

Фреге приводит пример понятия особого числового ряда («в наименьшей степени сходящийся ряд»), имеющего смысл, но реально не существующего. Приведу более простые примеры: «наименьшее число» не существует, поскольку всегда можно назвать еще меньшее число. В некоторых разделах физики важную роль играет понятие «абсолютно черного тела», что является абстракцией, идеальной моделью, но не реально существующим объектом. Понятию «горизонт» также не соответствует реально существующий объект, это только граница видимого нами земного пространства, которая удаляется по мере приближения к ней.

Подобные понятия не являются ложными, их следует называть условными либо абстрактными; они не бесполезны, но играют особую роль в познании и в практической жизни.

Приведенные примеры — близкая аналогия религиозным представлениям о реальном существовании демонов и богов, о сотворении мира и конце света. Однако и эти представления отнюдь не пустышки — составляют важное содержание религиозной культуры, обладают большим смыслом и функционируют в качестве эффективных регуляторов человеческого поведения на протяжении длительных исторических эпох.

Казалось бы, это создает парадоксальную ситуацию: реальное существование сверхъестественных феноменов остается под вопросом, однако их смысловое содержание играет неоспоримо важную роль для целых народов, исторических эпох и цивилизаций. Известный афоризм Вольтера гласит: «Если Бога не было, то его следовало бы выдумать».

Этот мировоззренческий и культурологический парадокс нашел свое осмысление в философском учении, получившем название «философии als ob», что в буквальном переводе означает «философия как если бы». Речь идет о том, что для культуры (в том числе и для религии) в первую очередь важны *ценности*, служащие ориентирами человеку в восприятии мира и в управлении своей жизнедеятельностью. А вот вопрос об онтологической значимости этих ценностей, имеющих трансцендентный характер и находящихся за пределами непосредственного опыта, практического значения не имеет. Это учение кантианского характера, в котором вопрос о содержании трансцендентной «вещи в себе» снимается с повестки дня. На первое место ставится вопрос о функционировании наших представлений, феноменов нашего сознания. Именно в этом смысле следует понимать известные слова Достоевского: «Если Бога нет, то все позволено». Иначе говоря, если нет убеждения в существовании высших ценностей, императивов человеческого поведения, символизируемых фигурой Высшего существа и Управителя миром, то невозможно существование ни морали, ни нравственности, ни сознания долга, ни устремления к идеалу.

Как видим, «философия als ob» во многом объясняет то, как функционирует религиозное сознание.

Готлоб Фреге выделял в своей характеристике объекта три категории: имя, смысл и значение. Этот ряд может быть расширен, если а) указать на видимый образ Венеры – круглый или серповидный; б) отметить место Венеры в ряду других планет; в) сказать об астрологических представлениях о значении Венеры для человеческих судеб; г) сказать о мифологической символике этой планеты.

Эти семь индексов планеты не равнозначны, а разделяются на две группы: объективные (имя, символ, образ, предмет обозначения, место в иерархии планет) и субъективные (метафорические смыслы «Утренняя звезда», «Вечерняя звезда», астрологические представления о воздействии планеты на судьбу человека). Причем *имя* и *символ* служат выражению, объективации *смысла* и *функционального значения* данного феномена.

Уточним типологию этих индексов. *Имя, обозначение* можно отнести к **дискурсу** как типу обозначения. К дискурсу принадлежит и *символизм* как его разновидность (изобразительно-схематическая в отличие от вербальной, словесной). С дискурсом работает *герменевтика*, призванная раскодировать, раскрыть содержание *имени* и *символики*. Образ сакрального феномена является его **опредмечиванием** в мифологической или теологической форме (образ *распредмечивается* в философских абстракциях и иррациональных интуициях).

Применительно к религии этот ряд аналитических показателей назовем *первичными морфологиями сакральной веры*. Они таковы.

1). *Имя, обозначение*. Имена имеют личностные духи и боги. К Аллаху, например, применимы 99 имен. У безличных духов, сакральных существ и фетишей обычно нет собственных имен, а только классификационные обозначения: домовые, водяные, русалки, лешие. Универсальные космические начала имеют категориальные обозначения: Единое, Дао, Нирвана, Ничто, Пустота, Абсолют.

2). *Символ* – это знак, несущий смысловую нагрузку, т.е. представляющий собой код, в котором зашифрован основной смысл и значимость (функция) данного сакрального феномена, его место в иерархически организованной системе сакральных существ.

Некоторые знаки-символы, такие как крест, свастика, пятиконечная звезда, известны очень давно и используются в разных социокультурных традициях. Соответственно им придается разный, порой прямо противоположный смысл и значимость.

3). *Образ* – конкретное отображение сакрального феномена в виде идола или изображения на иконах или статуях святых и пророков. В религиозных наставлениях часто звучат предостережения о возможности стать жертвой иллюзии или обмана, приняв за подлинный образ ложный фантом, который способен создать, например, колдун-перевертыш, обратившийся в волка, или демон, представившийся ангелом. Существует также учение о безобразности, непредставимости, невидимости и непознаваемости Бога. В таком случае мистики говорят об «Облаке незнания», «Тьме неведения», имея в виду особый способ указания на божество посредством мистической интуиции.

4). *Смысл* – сущность, природа данного феномена, его параметр порядка, обеспечивающий целостность, идентичность данного феномена: это могущественный и воинственный языческий бог (Перун, Один), это мощная плодородная сила земли, олицетворяемая в образе Богини плодородия. Данное представление говорит о потенциальных возможностях рассматриваемого феномена: его силе, доброте или мстительности, всезнании трансцендентного Бога, его вездесущности, вечности.

5). *Функциональная значимость, или сакральная роль* предмета веры (благодатная, защитительная и спасительная либо вредоносная и губительная).

6). *Позиция, или место в сакральной иерархии* данного феномена. Этот параметр указывает на принадлежность данного феномена к определенному классу сакральных существ, различающихся между собой по месту в общей иерархии, в конечном счете, по своему

«могуществу» и масштабам воздействия. Высшие божества у язычников образуют особо почитаемую группу — пантеон, к божествам низшего уровня относятся ландшафтные духи — хозяева гор, лесов, рек, озер, ручьев. Вместе с тем признается амбивалентность, двойственность их воздействия на человека: божества могут быть прогневаны и погубить нерадивого, а злые духи, вопреки своей природе, могут оказать содействие тому, кто сумеет их умиловать. Сотрудничество с силами зла христианство и ислам осуждают и грозят за него наказанием в аду.

7). *Обозначаемое* — предмет вероучения, ритуалов и обрядности, религиозного размышления и мистического созерцания. Это разнообразны сакральные феномены. Некоторые из них считаются невидимыми (Бог иудеев, христиан и мусульман, а также ангелы, хотя возможно чудо богоявления и боговоплощения), другие — видимыми (святые в их земной жизни). Одна часть сакральных феноменов считается реально существующими, другая часть — иллюзорными (результатом мистических видений либо колдовских чар и наваждений, либо продуктом заблуждений человеческого рассудка).

