

## Религиозная антропология

Тема: Предмет религиозной антропологии и его роль в системе гуманитарных наук.

Вопросы:

1. Предмет религиозной антропологии.
2. Основные подходы к определению термина «Религиозная антропология».
3. Религиозная антропология в системе современных наук.

### **1. Предмет религиозной антропологии.**

Антропология (от греч. *anthropos* человек, и *logos* – понятие, учение). Антропология как отдельная дисциплина не существует, т.к. это наименование слишком общее, в силу множественности аспектов понимания человека. Религиозная антропология – светская гуманитарная дисциплина, характерна описательность, основное внимание уделяется сбору фактов, описанию различных религиозных обрядов, обычаев, представлений характерных для народов и племен. Здесь она смыкается с этнографией, этнологией, культурной антропологией и другими гуманитарными науками т.к. они занимаются исследованиями человека. Основное на что обращает внимание религиозная антропология. – как можно более точное, конкретное описание обычаев, обрядов. В современном научном сообществе преобладает мнение что религия – часть (форма) культуры. Круг современных антропологических дисциплин включает социальная антропология – внимание на организацию человеческих сообществ, общение людей. Антропология обычно входит как раздел в философские системы, каждая серьезно разработанная философская система включает в себя раздел антропологии – удельное внимание пониманию человека, его деятельности, познанию (гносеология). В 20-м в. антропология привлекла особое внимание научных, философских кругов – «антропологический поворот», который предполагает особое внимание к пониманию человека, деятельности, мышлению человека. Антропологический поворот основан на том, что какую бы область науки не взяли сталкиваемся с обусловленностью теории личностью человека который ее разрабатывает. Методология светской антропологии, характерен индуктивный подход – опора на факты, выявления соотношения, обобщения, закономерности, и построение теории. Предмет изучения религиозной антропологии – человек, его вера, реализация религиозных воззрений в быту, культуре. Религиозная антропология — преимущественно в англоязычных странах, в последние десятилетия — во Франции и других странах континентальной Европы — наука о религии как о части культуры во всех формах ее проявления и на всех исторических этапах её развития. Активизация

развития антропологических идей в Европе 16-18 вв. была обусловлена резким увеличением объема этнографической информации в результате Великих географических открытий. Значительную популярность в это время приобрела концепция "счастливого дикаря", развитая в трудах П. Мортира, М. Монтеня, Руссо и Дидро. На формирование А. 19 века большое влияние оказали идеи исторического прогресса, сформулированные А. Фергюсоном, Кондорсе и Тюрго. Значительным было и влияние немецкой классической философии, в первую очередь, работ Гердера, а также так называемой "мифологической школы" — компаративистского направления в европейской фольклористике и этнографии конца 18-начала 19 вв. Исторически первым чисто антропологическим направлением стал сформировавшийся во второй половине 19 в. в Великобритании и США эволюционизм. Его наиболее известные представители Тайлор и Морган полагали, что все народы и отдельные институты культуры (религия и т.д.) проходят определенные эволюционные стадии развития. Именно этим объяснялось культурное разнообразие человечества. В отличие от эволюционистов представители так называемого диффузионизма объясняли культурную дифференциацию явлениями межкультурных контактов. Германо-Австрийская школа диффузионизма Ф. Гребнер и В. Шмидт утверждали, что все значимые элементы культуры были изобретены однажды в пределах нескольких "культурных кругов" и потом распространились (диффузировали) между другими народами. Англ. школа диффузионизма У. Смит и Э. Пери полагали, центром происхождения важных элементов цивилизации - древний Египет. В начале 20 в. с критикой эволюционизма и диффузионизма британские функционалисты Малиновский и Радклиф-Браун (Боас) - сторонники кропотливого собир. эмпирического материала, базы для создания антропологических теорий. Малиновский - культура является целостным явлением, каждый элемент которой выполняет определенную функцию по удовлетворению базовых или производных потребностей человека в обществе. В тоже время Радклиф-Браун акцентировал внимание, что отдельные элементы культуры поддерживают социальные структуры общества, как глобальная сеть социальных отношений. В 1920-х во Франции сложилась школа учеников Э. Дюркгейма, известного своим интересом к проблемам этнологии. Лидер Мосс — автор оригинальных исследований по традиционным формам обмена, этнической психологии. К школе Дюркгейма был близок Леви-Брюль, разработавший концепцию о принципиальном отличии первобытного мышления от современного на уровне коллективных представлений. С именами Мосса и Леви-Брюля связано создание института этнологии в Парижском университете в 1926. В послевоенный период во Франции ведущим направлением в А. становится структурализм, лидер - Леви-Стросс. Опираясь на приемы лингвистики и

когнитивной психологии, Леви-Стросс пришел к выводу о существовании ментальных структур, определяющих культурное и социальное поведение. Концепция Леви-Стросса: положение о бинарных оппозициях как о базовой модели, позволяющей людям классифицировать элементы культуры и вырабатывать свое отношение к ним. В британской послевоенной А. ведущее место занимали продолжатели линии Радклифа-Брауна Эванс-Притчард и Глакман. Последний приобрел известность благодаря исследованию феномена конфликта как составного элемента структуры общества. Для американской послевоенной А. характерным стала реабилитация эволюционизма, что стало заслугой Л. Уайта, автора оригинальной концепции о зависимости прогресса человечества от объема потребляемой энергии (получившей название "закон Уайта"). Другим представителем неэволюционизма стал Д. Стюарт, предложивший концепцию полилинейной эволюции, учитывавшей специфику развития каждой культуры. Особый интерес Стюарта к проблемам взаимодействия культуры и окружающей среды позволяет считать его основоположником экологической А. Особое место в современной американской А. занимает личность К. Герца, известного своим подходом к изучению традиционной культуры (например, петушиных боев у балийцев) как интерпретации текста. Развитие культурной А. (этнографии) в России и, позже, СССР было отмечено значительным своеобразием. В последней трети 19-начале 20 вв. большинство этнографов-практиков — Н. Миклухо-Маклай, В. Богораз, Л. Штеренберг, М. Довнар-Запольский занимались интерпретацией идей эволюционизма. Наибольший интерес в теоретическом плане представляли работы М. Ковалевского, посвященные общине и общинному землевладению как универсальным стадийным формам развития социальных отношений. В послереволюционный период канонизация раннего эволюционизма в его марксистской (точнее, энгельсовской трактовке) на долгие годы застопорила развитие теоретической мысли. Этому же содействовала изоляция и, часто, агрессивное отношение к новым тенденциям в "буржуазной" этнологии. На рубеже 60-70-х сформировалось несколько оригинальных концепций в области теории этноса. Их создатели в разной степени отталкивались от концепции, разработанной в 1920-х русским ученым-эмигрантом А. Широкогоровым. Наибольшую известность приобрели работы Ю. Бромлея, попытавшегося соединить концепцию этноса с марксистским учением об общественно-экономических формациях и построить на этой основе модель эволюции этно-социальных общностей. В меньшей степени замеченной оказалась идея А. Арутюнова и Н. Чебоксарова о передаче информации как о механизме существования этносоциальных и биологических групп человечества. Наибольшей оригинальностью отличались, приобретшие впоследствии широкую известность концепции Гумилева, открыто порвавшего с марксистской традицией и

рассматривавшего этносы как биосоциальные феномены, развивающиеся согласно своим уникальным законам.

## **2. Основные подходы к определению термина «Религиозная антропология».**

Около ста лет не утихают дискуссии относительно определения понятия антропологии, равно по разграничению предмета богословской, философской и религиозно-философской антропологии. Одни теологи отстаивают внутреннее единство религиозно-философского и богословского учения о человеке, другие – противопоставляют предмет и содержание богословской антропологии философии, в том числе и выступающей с религиозных позиций.

Не теряет остроты полемика по этому вопросу, равно как и интерес теологов к антропологии в начале XXI века. Западные исследователи признают, что антропологическая постановка вопроса овладевала философской мыслью по мере того, как «утрачивали свою убедительность последние всеобъемлющие философские системы». Связывая этот процесс с разрушением традиционного определения сущности человека как *animal rationale*. Известный религиовед Блеекер рассуждает в этой связи: «если в первой мировой войне человек потерял веру в Бога, то во второй он утратил также веру в человека. Если ранее философы полагали, что знают человека, а Бог рассматривался ими как «великий неизвестный», то теперь и человек неожиданно приобрел непостижимые черты».

В настоящее время фиксируемая проблема объединяет усилия целого ряда наук, которые можно представить в виде отдельных научных дисциплин или же в виде системы наук о человеке. Исследователи предлагают различную систематизацию наук о человеке. Ключевым тезисом в конституировании понятия «антропология» выступает осознание сложности такого феномена, как человек. Вариативность и разноплановость в исследованиях объясняется с учетом сложной целостности его сущности. Этим обусловлено и наличие разных исследовательских парадигм, отсюда и выбор определенной доминанты при изучении человека: будь то его индивидуальное бытие, либо бессознательное в структуре человека, либо человек, понятый с позиции творца социальности и т.д. Акцент на бытие отдельного, конкретного индивида в определенной ситуации – исторической, культурной, социальной, политической и т.д. – также характеризует особый срез антропологического знания и объясняет в известной мере формирование различных «антропологий».