8). *Субстрат сакрализации (мифологизации, мистификации)* — многочисленные реалии, подразделяемые на три класса: а) объекты природы — вещи и явления: горы, реки, деревья, солнце и планеты, затмения, радуга и т.д. б) психосоматические состояния человека: экстаз, творческое вдохновение, болезнь, сон, измененное состояние сознания; в) действия определенного рода: аскетическое воздержание от пищи, сна и секса, дыхательные и гимнастические упражнения, особые позы и жесты (поклоны, простирания, мудры), медитация (созерцание). Иначе говоря, это вещи и явления, которые благодаря своим особенностям или значению для хозяйственной деятельности человека осмысливались по традиции под религиозно-мифологическим углом зрения (особые породы деревьев и растений, ландшафтные реалии, впечатляющие явления природы). Человеческое тело, психика и сознание также является важнейшим субстратом сакрализации в системе религиозных представлений, в магической и мистической обрядности, в мантических действиях. Особое значение придается паранормальным проявлениям психики (экстазу, галлюцинациям, ясновидению). Важно отметить, что религиозное сознание наделяет сакральностью самого человеческого индивида, его личностные установки и ориентации, прежде всего чувство связи и зависимости от сверхъестественных сил, что затем с философско-метафизических позиций трактуется как религиозная природа человека или врожденное религиозное чувство. Своего апогея эта тенденция достигает в пантеи-

стических и гностических декларациях, триумфально провозглашающих: «Смиранный человек, ты и есть Будда! Ты и есть Христос!» – по своей природе, по своей сущности.

Таковы в краткой характеристике первичные морфологии сакральной веры, составляющие в своей совокупности целостную систему – *архитектонику* религиозного феномена и в целом религии как особого социокультурного явления.

Выше был поставлен вопрос о соотношении религии и метафизики, говорилось о том, что вместо их противопоставления надо исходить из их субординации и связи. Теперь мы можем вполне конкретно ответить на этот вопрос. Метафизика «встроена» в религиозную систему, в каждый ее феномен в качестве *смысловой структуры*, выступающей одновременно в роли «параметра порядка» этой системы, если воспользоваться языком синергетики. Метафизика является смысловым ядром религии, имеющим *изоморфный* характер, т.е. общим для определенного типа религий, которые, в свою очередь, строятся по образцу этой *смысловой модели*. По крайней мере две метафизические модели очень давно известны – язычество и вера в потусторонний мир (трансцендентные религии). Эти модели и определяют типологические особенности этих двух рядов религий – языческих и монотеистических. В дальнейшем будем называть их *метаморфами* – фундаментальными смысловыми структурами религий, а их смену – *метаморфозом*: «прямым» в случае эволюционного развития религии и «обратным» в случае ее инволюции.

Стадиальные и конфессиональные различия в истории религии

Интересно проследить, как Ф.Э.Шлейермахер, а вслед за ним Г.Фрик обсуждают затронутую нами проблему в аспекте исторического генезиса религии (сакральной веры в целом) и ее конфессиональных различий. Фрик трактует эту проблему в понятиях «стадий» и «облика» религий, связывая их соответственно с «вертикальными» и «горизонтальными» изменениями религии. Он рассматривает два смысла слова «тип религии». В первом случае речь идет «об установлении соразмерного в различных религиях, иначе говоря, о ступенях, или лучше – стадиях. Ибо слово *стадия* исключает подозрение, будто хотят вынести оценочное суждение... Эти *стадии обозначают общее, связывающее различные религии*, рассматриваемые в вертикальном измерении. Перпендикулярно этому, т.е. с точки зрения гори-

зонтального измерения истории, находится специфическое для каждой особой религии, назовем это ее обликом, который раскрывается на различных стадиях как всегда одинаковый *своеобразный характер некоей позитивной религии*» [14, 322].

Эту двойную аналитическую задачу четко сформулировал еще Шлейермахер в своем учении о вере: «Подлинной задачей этой отрасли научной истории должно было бы стать исследование и общего, и особенного в способах верований в их всеобщей связи, изображение общего как совокупности исторически существующих способов верований... Устанавливаются отношения каждого способа верования ко всем другим, и они ставятся рядом друг с другом в соответствии с родством и иерархией» [26, 322–323]. По словам Фрика, «здесь с полной ясностью проводятся различия между общим – стадией, и своеобразным – обликом» [14, 323].

В истории религиоведения эти положения явились крупнейшим достижением в понимании генетической общности всего многообразия религий, связанной одновременно с их различием по двум критериям – стадияльно-феноменологическому и конфессионально-дискурсивному.

Тем не менее эти положения нуждаются в уточнении и корректировке в связи с тем, что фактически мы имеем дело не с двумя, а с тремя типами основных различий религии. Во-первых, с различиями конфессионального, вероучительского характера, основанными на определенной религиозной парадигме, которая может быть догматически зафиксирована в виде символа веры. Во-вторых, с генетическим рядом метафизических моделей универсума. На основании одной из них формируется смысловое ядро той или иной конкретной религии и разветвляется ее вероучительский контекст, обрядность и организационное строение. Так, иудаизм, христианство, ислам исходят из трансцендентной метафизики, веры в существование потустороннего мира.

Наряду с отмеченными индивидуальными и особенными различиями религий существуют еще различия общего характера, различия религиозных *традиций*, сохраняющихся на протяжении нескольких последовательных *стадий* эволюционного развития религии (по терминологии Шлейермахера и Фрика) или ряда метафизических моделей. Определяющая религиозная *традиция* строится на основе особого *архетипа, паттерна, кардинальной идеи-представления*. Традиция индуизма строится на политеистических представлениях, дополненных в ходе их эволюции идеями пантеизма. Даосско-конфуцианская традиция Китая опирается на представление о Дао (мировом законе-пути-

учении), с которой синкретически сблизились буддийские идеи Дхармы (учения-пути) и Дхармакаи (мирового закона), что и определило в конечном счете общность трех китайских религий, «растущих из одного корня». Для иллюстрации сказанного показательна традиция *манхейства* (дуализм царства света и царства тьмы, духовного и материального начал, души и тела человека), отразившаяся в идеологии многих народных движений — павликианства, богомилства, катаров и альбигойцев, а также маздакизма.

Традиция типологически отличается от метафизической модели, поскольку не имеет свойственного ей широкого смысла и *изоморфна* в отношении генетической последовательности нескольких религиозных метафизик. Поэтому содержание традиции более узко, пожалуй, даже сведено к минимуму, к тому общему представлению, которое сохраняется на протяжении смены череды разных метафизических моделей. Это представление о *значении* сверхъестественного начала (не путать со «значением», по терминологии Фреге, адекватным понятию обозначаемого объекта). Кардинальная идея манхейской традиции гласит о главенствующем значении в мировой истории *биполярной оппозиции* Света и Тьмы и благодаря своему изоморфизму сохранила актуальность до современной эпохи и используется в пропагандируемых по сей день концепциях «мирового заговора», или, по научному, «конспирологии». Традиционное христианство придерживается веры в потустороннего Творца, в разделение и бинарную оппозицию земного мира, дольнего, и небесного мира, горнего, т.е. строится на вполне определенной метафизике *трансцендентной веры*. Тем не менее со временем возникли другие *метафизические* интерпретации христианства: крестьянская, по существу языческая вера в «земного Христа»², христианство *гностиков*, идентичное в смысловом, метафизическом плане мистическим представлениям, свойственным пантеистическим «религиями пути», сакрального самосовершенствования — буддизму и — индуизму [См.: 24, 19–20]. Отмечая наличие общих, структурообразующих мировоззренческих установок у гностицизма с индийской (прежде всего брахманистской) мистикой, многие авторы справедливо видят в этом резкое отличие гностицизма от христианства [См.: 23, 168–171]. Однако они имеют в виду конфессиональное христианство, а не общую, предельно широкую христианскую традицию, к которой в той или иной мере примыкали на долгом эволюционном пути самые разные по своим метафизическим установкам религиозные направления.