Главный вопрос философской антропологии, в котором по замечанию И.Канта сходятся основные философские проблемы, именно «Что такое человек?». От ответов на него зависят и определенная модель видения исторического процесса, и характер многообразных видов антропологий.

Ссылаясь на И.Канта, основоположник философской антропологии XIX века М.Шелер писал: «*Всякое предметное бытие как внутреннего, так и внешнего мира следует сначала соотнести с человеком. Все формы бытия зависят от бытия человека. Весь предметный мир и способы его бытия не есть «бытие в себе», но есть встречный набросок, срез этого бытия в себе, соразмерный общей духовной и телесной организации человека*». Это сущностное строение человека и исследует философская антропология, задача которой «показать, как из основной структуры человеческого бытия вытекают *все* специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи праведного и неправедного, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность».

И еще одно предварительное замечание по поводу исходных позиций, обозначенных классиком философской антропологии М. Шелером. Речь идет о выделении пяти основных типов самопонимания человека, идеальных типах, выделившихся в ходе исторического осмысления человеком самого себя в мире. Это 1) иудео-христианская идея о сотворении человека Богом; 2) идея человека как «*homo sapiens*»; 3) натуралистические идеи, кратко обозначаемые формулой «*homo faber*». Четвертая идея звучит резким диссонансом по отношению к вариациям западноевропейской философии. Она декларирует статус человека как дезертира жизни. Жизни вообще, ее основных ценностей, ее законов, ее священного космического смысла. Человек – тупик жизни вообще, человек как таковой есть болезнь как следствие его биологической слабости и бессилия, это заболевшее своим духом животное. И еще одна идея человека как ценностной вершины бытия - идея сверхчеловека. Эти исходные классические методологические установки в той или иной мере нашли отражение в различных парадигмах.

Основатели «философской антропологии» М. Шелер, Х. Плеснер, А. Гелен, равно как и другие родоначальники «антропологических» направлений мысли (философии жизни, экзистенциализма), встали на позиции откровенного иррационализма, заявили о принципиальной непознаваемости и «проблематичности» человека, поиск извечной природы человека, определен в его «жизненном мире», неподвластном разуму и целенаправленному воздействию. Антропологические течения в философии XX века, зародившиеся перед первой мировой войной, прогнозировали с этих иррационалистических позиций широкую переоценку философской проблематики, выдвигая на передний план антропологию и оценивая все прочие философские вопросы под углом зрения этой проблемы. Основатели этого направления провозгласили антропологию базовой философской дисциплиной. В связи с этим термины «религиозная антропология», «богословская антропология» и «религиозно-философская антропология» начинают неоднозначно

употребляться в научной литературе. Ряд исследователей заявили о неправомерности включения в «антропологию» любого философского учения о человеке.

Соответственно понятие «религиозная антропология» отнесено к религиозному ответвлению философского течения. Но большинство мыслителей не поддерживают такого различия и рассматривают в качестве «религиозной антропологии» всякое религиозное учение о человеке. Эта последняя точка зрения представляется более оправданной по смыслу понятия «антропология» и по сложившемуся в литературе наиболее распространенному его применению. Однако нельзя игнорировать и специфику религиозно-философской антропологии как самостоятельного течения, которое в решении всех философских проблем встает на позиции так называемого «антропологического принципа». Религиозная антропология представляет собой аспект религиозного мировоззрения. Это религиозный взгляд на человека, исходящий из признания сверхъестественного начала и его особых взаимоотношений с человеком, выраженный в теоретической форме в виде учения о человеке. Следовательно, религиозная антропология является составной частью теоретического религиозного сознания, богословия. В этом смысле понятия «религиозная антропология» и «богословская антропология» совпадают по своему содержанию.

Религиозная антропология оценивает человека в его религиозном пребывании. Исследователи при этом изучают объективные и субъективные причины религиозности человека, пытаются найти материальные (биологические, физиологические) факторы, которые с необходимостью погружают человека в сферу веры в сверхъестественные существа, в религиозный культ, сознательно и подсознательно проявляются в его религиозных чувствах. Начало таким исследованиям, по сложившемуся мнению, положено тем же М. Шелером, а также Х.Плесснером, в определенной мере, Г.Геленом.

Однозначный ответ на этот вопрос пока не сформирован, хотя активно дискутируется в научной среде. По существу, речь идет о ситуации в области религиозной философии, имеющей более чем двухтысячелетнюю историю несостоявшейся надежды великих мыслителей на создание универсальной и единой философской системы.

К.И. Никонов исходит из собственного понимания религиозной антропологии как особого гуманитарного учения о человеке, содержащееся в различных религиях. При этом фиксирует внимание на употребление понятия "религиозная антропология" в различных значениях, «которые хотя и близки по смыслу, все же заключают в себе свой круг подходов и проблем».

Религиозная антропология – это самостоятельная отрасль философско- религиозного знания, ибо и человек – предельно

захватывающий и загадочный предмет философского умозрения. В этом значении религиозная антропология противостоит традиционным сферам философского знания – логике, теории познания, эстетике, этике, теории философии.

Религиозная антропология – не только область философско-религиозного знания, определенное направление, но и конкретный метод мышления, принципиально не подпадающий под разряд ни формальной ни диалектической логики.

Объект религиозной антропологии – человек – никак не ухватывается в его целостности. В результате религиозная антропология представляет собой одно из направлений современного религиозного модернизма, в рамках которого религиозные мыслители ставят вопросы о сущности человека как двойственного по своей природе существа; рассматривают проблемы бытия человека в современном мире, трагические процессы роста бездуховности, исходя из основополагающих принципов христианского вероучения.

### **3. Религиозная антропология в системе современных наук.**

В 20-м в. антропология привлекла особое внимание научных, философских кругов – «антропологический поворот», который предполагает особое внимание к пониманию человек, деятельность, мышление человек. Антропологический поворот основан на том, что какую бы область науки не взяли сталкиваемся с обусловленностью теории личностью человека который ее разрабатывает. 1.Естественнонаучная и медицинская антропология определяет место человека в царстве живых существ и изучает его телесную организацию, которой он отличается от последних. К ней относятся анатомия, физиология, учение о расах и т. п. 2. Философская антропология представляет собой не столько отдельную философскую дисциплину (в том виде, в каком она была первоначально обоснована О. Касманом), сколько опирающуюся на труды Макса *Шелера* философскую концепцию, которая охватывает реальное человеческое существование во всей его полноте, определяет место и отношение человека к окружающему миру. Начиная с Шеллинга и Кьёркегора, совершается поворот европейского мышления в сторону индивидуальной и исторической конкретизации человеческого существования и понятия жизни (см. *Философия жизни*). Через Ницше и Шелера развитие шло дальше к экзистенциализму, в котором философская антропология нашла свое временное завершение. Значительный вклад в философскую антропологию был внесен психологией и благодаря попыткам уточнить понятие личности. Необходимость решения вопросов, выдвигаемых философской антропологией, в связи с учетом развития др. наук привела к возникновению целого ряда областей антропологии: социологической,

педагогической, теологической и др. 3. Культурная антропология, реже – социальная или социально-культурная А. – преимущественно в англоязычных странах, в 20-м в. – во Франции и других странах континентальной Европы – наука о культуре во всех формах ее проявления и на всех исторических этапах ее развития. При этом культура понимается в предельно широком смысле как совокупность материальных объектов, идей, ценностей, представлений и моделей поведения. Для современной культурной А. характерны понимание культуры как формы биосоциальной адаптации, а также – этический и методологический принцип культурного релятивизма, постулирующий универсальную ценность каждой культуры вне зависимости от стадийного уровня ее развития. В качестве субдисциплин, отражающих уровень генерализации знаний, выделяют этнографию – описание культуры конкретного современного народа и этнологию – сравнительный анализ культур. Сама же культурная А. выступает как обобщенное знание об основных институтах человеческой культуры, представленных в универсальной интерэтнической форме. В качестве субдисциплин, отражающих уровень генерализации знаний, выделяют этнографию – описание культуры конкретного современного народа и этнологию – сравнительный анализ культур. Сама же культурная А. выступает как обобщенное знание об основных институтах человеческой культуры, представленных в универсальной интерэтнической форме. Кроме этого существует большое количество сфер специализации, в том числе: экологическая, экономическая, политическая, урбанистическая, аграрная, медицинская А., А. труда, А. образования и т.д.