Специфические метафизические смыслы были предложены в интерпретации христианства теософами и Тейяром де Шарденом. Первые понимали Христа в качестве космической структуры высо-

кого порядка — *эона*, второй назвал Христом конечный пункт восходящей общекосмической эволюции — пункт ОМЕГА. Другое неортодоксальное осмысление христианства было разработано Толстым, который отверг веру в трансцендентного Бога, а учение о благодати называл аморальным, поскольку оно культивировало в человеке неверие в способность собственными силами достичь спасения. Ознакомившись с буддизмом, Толстой отдал предпочтение прямо противоположному наставлению: «Моя деятельность есть единственное средство моего спасения» [22а, 296]. В книге «Христианское учение» Толстой утверждал, что человек непосредственно познает Бога своим сознанием в самом себе и поэтому не нуждается в откровении свыше. Богом в человеке он называет желание блага всему существующему и центральным вопросом своей религии сделал человека и стоящую перед ним проблему «как надо правильно жить».

Сходную по смыслу метафизическую модель предложил Дитрих Бонхёффер в своем учении о «безрелигиозном христианстве», стремясь приспособить традиционную религию к современному секулярному обществу и «повзрослевшему» человеку, который, по его словам, уже не нуждается в опеке потустороннего Бога.

Таким образом, архетип, или кардинальная идея Христа, благодаря своей чрезвычайной значимости для европейской культуры оказалась знаковой для множества метафизических моделей, далеко отстоящих друг от друга исторически и по своему смысловому содержанию.

Метаморфизм и метаморфоз сакральной веры

От греческого слова *metamorphosis* (превращение) происходят два разных термина: «метаморфизм», используемый в геологии для обозначения процесса существенного изменения текстуры, структуры и минерального состава горных пород под воздействием ряда факторов, и «метаморфоз», обозначающий в биологии смену органических состояний растения или животного. Эта терминология может использоваться и в религиоведении, поскольку удачно подходит для обозначения типологических состояний религиозных систем и их существенной перестройки (переосмысления имеющихся в ней старых представлений и появления новых) под воздействием социокультурных изменений окружающей среды. Разумеется, речь может идти только о терминологическом сходстве указанных понятий естествознания и культурологии (в данном случае религиоведения), хотя определенный

изоморфизм и аналогичность в строении двух систем — материальной и культурной здесь, конечно, имеет место, что и оправдывает предложенное терминологическое заимствование.

Под «метаморфизмом» здесь имеется в виду теория метаморф (смысловых метафизических моделей) сакральной веры, а под «метаморфозом» их смена в процессе генезиса религиозного сознания.

На протяжении длительной исторической эволюции возникло несколько типологических разных *метаморф*, или особых метафизик сакральной веры, т.е. свойственных ей фундаментальных смыслов. Одним из убедительных свидетельств этого генетического процесса является последовательное переосмысление сакральных объектов и обрядовых действий в соответствии с идеями и значениями, типичными для той или иной метаморфы сакральной веры. Наиболее убедительным примером религиозного метаморфоза является неоднократное переосмысление главных богов языческого пантеона Перуна и Юпитера. Первоначально слово «Перун» означало молнию, принявший это имя славянский бог считался грозным богом молнии и грома. Перун ассоциировался также с дубом и дубовой рощей, аналогичный ему в религии древних римлян Юпитер (являвшийся в одной из своих ролей также богом грозы) первоначально считался, по мнению Фрезера, духом дуба и вообще деревьев, откуда его эпитеты: «плодоносный», «бук», «смоковница», «тростник» [16, 627]. Это свидетельства того, что образы указанных богов вторичны по происхождению и генетически развились от фетишистского представления о сакральности дуба (или других деревьев). Интересно дальнейшее переосмысление образа Юпитера: «по мере усиления монотеистических тенденций Юпитер стал рассматриваться не только как верховный, но как единственный бог («все полно Юпитером»), как душа или разум мира, эфир, все порождающий и принимающий в себя» [16, 628]. Последнее представление относится уже не к фетишизму и политеизму язычества, а к разряду генетически более поздних философско-пантеистических представлений.

Религиозный метаморфоз представляет собой генетический ряд, или последовательность пяти типов метаморф, сакрально-смысловых моделей, или религиозных метафизик (обозначим их индексами А, Б, В, Г, Д). Ввиду большого культурно-исторического значения они, конечно, заслуживают отдельных, своих собственных наименований, и таковые, естественно, давно появились. Это широкие по составу своих представителей обозначения, такие как «язычество», «религии пути» (т.е. сакрального совершенствования, как, например, в йоге,

даосизме и буддизме), «трансцендентные религии» (вера в потусторонний мир). Наконец, в этот морфологический ряд входят явления, получившие название «псевдорелигий», «светских религий».

Метаморфы сакральной веры отличаются друг от друга существенными признаками, которые, собственно говоря, и являются критериями их специфики и различий между собой. Такими признаками являются характерные *онтологические* представления и различного содержания *целевое назначение* сакральной веры.

Онтологические особенности метаморф

А-метаморфа – **гомогенная** онтология, единый сакральный космос, дифференцированный в пространстве (представление о мировой оси, о «дальних островах» блаженства) и во времени (представление о «Времени Оном», изначальном моменте космогенеза, о первоначальном Хаосе и сменившем его структурно упорядоченном Космосе). В более развитых представлениях все сущее распределено по трем уровням Верхнего, Среднего и Нижнего миров.

Б-метаморфа – **гетерогенная** онтология, представление об иерархии неравноценных миров, начиная от совершенных и кончая «падшими, испорченными и жестокими», в «религиях пути, или сакрального самосовершенствования».

В-метаморфа – **дуальная** онтология, представление о биполярной оппозиции небесного и земного, или «горного и дольного» миров в «трансцендентных религиях».

Г-метаморфа – этицированное человеческое существование.

Д-метаморфа – идеологизированная, квазимифологическая онтология.

Приоритеты веры, чаяния и ожидания адептов

А-метаморфа – земные приоритеты, сакральные начала всех трех миров (земные, хтонические и небесные божества и духи), стремление с помощью сакральных сил обрести земные блага или по крайней мере гарантировать их сохранение и воспроизводство, мечты об изобилии средств существования, об обретении личного могущества и бессмертия³.

Б-метаморфа – иерархия сверхземных приоритетов, конечной целью стремлений адепта является обретение высшего уровня бытия (даосско-буддийского просветления, достижение Пустоты или Нирваны).

В-метаморфа — ориентация на потусторонние приоритеты, трансцендентные сакральные начала; конечной целью является спасение адепта, т.е. его приобщение к божественной духовности (обожение) и достижение райской обители.