**Тема: Представления о человеке в магико-мифологическом миропонимании.**

Вопросы:

1. Представления о человеке в доисторическую эпоху.
2. Специфика и сущность магических представлений.
3. Представление о душе в магико-мифологическом восприятии.

**1. Представления о человеке в доисторическую эпоху.**

Если о доисторической эпохе вообще наши сведения довольно ограничены и отрывочны, то о самом человеке того времени известно еще меньше. Питекантроп оказался древним, отличающимся от современного многими анатомическими особенностями, но человеком. Но то, что древнее существо, имеющее с нами по крайней мере семейственное единство, задумывалось о вопросах, выходящих за пределы пропитания и продолжения рода – это теперь почти общепризнанный факт. Другое дело, когда начало задумываться оно об этом, и каков был ход мыслей людей,



живших десятки и сотни тысяч лет назад, имевших иную анатомию и меньший объем иначе устроенного мозга. «Но никто еще не смог с определенностью сказать, – точно указывает швейцарский палеоантрополог Карл Нарт, – какие размеры и состав мозга необходимы для развития религиозных представлений»[1].

Принципиальное изменение в сравнении со всем живым отношения человека к окружающему его миру имело одно важнейшее следствие. Обтесать даже простейшее рубило или сложить из веток шалаш, сохранить и возжечь огонь в пещере совершенно невозможно бессознательно. Чтобы подчинять природу себе сознание, причем сознание логическое, совершенно необходимо. Поэтому древнейший человек был не только прямоходящим и умелым (*Homo erectus*, *Homo habilis*), он был, подобно нам, и человеком разумным, человеческий разум привел гоминида к созданию орудий и возможностей труда. Произошло это, как полагают ныне палеоантропологи, около 2,5 миллионов лет назад. Заметим, что прямохождение имеет четырехмиллионную «историю». Следует иметь в виду, что грубость и примитивность первых орудий человека вовсе не свидетельствует о грубости и примитивности его разумности. На протяжении всего существования человечества видим постоянное совершенствование средств подчинения внешнего мира человеку. Однако эта линия поступательного совершенствования не параллельна духовному развитию человека. Верхнепалеолитическая живопись Альтамыры или Ляско отнюдь не уступает лучшим произведениям современного анимализма, роспись халафской неолитической керамики – вазописи любой последующей эпохи. Статуи резца Праксителя и Фидия, философия Платона и Аристотеля, религиозные умозрения упанишад, поэтика псалмов Давида или Песни песней – являют собой предельное совершенство человеческого духа, не превзойденное и по сей день, несмотря на все совершенство нашей современной цивилизации в сфере отношений человека с внешним миром. И поскольку область культурного, то есть сфера проявлений человеческого духа, не развивается, а пребывает, время от времени, то здесь, то там, достигая исчерпывающего самовыражения в красоте и гармонии, постольку и сам дух человеческий есть нечто постоянное, не эволюционирующее вместе с внешней, относящейся к связям человека с окружающим его миром, цивилизацией. Именно поэтому разумность культуры можно выводить из уровня цивилизационного развития общества не в большей степени, чем духовную красоту человека из его способности собрать телевизор или построить прочный каменный дом.

Разумность палеоантропа не могла ограничиться лишь приспособлением среды для лучшего добывания пищи и продолжения рода. Разум с неизбежностью ставит вопрос – для чего продолжать род и длить собственную жизнь. Животные перед собой этих вопросов не ставят,

но человек обладает сознанием себя, которым животные не обладают, человек живет не рефлексивно и инстинктивно, но сознательно и потому вопрос: «зачем быть» – это только человеческий и обязательный человеческий вопрос. Вопрос этот связан с проблемой смерти, конечности личного бытия. Тот, кто сознательно покоряет себе природу, не может не сознавать и своей конечности и не может не страдать от перспективы утраты своего бытия.

Религия – это связь конечного с бесконечным, человека – с Богом, целью которой является придание конечному качеств бесконечного, человеческому – божественного. Вера – обязательный спутник сознания. Если охотничье оружие по новому решает проблему пищи, а обогреваемая огнем пещера – сохранение новорожденных детей от гнева стихий, то вера по новому решает проблему смертности, она овладевает ею, а не приспособливается к ней, подобно тому, как рубило и огонь овладевают природным окружением, выводя из под его власти человека. Теоретически есть все основания согласиться с Э.О. Джеймсом, что религия в той или иной форме современна человечеству, но практически аргументировать эту позицию нелегко. От древнейшего периода существования человека нет безусловных доказательств его религиозности. Но делать противоположный вывод, коль нет доказательств, – значит не существовало и религии – еще менее основательно.

Если освоение природы по необходимости оставляет материальные следы – ведь человек осваивает материальное, то вера главным образом принадлежит сфере ума и лишь внешне проявляется в материальных формах и символах. Наиболее полные комплексы, связанные с человеком нижнего палеолита, обнаружены в Африке в Олдувайском ущелье и под Пекином. Находки этих стоянок синантропа (*Pithecanthropus pekinensis*) проливают новый свет на духовный мир человека нижнего палеолита. На стоянках древнейших людей найдены очаги, стенки, сделанные для защиты пламени от господствующих ветров, кострища. Сколь бы ни было значительно использование огня в бытовых целях, нельзя не предположить, что пламя костра вызывало у синантропа и цепь иных, менее земных ассоциаций, чем свет, тепло и вкус прожаренного мяса. Если огонь еще более чем каменная индустрия указывает на способность древнего гоминида к абстрактному мышлению, то абстрактное мышление, в свою очередь, не может не породить при зрелище горящего огня благоговейного трепета. Он один, в нарушение всех обычаев мира, от земли поднимается к небу. С неба он и ниспадает в виде молнии, в раскатах грома. Огонь дает свет и тепло, подобно солнцу. Это как бы частица жизнедательного светила в нашем мире, стремящаяся вернуться к своему источнику. Если синантропы задумывались над проблемой смерти и бессмертия, то символом жизни для

них скорее всего могло стать солнце, дающее с избытком жизнь. Но от их убогих пещер до великого светила никак не добраться. Только пламя очагов, поднимаясь от земли к небу, пожирая здесь ветви деревьев, возносится к своему источнику, к солнцу. Может быть, и любое сожженное на огне достигает Бога? Становится Его частью, обретая вечность? Глядя на дрожащий над пламенем восходящий к небу разогретый воздух не мечтали ли древние, сидя у своих очагов, не только об уютной ночевке, но и о том, что когда наступит момент расставания с жизнью, они также взойдут в обитель своего Небесного Отца?

В своей замечательной книге «Истоки истории и ее цель» Карл Ясперс заметил, что «мы ничего не знаем о душе человека, который жил двадцать тысяч лет тому назад»[2]. Палеоантропология, пусть очень осторожно и неуверенно, но приоткрывает строй души человека много более древнего, жившего не десятки, а сотни тысяч и даже миллионы лет назад. Скорее всего он имел веру, знал добро и зло, то есть был уже человеком, а не его животным подобием. Об этом свидетельствует религиозные представления среднего палеолита – Мустьерские погребения. У человека этого периода широко распространена традиция предавать земле своих умерших соплеменников. И умершему пытались придать положение, характерное для спящего человека. У головы лежали кремневые камни, вокруг тела и под рукой – несколько кремневых орудий и жареные куски мяса (от них остались обгоревшие кости). Мустьерское захоронение свидетельствует о преднамеренном характере погребения, это захоронение – это не простое закапывание мертвого тела, но свидетельство достаточно сложного заупокойного ритуала, который с необходимостью свидетельствует не просто о преднамеренности, но и о религиозном характере совершенного захоронения. Поза сна – это не просто поза покоя, отдыха. «Смерть и сон – родные братья» гласит древняя греческая поговорка. Сон, особенно глубокий сон, очень напоминает смерть, но за ним следует пробуждение, бодрость, активная жизнь. Можно с большой долей уверенности предположить, что, придавая умершему позу сна, неандертальцы хотели на символическом языке сказать – он уснул, но он проснется. Сколь бы долгим ни был сон смерти, за ним обязательно последует пробуждение к новой жизни. Кремневые орудия и куски жареного мяса говорят о том же. Давая мясо и орудия труда умершему, его близкие символически показывали, что он жив и будет жить. Но где будет жить умерший по неандертальским представлениям? Здесь впервые встречаемся с очень важной закономерностью многих древних верований в посмертную судьбу человека. С одной стороны, умерший должен перейти в иной, не земной мир, в мир душ, а не телесных субстанций. Тело истлевает в земле, а душа уходит в инобытие, откуда может приходиться к живым во снах, а то и по вызову опытного в некромантии человека. Душе в том мире могут быть нужны субстанции,

«души» предметов, которыми человек пользовался при жизни. Отсюда пища и рубила в заупокойном инвентаре неандертальца. Когда много десятков тысяч лет спустя, люди научились делать глиняную посуду и выращивать зерно, то они часто клали в могилу специально разбитые сосуды и обжаренное – «умершее» зерно, полагая, что разрушенные для этого мира эти зерна и посуда окажутся «духовно» с умершим в новом его бытии.