Г-метаморфа — установка на возможность реализации сакрального начала, учения Христа в современной земной жизни, согласно религиозному учению Л.Н.Толстого о «правильной жизни» и «мирскому христианству» Д.Бонхёффера, повторявшему, что «Бог трансцендентен посреди нашей жизни» [5, 111]⁴. Смысловому содержанию этой метаморфы вполне соответствует и замечание Н.А.Бердяева по поводу книги А.Н.Шмидт, написанной о Третьем Завете: «Третье откровение может быть лишь откровением человека и о человеке, оно принесет в мир небывалое еще религиозное творчество» [2, 144].

Д-метаморфа — сакрализованные земные приоритеты «светских религий» («псевдорелигий», по терминологии Пауля Тиллиха): политические и национальные вожди, партии, «передовой класс», «избранная раса», правящая элита, новые социально-политические утопии.

Институты, сложившиеся в разных метаморфах религиозного сознания

Помимо указанных характеристик каждая метаморфа отличается своеобразными сакральными институтами, на которые и возложено выполнение предназначений данной веры и которые своей деятельностью, собственно говоря, и определяют своеобразие типичного для нее миропонимания и религиозного поведения людей.

А-метаморфа характеризуется функционированием институтов *ведовства, магизма, жречества, шаманизма*.

Б-метаморфу отличает институт сакральных учителей и наставников (*гуризм*), институтизированные *культы и практики* сакрального самосовершенствования.

В-метаморфа в христианской традиции характеризуется наличием института *церкви, монашества* или *секты* с разными, соответственно, функциями; в исламе данная метаморфа определяет наличие *уммы*, институтизированной общины правоверных, и *мечети*, дома коллективной молитвы и проповеди. В иудаизме свои религиозные институты: в прошлом — Иерусалимский *храм* и *жречество*, после его разрушения — *раввинат* и *синагога*, у хасидов место раввинов заняли *цадики*, заменившие роль учителей-богословов, свойственную их предшественникам, ролью мистиков, провидцев и мудрецов (в рамках все той же метафизики трансцендентальной веры).

Г-метаморфа не имеет исторически сложившихся религиозных институтов, но в концептуальном плане здесь речь может идти об «учителе религиозной нравственности» у Л.Н.Толстого, о «церкви секулярного мира» в понимании Д.Бонхёффера и его последователя епископа Вулчинского Джона А.Т.Робинса (вместе со студентами и преподавателями Клэр-колледжа в Кембридже он разрабатывал новые литургические тексты и структуры, опубликовал в 1960 г. книгу «Литургия, шагнувшая в жизнь» [17, 105]).

Д-метаморфа не имеет самостоятельных, специально предназначенных для религиозной деятельности институтов. Их место занимают ставшие объектом квазирелигиозного поклонения и вместе с тем предметом новых мифологических и социально-утопических доктрин, мистификации и квазисакрализации многочисленных структур власти, экономики и организации производства, государственные и политические институты, правящая элита общества, привилегированные нации и классы, системы образования и науки.

Модификации (подтипы) метаморф сакральной веры

Религиозное мировоззрение существует на протяжении многих тысячелетий, при этом питающие его социально-культурные условия непрерывно эволюционировали, типологически изменялись, поэтому вполне объяснимо, что рассмотренные выше *метаморфы* сакральной веры отражают лишь основные типологические различия метафизических моделей бытия. Фактически они представлены рядом своих *модификаций*, отражающих их ступенчатое, или стадийное изменение.

Попробуем выявить модификации А-метаморфы, обозначив их в порядке генетической последовательности как А1, А2, А3 и А4. Надо полагать, что у А-метаморфы начальный этап (А1) сильно отличается от последующих и его нельзя отождествлять с *язычеством* в строгом смысле слова, выступившим на исторической арене в качестве первого типа религии, универсальной по широте охватываемых ею жизненных задач человеческого коллектива. Религиозной системе язычества в рамках А1-метаморфы предшествовали *элементарные формы сакральной деятельности* (табуация, магия, мантика, мистические инициации, миф, культ почитания умерших), существовавшие первоначально самостоятельно. Их отличие от язычества не столько содержательно-смысловое, сколько функциональное. Магия, напри-

мер, существенно отличается от язычества именно характером взаимоотношений верующего с сакральными феноменами. Магизм – вера в возможность адепта манипулировать сакральными феноменами (свойствами, силами и энергиями), язычество основывается на совершенно иных сакральных отношениях, поскольку предполагает обращение верующего к одухотворенным сакральным субъектам в форме богопоклонения и молитвы о защите и помощи.

Язычество по смысловому и функциональному значению объединяет три модификации метафизики «земного человека»: А2 (пандемонизм), А3 (политеизм) и А4 (языческий монотеизм – тенгрианство). Первая из этих метафизик реализуется двояко: в поклонении одухотворенным сакральным феноменам (духам-хозяевам ландшафтных объектов, душам растений и животных), что связано с ритуально-обрядовыми действиями профессионалов-жрецов, и во взаимодействии шамана с духами и душами умерших. Политеизм является более развитой системой религиозных представлений, в которой главенствующее место занимает иерархически организованный пантеон богов-управителей стихий, дополненный несметным множеством богов, покровительствующих отдельным видам человеческой деятельности, детализируемой порой до мелочей, порождая тем самым представление о необходимости массы божественных помощников.

Тенгрианство (культ Неба у древних тюрков) прошло в своей исторической эволюции сначала подъем, затем спад. Первоначально Тенгри – священное Небо осмысливалось в качестве главы политеистического пантеона, затем стало трактоваться монотеистически⁵ на социально-культурной основе великого древнетюркского государства. С его распадом возникло представление о существовании массы деперсонифицированных тенгриев, различавшихся только своей групповой принадлежностью к «западным» либо «восточным». В настоящее время на волне неоязыческих настроений возродился интерес к древнему тенгрианству в Татарстане и Кыргызстане. Группа татарских ученых и духовных деятелей стремятся трактовать тенгрианство как монотеизм, подготовивший почву для исламского монотеизма [17, 164–5].

Перейдем теперь к В-метаморфе – вере в существование потустороннего мира, которая имеет несколько очень интересных и актуальных по своему значению модификаций. Это метаморфа монотеизма, определяющая метафизически-смысловую специфику иудаизма, христианства и ислама; в ее основе лежит **биполярная (антагонистическая) оппозиция** сакрального, божественного и профанного, земного. Характерную метафизику этой метаморфы удачно иллюстрируют слова

С.Н.Булгакова: «Впавшему в рабство стихиям мира человеку Бог открылся прежде всего как сверхприродное, мир превосмогающее, трансцендентное Существо. В этом – пафос ветхозаветной религии, и в этом смысле она является действительно противоположной космозму и антропоморфизму язычества» [7, 287]. Монотеистическая вера метафизически неоднородна, в ней прослеживается несколько модификаций (В1, В2, В3, В4), постепенно сглаживающих противопоставление божественного и земного. По словам Владимира Соловьева, «взаимодействием божественного и природного начала определяется вся жизнь мира и человечества, и весь ход этой жизни состоит в постепенном сближении и взаимном проникновении этих двух начал, сперва далеких и внешних друг другу, потом все ближе сходящихся, все глубже и глубже проникающих друг друга...» [21, 229].

Модификация В1 основана на представлении о диастазе (Карл Барт), фундаментальном разрыве (Мартин Бубер) неба и земли, мира горнего и мира дольного, Бога и человека. По словам С.Н.Булгакова, в результате грехопадения «Бог сделался далек миру и человеку («трансцендентен»)»... Между Богом и человеком залегла тогда тьма тварного подполя. В религии и выражается усилие человека прорваться через эту тьму к свету богопознания. Пафос религии есть пафос расстояния, и вопль ее – богооставленности» [7, 276].

Английский писатель и популярный христианский теолог К.С.Льюис разделял представление о греховности человека, называя ее «скверной человеческой». Он заявлял: «Христианству необходимо пробудить былое чувство греха. Христос принимает как данность, что люди плохие. Пока мы не почувствуем, что так оно и есть, мы не поймем Его слов. В нынешнем нашем состоянии мы неизбежно должны вызывать ужас у Бога, да и у нас самих. Когда святые говорят, что они – даже они – порочны и мерзки, они с научной точностью констатируют истину. Христианин не может верить тем, кто обещает ему, что, улучшив экономику, политику или медицину, мы обретем рай на земле» [12, 50–9, 95].

Исходя из смыслового содержания В1-Метаморфозы, Н.А.Бердяев подчеркивает «падшность мира и несчастье человека» и вслед за этим дает развернутую негативную характеристику всем сторонам исторической действительности и заключает о ее противоположности высшей, духовной действительности⁶.

В некоторых метафизических концепциях акцентируется положение о *биполярности* самого феномена человека, в котором одновременно сопряжены два противоположных начала: высокое и низкое, сакральное и профанное. В оде Г.Р.Державина «Бог» эта идея звучит из уст самого человека:

Я связь миров повсюду сущих,
Я крайня степень вещества,
Я средоточие живущих,
Черта начальна Божества;
Я телом в прахе истлеваю,
Умом громам повелеваю,
Я – царь, я – раб, я – червь, я – Бог! [10].

В последней строчке представление о биполярности религиозно-метафизических смыслов и значений феномена человека выражено предельно четко.

Последующие модификации В-метаморфы можно назвать *ре-лятивистскими*, в них постепенно преодолевается разрыв земного и потустороннего миров, смягчается и уменьшается противостояние между ними, усиливается связь и взаимодействие человека и Бога. Модификация В2 характеризуется смыслами, выражающими идею завета, обязательства перед Богом в иудаизме или же требование смирения в православии⁷, подчинения и покорности в исламе⁸, что отражает определенное сближение между оппозициями сакрального отношения человека и Бога в этих религиях. Доминирование специфического смысла, свойственного модификации В2, не означает полного исчезновения смысла предшествующей модификации В1, который сохраняется в качестве исходной основы, входящей в общую составную систему в качестве ее первичной подсистемы. Это называется *таксономическим* соотношением двух составляющих, которые не рядоположены друг другу, а иерархически связаны между собой в рамках общей системы, так что одна составляющая как бы надстроена над другой, включающей ее в себя и придающей ей новое значение, определяющее вместе с тем общий характер всей этой составной, двухплановой системы. Иначе говоря, В2 опирается на В1 (в случаях иудаизма и ислама), а модификация В4, о которой речь пойдет ниже, также может опираться на В1 (как например, в религиозно-философских построениях Н.Н.Бердяева).

Переходя теперь к характеристике смыслов следующей модификации веры в потусторонний мир, к рассмотрению В3-метаморфозы, отметим ее гуманистический пафос, позитивную оценку человека и окружающей его земной природы. Это метафизика благодатного земного мира, получившая выражение в ряде христианских направлений (в том числе в еретическом *пелагианстве*, согласно которому первородный грех не до конца извратил положительные качества человека и его природу не следует считать грешной). Еще апостол Павел призывал христиан следовать идеалу духовного совершенства, совле-

кая с себя «ветхого человека» и облекаясь в нового, богоподобного⁹. Осужденное церковью, пелагианство в смягченной форме получило значительное распространение и его даже отождествляют с католичеством. Во всяком случае, популярнейшим католический святой Франциск Ассизский не считал человеческое тело греховным и заботливо увещевал его: «Радуйся, брат тело, ибо отныне я охотно буду исполнять твои желания и поспешу помочь твоим горестям» [25, XXI]. В знаменитом гимне «Солнцу» Франциск прославлял Бога за благодатную природу тварного мира:

Хвала тебе за мать нашу землю,
Которой живы мы, которая нас кормит,
Она дает нам чудные плоды,
Дает цветы прекрасные... [цит. по: 11а, 94].

Природный мир во всем его многообразии представлялся Франциску одушевленным и заслуживающим слова спасения, что побуждало его обращаться с религиозной проповедью к зверям, рыбам и птицам.

Ощущение благодатности земного мира, характерное для метафизики ВЗ-метаморфы, было свойственно и религиозным настроениям русской интеллигенции. Можно привести свидетельство сына известного русского религиозного философа Вяч.Иванова, который последнее десятилетие своей жизни преподавал в Риме и после тридцатилетних колебаний принял католичество. «Мне кажется, — признался Иванов-младший, — я перенял от отца чувство, что все творение пронизано божественным лучом. Это отнюдь не пантеизм, а некий внутренний опыт открытости твари Логосу» [9, 4]. Идиллическую красоту и гармонию природы воспевал И.А.Бунин, видевший в этом зримую реализацию благодати божьей. При этом природа не только восхищает человека, но и примиряет его с тревожностями земного существования:

За все Тебя, Господь, благодарю!
Ты, после дня тревоги и печали,
Даруешь мне вечернюю зарю,
Простор полей и кротость синей дали¹⁰.

Переданное в этих строчках поэтическое настроение очень значимо для нашего анализа, поскольку свидетельствует о том, что внешне «уравновешенная» ВЗ-метаморфа тем не менее сохраняет в своей смысловой системе эсхатологический и сотериологический потенциал, который начинает проступать при осознании проблем человеческого существования на фоне благодатного спокойствия природы.

Это скрытое противоречие открыто выявляется и движется к своему разрешению в динамичной по своему смысловому содержанию метафизике В4-метаморфы. Ее пафосом является *синергия*, «сорботничество» человека с Богом в деле спасения всего сущего. Наиболее красноречиво эту идею, отождествленную им с собственным индивидуальным существованием, выразил германский мистик Ангел Силезский (1624—1677): «Я знаю, что без меня Бог не может прожить ни одного мгновения, превратись я в ничто, он, лишившись меня, испустит дух» [3, 334]. Это высказывание оказалось настолько созвучным религиозно-философским воззрениям Бердяева, что он использовал его в качестве эпиграфа к своей самой значительной книге «Смысл творчества» и впоследствии еще раз подчеркнул значение этой мысли: «Германская мистика глубоко сознала ту тайну, что не только человек не может жить без Бога, но и Бог не может жить без человека» [3, 166]¹¹.

Смысловые акценты и значения, придаваемые понятию *синергии*, могут быть весьма разными, что весьма показательно для воззрений представителей русской религиозной философии 19—20 вв. Сергей Булгаков акцентировал сотериологический смысл и значение *синергии*: «В религиозном процессе, который и составляет существо мировой истории, дело идет *о спасении от мира*, о взыскании Бога человеком..., а вместе и *о спасении мира*. Последнее же может быть совершено только Богом, своими силами человек не в состоянии освободиться от мира, ибо мир — он сам» [7, 277].