Куски необработанного кремня в палеолите служили не только для производства орудий, его безусловно использовали и для высекания огня. В кремне как бы покоится, таится огонь. Также и в человеке, под грубым материальным покровом, вернее, в самой материи пребывает огненная, стремящаяся к небу духовная энергия. Со смертью эта энергия освобождается и устремляется к своему первоисточнику. Несимвол ли это огненного восхождения его души к Небу, на которое надеялись и которое пытались символически отобразить люди? Но, с другой стороны, смерть тогда не понималась как простое освобождение души из клетки тела. Тогда к телу неандертальцы остались бы безразличны, сосредоточившись на символах исхода души к Небу. Но мустьерское погребение говорит и о надежде на воскресение тела. Об этом подчеркивает и врытые остриями вниз рога горного козла кийка (*Sariga sibirica*). Рога образовали нечто вроде изгороди вокруг могилы. Рога вкалывались с религиозной целью. Здесь, пожалуй, впервые встречаемся с одним из распространеннейших символов божественного могущества – рога быка, барана или козла в Месопотамии изображались на головных уборах богов, рогами украшались древнейшие царские могилы Египта, в неолитических городах пятого-шестого тысячелетия до Р.Х. рога являлись непременной принадлежностью святилища. И даже во время Синайской теофании, запечатленной в книге «Исход» Ветхого Завета, Бог повелевает: «И сделай роги на четырех углах его (жертвенника), так чтобы рога выходили из него, и обложи его медью» [Исх. 27, 2]. Более ста тысяч лет назад тяншаньские неандертальцы использовали тот же символ, чтобы доступными им скудными средствами выразить мысль о божественном покрове над умершим, и о том, что закопанному в глубине пещеры у западной стены маленькому тельцу предстоит восстать из мертвых, обретая божественную силу и бессмертие.

В других случаях ту же идею выражали иначе. Например, при погребении взрослого мужчины в Ла Шапелль о Сен (Saints) его голова была защищена костными пластинами, тело окружено кусочками яшмы и кварца и посыпано охрой. Сияние, свечение не этого, преданного тлению, но иного, воскресающего тела должны были передать яшма и кварц, охра же, имеющая цвет крови, показать, что умерший жив и кровь еще заструится в нем, побуждая восстать от смерти. Особое внимание к голове в этом погребении заставляет вспомнить заупокойные ритуалы раннего палеолита.

Не всегда, но много чаще, чем это мог позволить простой случай, неандертальцы ориентировали своих умерших по странам света, по оси восток – запад головой к западу. То есть символика умирающего и возрождающегося солнца была известна им. Они, умирая, уходили вместе с солнцем из этого мира, чтобы подобно солнцу же, в урочное время вновь воссиять на востоке.

В горах Загроса (Иран) в пещере Шанидар очень сухой горный климат сохранил примечательный штрих неандертальского погребения – на тело умершего мужчины чьей-то заботливой рукой были положены поздние весенние цветы. Обычай провожать близких «в последний путь» этого мира цветами распространен и у нас, но смысл его крепко забыт. Когда дарим цветы милым девушкам, мы подчеркиваем их красоту красотой ирисов или роз, но что подчеркиваем, кладя цветы на гроб? Между тем цветы – это прекрасный символ победы жизни над смертью. Цветы, которые кладем на гробы умерших – это ни что иное, как пожелание им воскресения после зимнего сна смерти. Видимо те же побуждения заставили обитателей Загроса мустьерского времени положить на тело умершего цветы. Цветы эти, кстати говоря, большей частью принадлежали лекарственным растениям и по сей день используемым горцами в народной медицине. Не означал ли такой выбор, что с цветами соединялся не только символ воскресения, но и «врачевство бессмертия»? «Забота, с которой относились к телам умерших, практически не оставляет места сомнению в том, что погребальные обряды существовали в среднем палеолите» – констатирует Э.О. Джеймс, и продолжает. – Задолго до того, как на сцене появился Хомо сапиенс, таинственное и волнующее явление смерти привлекло внимание раннего человека и привело к попыткам использовать ритуал для того, чтобы победить ее»[1]. Но кроме погребений до нас дошли и иные очень важные свидетельства религиозной жизни человека среднего палеолита. Этому свидетельствует и медвежий культ в среднем палеолите. В 1917—1923 годах высокогорной пещере в восточной части Швейцарских Альп, которую местные жители называли Драконовой (Drachenloch), расположенная на высоте 2500 метров над уровнем моря сохранились неповрежденными интереснейшие следы неандертальской культуры. Все пространство было заполнено аккуратно уложенными костями громадного пещерного медведя (*Ursus spelaeus*). В Зальцзофене, кроме многочисленных кострищ и трех четко ориентированных по оси восток–запад медвежьих черепов была найдена кость, обработанная в форме мужского полового органа (фаллоса – греч. «.....»). Это первый пример широко распространившейся в религиях мира фаллической символики. Фаллос был органом, дающим семя жизни и потому он становится образом животворения, жизнедающей силы. Смерть с неизбежностью побеждает индивидуальную жизнь, но в детях