Бердяев относит взаимодействие Бога и человека к области свободного волеизъявления и творчества, придает им метафизический смысл и трансцендентную направленность. Он высказывает «необычайно дерзновенную мысль, что Бог нуждается в человеке, в ответе человека, в творчестве человека. Бог ждет от человека творческого акта как ответа человека на творческий акт Бога. О творчестве человека верно то же, что и о свободе человека. Свобода человека есть требование Бога от человека, обязанность человека по отношению к Богу» [3, 195]. При этом значение человека больше, чем просто средства для осуществления божественного плана спасения мира, важнее, чем роль помощника и соратника, или «сорботника» Бога. «Поистине, в центре мира стоит человек и судьба человека определяет судьбу мира, через него и для него... Вся историческая судьба и есть ничто иное, как судьба человека, судьба же человека есть не что иное, как судьба глубочайших внутренних отношений между человеком и Богом» [4, 42]. «Предельное дерзновение в том, что от человека зависит не только человеческая судьба, но и божественная судьба» [3, 193].

Такова, по Бердяеву, главная смысловая конструкция религиозности, принадлежащей к В4-метаморфе. Этот тип религиозности он считает присущим подлинному христианству, поскольку Христос мыслится им как реализация синергии полюсов сакральной оппозиции: «Вне его непостижима связь между миром и Богом, между множественным и единым, между мировой действительностью, действительностью человеческой и действительностью абсолютной» [4, 46]. Христос – не промежуточное звено между Богом и человеком, ему принадлежит роль медиатора системного свойства, двуплановой структуры и смысла. «Сын Божий и Сын Человеческий стоит в центре и небесной и земной истории. Он является внутренней духовной связью этих двух судеб» [там же].

Владимир Соловьев, осмысливая в «Чтениях о Богочеловечестве» всемирную историю религий и их типологизацию, большое внимание уделяет принципиальному различию крайних модификаций трансцендентной религиозности (В1 и В4-метаморф, по принятому нами их обозначению) и их соотношение между собой трактует как последовательную смену ступеней развития христианства в направлении освобождения его от искажений. Исторически существующее христианство Соловьев характеризует вполне в духе метафизики В1-метаморфы: «Человеческий элемент оказался в обществе христианском слишком слабым и недостаточным для свободного и разумного проведения божественного начала во внешнюю действительность, а вследствие этого и последняя (т.е. материальная действительность) пребывала вне божественного начала, и христианское сознание не было свободно от некоторого *дуализма* между Богом и миром» [21, 246]. В историософской перспективе Соловьев видит возможность реализации *синергии* божественного и человеческого в идеальном обществе, что соответствует смыслу В4-метаморфы в нашей типологии эволюции религиозного сознания. Он пишет: «Если истинное богочеловеческое общество, созданное по образцу и подобию самого Богочеловека, должно представлять свободное согласование божественного и человеческого начала, то оно очевидно обуславливается как действующею силою первого, так и содействующею силою второго» [там же].

Важно отметить, что идея *синергии*, составляющая специфику В4-метаморфы религиозной метафизики, не устраняет трансцендентности божественного начала, поскольку сближение с ним тварного начала (прежде всего человеческого) не означает их слияния, недопустимого для христианства (в отличие от даосских, буддийских и индуистских представлений, принадлежащих к религиозности совершенно другого типа – к Б-метаморфе)¹².

Метафизическая посылка *синергии* в более или менее явной форме встречается во всех монотеистических традициях и их разных направлениях. Так, немецкий католический богослов Карл Ранер в отличие от многих католических теологов стремился преодолеть противопоставление религиозного и светского, поэтому историю он трактует как «место», где возможно сближение, сочетание и единение человеческого и божественного. По его словам, «то, что христианство называет благодатью, есть не что иное, как самоотдача Бога человеку и приобщение человека к Нему как к абсолютному будущему в тот период, когда еще не завершена история приближения и принятия абсолютного будущего» [22, 181], т.е. Бога¹³. Он «из милости приобщил человека к себе и динамикой этого приобщения дал последний смысл и движущую силу истории мира и человечества» [22, 182].

В протестантизме метафизика В4-метаморфы послужила основанием *социального евангелизма*, видный его представитель американский теолог Уолтер Раушенбуш и его единомышленники выдвинули новые интерпретации ряда догматов протестантской теологии, в частности концепции Бога и характера его отношений с человеком. Они провозгласили необходимость реформы общества и достижение главной цели – построения Царства Небесного на земле усилиями всего человечества, действующего в соответствии с волей Бога. Раушенбуш отходил от протестантской ортодоксии в понимании существа первородного греха и греховности современного человека, трактуя ее в качестве «отклоняющегося» поведения, был убежден, что люди способны своими силами преодолеть социальное зло. «Тем самым, – заключает исследователь истории баптизма Л.Н.Митрохин, – он сближает человека и Бога, рассматривая первого как младшего партнера Создателя в осуществлении христианских идеалов. В книге «Теология для социального евангелия» (1917) он (Раушенбуш) писал: «Каждая человеческая жизнь устроена так, что может или участвовать с Богом в создании Царства Божьего, или сдерживать и замедлять этот прогресс. Царство это является для каждого из нас высшей задачей и высшим даром Бога. Приняв его как задачу, мы переживаем его как дар» [15, 288].

Этот проект вызвал резкую критику со стороны *неоортодоксии* в лице американского философа и теолога Рейнхольда Нибура, категорически отвергнувшего возможность «соучастия» человека с Богом в построении высоконравственного общества. Исходя из метафизических предпосылок В1-метаморфы, Нибур придерживался концепции трансцендентного Бога, который, хотя и вовлечен в ход истории, но не тождественен с ним, писал об исторической неосуществимости Царства Божьего, стоящего вне истории как ее трансцендентная пред-

посылка и провиденциальная цель. Вместе с тем он еще раз подтвердил основную идею В1-метаморфы о греховности человека, имеющей всеобщий, онтологический характер и выражающей неотъемлемую «тварную» природу людей.

Во второй половине 20 в. традиции и пафос «социального евангелизма» наследует выдающийся борец за гражданские права негров в США баптистский теолог и проповедник Мартин Лютер Кинг, вдохновленный идеей Раушенбуша о том, что подлинный христианин должен заботиться не только о личном спасении, но и о преодолении социального зла [см.: 15, 319]. Значение Кинга как религиозного идеолога негритянского движения протеста состояло в том, что он акцентировал значение социально-политической активности, разработал доктрину прямых ненасильственных действий и добился ее успешной реализации на практике. При этом он исходил из принципа *синергии*, типичных воззрений В4-метаморфы, когда провозглашал свое кредо: «Ни Бог, ни человек отдельно не приносят миру спасение. Именно они, человек и Бог, обещивают спасение путем чудесного единства цели, посредством неиссякаемой любви как свободного дара со стороны Бога и посредством совершенного повиновения и принятия ее со стороны человека» [цит. по: 15, 326]. Он часто повторял, варьируя формулировки, эту основополагающую для его воззрений и деятельности идею: «Мнение о том, что Бог сделает для человека все, столь же несостоятельно, как и мнение, что человек может все сделать для себя сам. И то и другое объясняется маловерием. Мы должны понять: ожидать, что Бог сделает все, в то время как мы сами не будем делать ничего, — не вера, а суеверие» [22, 199]. И далее: «Если человек гибнет за идеалы движения, цель которого спасти душу страны, то это и есть настоящая искупительная смерть» [22, 200]. Последние слова чрезвычайно значимы по своему смыслу, поскольку соизмеряют человеческий подвиг с божественной миссией Христа-искупителя. Вместе с тем он писал об исторической неосуществимости Царства Божьего, стоящего вне истории как ее трансцендентная предпосылка и провиденциальная цель. Он еще раз подтвердил основную идею В1-метаморфы о греховности человека, имеющей всеобщий, онтологический характер и выражающей неотъемлемую «тварную» природу людей.

Эти примеры весьма убедительны для понимания того, что метаморфы и их модификации — эти, казалось бы, абстрактные и схематические метафизические модели, — имеют вполне определенное социокультурное значение и выражают подчас острое противоборство не только мировоззренческих ориентаций, но и непосредственно политических устремлений.

Вместе с тем возникает правомерный вопрос о том, насколько полно и точно рассмотренный генетический ряд религиозных метаморф и их модификаций отражает историческую реальность? Приведенные многочисленными свидетельствами тех или иных религиозно-мировоззренческих позиций доказывают научную достоверность предложенной морфогенетической схемы, что позволяет видеть в ней уже не гипотетическое предположение, а контуры обоснованной эмпирическим материалом теории. Тем не менее это теоретико-аналитическое построение дает лишь первое приближение к системному пониманию значительно более многообразных метафизически-смысловых различий, наблюдаемых в области религиозных воззрений человечества, прослеживаемых во всемирной истории. Поэтому целесообразно предложить здесь более детализированную гипотетическую картину всемирного метаморфоза религий, исходя из рассмотренной выше основополагающей теории.

Принципиальной особенностью новой, более детализированной схемы генезиса метаморф является ее *периодический* характер, проявляющийся в том, что метаморфы разделяются на основные, отличающиеся наибольшей определенностью, и дополнительные. Последние занимают промежуточное положение между метаморфами первого типа и обладают некоторым сходством с ними (определенными общими признаками), благодаря чему их можно рассматривать в качестве переходных звеньев между ближайшими к ним основными метаморфами. Так например, «религии пути» (сакрального совершенствования — даосизм, буддизм) сходны как с язычеством, так и с трансцендентными религиями (христианство, ислам), что указывает на то, что Б-метаморфа является промежуточной, переходной между основными А-метаморфой (язычество) и В-метаморфой (вера в тутстороннего Бога).

Периодическая система религиозных метаморф

Здесь в общей последовательности основные метаморфы чередуются с промежуточными метаморфами, обозначенными курсивом, и отмечены их конкретные исторические реалии. Поскольку в периодическую систему введены дополнительные метаморфы и общее их число возросло, то во избежание путаницы с описанной выше последовательностью метаморф всем им дано цифровое обозначение вместо буквенного.

М-I — язычество.

М-II — «религии пути», сакрального совершенствования (даосизм, буддизм, гностицизм).

М-III – трансцендентные религии.

М-IV – религия Толстого, «безрелигиозное христианство» Бонхёффера.

М-V – «небесный» милленаризм и хилиазм.

М-VI – Иоахим Флорский, теософия, идеи о Третьем Завете.

М-VII – космизм (концепции сакральной космической эволюции).

М-VIII – богостроительство Луначарского (псевдорелигиозная трактовка революции).

М-IX – мессианское осмысление народниками исторической роли интеллигенции, мессианизм пролетариата в коммунистической идеологии.

М-X – «общественная» религия Конта, Робеспьера, Дж.Дьюи.

М-XI – «секулярные религии»: либерализм, расизм, коммунизм, вождизм.

Другая особенность новой схемы генезиса метаморф состоит в том, что она не линейна, а имеет матричную (табличную) форму, что позволяет отразить сходство метаморф, непосредственно не соседствующих друг с другом (при расположении их в линейной последовательности). Это кросс-соседское сходство удаленных друг от друга метаморф яснее всего обнаруживается между исходной языческой метаморфой и завершающей генетический ряд религий метаморфой «светских религий», называемых еще «псевдорелигиями».

Более полное представление о системе метаморф религии дает ее изображение в виде таблицы, в которой чередуются ряды основных метаморф и ряды дополнительных метаморф (обозначенных курсивом).

М-I		М-III	
	<i>М-II</i>		<i>М-IV</i>
М-V		М-VII	
	<i>М-VI</i>		<i>М-VIII</i>
М-IX		М-XI	
	<i>М-X</i>		

Важной особенностью намеченной здесь табличной схемы генезиса метаморф является прослеживаемые в ней переходы (в форме реализовавшихся в истории пролонгаций) к системам секулярных воззрений. Такие секулярные пролонгации свойственны всем трем горизонтальным рядам таблицы, которые заканчиваются метаморфой IV («безрелигиозное христианство»), метаморфой VIII (псевдорелигиозная трактовка революции) и метаморфой XI («секулярные религии»).

Нетрудно заметить, что матричная схема генезиса метаморф обнаруживает внешнее сходство с периодической системой химических элементов Д.И.Менделеева, что имеет несомненно эвристическое значение, поскольку может подсказать направления поиска внутрисистемных связей в общей совокупности религиозных метаморф.

Литература

1. *Авва Дорофей*. Поучения, послания, вопросы, ответы. М., 1991 (Репринт 1895).
2. *Бердяев Н.А.* Мутные лики. Типы религиозной мысли в России. М., 2004.
3. *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1990.
4. *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М., 1990.
5. *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность // Вопросы философии. 1989. № 11.
6. *Бубер М.* Об историческом месте хасидизма // Хасидские предания. М., 1998.
7. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М., 1994.
8. Вопросы научного атеизма. Вып. 30. М., 1982.
9. Вячеслав Иванов и Рим. Беседа протоиер. И.Свиридова с Дмитрием Вячеславовичем Ивановым // Церковно-общественный вестник. 1997. № 17, июнь 5. Спец. приложение к «Русской мысли» № 4177.
10. *Державин Г.Р.* Ода «Бог».
11. *Иванов Вяч.И.* Родное и вселенское. М., 1994.
12. *Льюис К.С.* Страдание. М., 1991.
13. *Мартин Уолтер.* Царство культов. СПб., 1992.
14. Мистика. Религия. Наука. Антология классического религиоведения. М., 1998.
15. *Митрохин Л.Н.* Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). СПб., 1997.
16. Мифологический словарь. М., 1990.
17. Неоязычество на просторах Евразии. М., 2001.
18. *Потанов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.
19. *Робинсон Дж.* Быть честным перед Богом. М., 1993.
20. *Розанов В.В.* О типах религиозной мысли в России // *Бердяев Н.А.* Мутные мысли. М., 2004.
21. *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве. М., 2004.
22. Социально-политическое измерение христианства. М., 1994.
- 22а. *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 20 т. Т. 12. М., 1964.
23. См.: *Трофимова М.К.* Апокрифы древних христиан. М., 1989.
24. *Фреге Г.* Избранные работы. М., 1997.
25. Цветочки святого Франциска Ассизского. М., 1990.
26. *Шлейермахер Ф.Д.* Речь о религии к образованным людям ее презирующим. СПб., 1994. Цит. по: Мистика. Религия. Наука. М., 1998.
27. См.: *Шохин В.К.* Брахминистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994.

Примечания

- ¹ В.В. Розанов очень метко заметил по поводу идейных размежеваний в современном ему православии: «Огород, пожалуй, и один, да овощи на нем выросли совсем разные... Московское славянофильство и... религиозно-философские собрания резко разошлись, – потекли в совершенно разные стороны, хотя, пожалуй, исток, хотя бы внешним образом, у них и был один» [20, 357–8].
- ² Эта вера питала идейные искания А.Блока, о которых А.И.Клибанов писал: «Блок... был убежден, что образ Христа как Сына Человеческого, печальника и заступника «труждающихся и обремененных», Спасителя рода человеческого был наиболее близок чувствованиям, представлениям, чаяниям народных масс» [8, 241–2].
- ³ Характерны слова апостола Павла о язычниках, где их воззрения характеризуются как принадлежащие к метаморфозе «А»: «Они, познав Бога, не прославили Его как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих... И славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и присмыкающимся... Они заменили истину Божию ложью и поклонялись и служили твари вместо Творца» (Римл. 1, 21–5).
- ⁴ Аналогичную мысль находим у его последователя Джона Робинсона, который высказался об Иисусе библейских текстов так: «Он являет Себя как милосердный ближний прежде, чем в Нем распознают Владыку и Господа. В этом, как и в других отношениях, наш сегодняшний ход мысли, я убежден, должен начинаться «снизу» и скорее восходить от имманентности к трансценденности, от отношений к откровению, от Сына Человеческого к Сыну Божию, нежели наоборот... Но при всем этом мы должны увидеть Его как воплощение «запредельного» – среди нас... Может быть, поэтому глубочайшие христологические утверждения сегодня можно распознать скрытыми в литературе и искусстве, в психологии или драматургии, которые сделались эквивалентами апокалиптики для нашего века» [19, 117].
- ⁵ «Небо почиталось как могучее божество, распоряжающееся судьбами древних тюрков, их государства и правителей. Оно то возвышало отдельных каганов, даруя им победы, то свергало их, карая поражениями от врагов. Самой власти каганов откровенно приписывалось божественное происхождение. Более конкретно небо представлялось как сфера обитания умерших людей, например каганов. Древние тюрки продолжительность жизни отдельного человека приписывали определению Неба. В качестве жертвы божеству Неба приносили множество овец и лошадей» [18, 262].
- ⁶ Бердяев полагал, что «мир, общество, цивилизация основаны на неправде и зле» [3, 102], что «все попытки разрешения всех исторических задач во все периоды должны быть признаны сплошной неудачей. В исторической судьбе человека, в сущности, все не удалось, и есть основание думать, что никогда и не будет удаваться» [4, 154]. Он отрицал учение о прогрессе, не видел «в грядущем постоянного нарастания положительного добра, положительного света, положительного совершенства и блаженства» [4, 159]. Считал, что мы живем в «дурном времени», а «мир сей» является «ограниченным планом бытия» [там же], что «в гуманистический прогресс больше верить нельзя» [4, 153], поскольку обнаружили несостоятельность, внутренний крах и трагедия гуманизма [4, 144].

⁷ Как учит Авва Дорофей, истинные добродетели — это качества или свойства души, приобретенные ею в результате борьбы с грехом, а именно: послушание, воздержание, сострадание, отсечение своей воли, кротость, терпение, мужество, скрепляемые, разумеется, смирением, без коего добродетель таковою не является [1, 169–170].

⁸ «Мусульманский Бог недостижимо далек от грешного человека... Бог ислама — это Бог осуждающий, а не милосердный, Бог возмездия, а не Бог любви. Желание любого мусульманина — подчиниться, соблюдая все заповеди, чтобы не навлечь на себя гнев Аллаха... В исламе отсутствует понимание Бога как любящего и сострадательного Отца» [13, 300]. Здесь перед нами таксономическая связь модификаций В1 и В2, первая является исходной по своему смыслу, вторая — определяющей по своему значению.

⁹ «А теперь вы отложите все: гнев, ярость, злобу, злоречье, сквернословие уст ваших; не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его.

Итак, облакайтесь, как избранные Божии, святые и возлюбленные, в милосердие, благодать, смиренномудрие, кротость, долготерпение, снисходя друг другу и прощая взаимно, если кто на кого имеет жалобу: как Христос простил вас, так и вы. Более же всего облекитесь в любовь, которая есть совокупность совершенства. И да владычествует в сердцах ваших мир Божий, к которому вы и призваны...» (Колос. 3, 7–15).

¹⁰ В другом стихотворении мотив примирения и благодарности звучит еще проникновеннее:

Срок настанет — Господь сына блудного спросит:

И забуду я все — вспомню только вот эти

Полевые пути меж колосьев и трав —

И от сладостных слез не успею ответить,

К милосердным коленям припав.

¹¹ Не менее яркий представитель русской религиозной философии Вячеслав Иванов откликнулся на книгу Н.А. Бердяева «Смысл творчества, опыт оправдания человека» критической статьей «Старая или новая вера?». Он упрекает Бердяева за «футуристический пафос уничтожения расстояний» божественного и человеческого, составляющего, как мы выясняем, специфику В4-метаморфы, но при этом искажает его точку зрения, приписывая ему отказ от категории трансцендентного: «Атрофия душевных органов благоговения могущественно способствует если не преодолению, то отмене трансцендентизма. Правда, вместе с тем и отмене культуры, которая есть также система благоговений; но грядущая творческая эпоха внекультурна» [11, 356]. Однако надо учесть, что речь идет о сближении Бога и человеческого мира, что вовсе не отменяет трансцендентизма, а лишь изменяет его модификацию.

Иванов отстаивает трансцендентизм в противоположность мистическому имманентизму: «Как ни перемещай мысленно наличную в человечестве благодать Духа, как ни переливай ее из древлеотеческих, будто бы исключительно трансцендентных форм в имманентные старых германских мистиков, — ее тем не приумножишь, чуда не совершишь и не ускоришь пришествие Утешителя... И ускорить это пришествие, или, что то же, духовный возраст человечества, может только благодатное творчество нового лика человеческого и новой человеческой

природы...» [11, 358]. Очевидно, что Иванов не приемлет представления о сотериологическом значении человека, приписывая его одному Богу, поскольку сам придерживается иной метафизической позиции, святоотческой, моделью которой является ВЗ-метаморфа.

¹² «Бог, будучи сам по себе трансцендентным (пребывающим за пределами мира), вместе с тем по отношению к миру является как действующая творческая сила...» — пишет В.С.Соловьев [21, 225]. И далее: «Воплощается в Иисусе не трансцендентный Бог, не абсолютная в себе замкнутая полнота бытия (что было бы невозможно), а воплощается Бог-Слово, т.е. проявляющееся во вне, действующее на периферии бытия начало... — это явление Бога во плоти человеческой есть лишь более полная, совершенная теофания...» [21, 226].

¹³ «Абсолютное будущее, — пишет Карл Ранер, — это только другое имя для того, что, собственно, понимается под «Богом» [22, 180].