жизнь отцов продолжается. Потому фаллос становится во многих религиозных культурах символом преодоления смерти, триумфа над ней жизни. То, что первый случай фаллического культа оказывается связанным с неандертальцем и его странным поклонением медведю – особенно знаменательно[1]. Но в чем была его суть? Дело в том, что громадный медведь (до трех метров длиной и более двух метров высотой в холке), вооруженный страшными зубами и когтями, являлся слишком опасным объектом охоты для человека плейстоцена. Отправиться же в глубину пещер на медвежью охоту его могли заставить либо отчаянные обстоятельства, либо иные, не связанные с пропитанием, но жизненно важные цели. Судя по тому, как обращались с останками убитых медведей, эти хозяева пещер потребны были неандертальцу для каких-то религиозных целей. То есть, не культ медведя был следствием охоты, но охота на медведя была следствием культа. Не указывает ли это, что пещерный медведь как-то ассоциировался с предком? По времени культ медведя совпадает с изменением похоронного обряда – поклонение черепу предка замещается захоронением мустьерского типа. Видимо, в это время умерший из связующего звена между божественным и земным мирами превращается в объект заботы своих живых сородичей. Умершему надо помочь преодолеть смерть и тление – отсюда похоронный обряд неандертальца. Для достижения же Неба начинают использоваться иные приемы и, в первую очередь, соединение с существом, символизирующим всемогущего и вечного Бога. Символом Творца всего естественной могло выступить особенно сильное и внушающее страх животное или человек. По непонятным для нас причинам культ посредника человека-предка замещается в эпоху среднего палеолита культом пещерного медведя. Именно это мощное и наводящее ужас животное превращается в символ божественного. Их мясо вкушают с благоговейным трепетом, полагая его субстанцией самого Творца, и потому к костным останкам проявляют особо почтительное отношение. Фаллический культ, связанный с медвежьим и зафиксированный для Зальцзифена, еще более убеждает в том, что медведю поклонялись не как охотничьему трофею и не с магическими целями привлечения новых животных в охотничьи сети, но ради самой жизни, ради соединения с Богом, символом которого стал для неандертальца его могучий сосед по альпийским пещерам.

## **2. Специфика и сущность магических представлений.**

Выдающийся полевой исследователь и теоретик Б. Малиновский, вошёл в историю как один из основателей функционалистского направления, которое рассматривало общество и культуру как единое целое, состоящее из взаимосвязанных и взаимообусловленных частей, как

систему, каждая часть которой выполняет свою определенную, необходимую для жизнедеятельности целого функцию, удовлетворяя ту или иную общественную потребность. Все сказанное относится и к магии.

В архаических обществах этот феномен составлял, по Малиновскому, «необходимую, органическую часть общественной жизни. Только изучение магии в контексте всей жизни общества, взятой как единое целое, дает возможность объяснить и её место в нём, и её происхождение» [18, С. 64].

Малиновский выделил две «точки» соприкосновения магического мира и рационального мира в сознании первобытных людей. Он назвал их так: магия кризиса и магия сопровождения. Магия кризиса состояла в том, что человек прибегал к магии в кризисные моменты своей жизни, когда не мог обнаружить рациональным путем выхода из кризисных ситуаций, т. е. когда не мог управлять своей жизнью в этом мире, например, попав в шторм, заблудившись в лесу, тяжело заболев и т. д. Человеку не оставалось ничего более, как искать выход, обращаясь к духам. К магии сопровождения он обращался с большей регулярностью. Практически каждый значимый шаг, каждое сколько-нибудь значимое предприятие – сев, сбор урожая, закладка дома, морское путешествие и т. д., – сопровождалось магическими обрядами [18].

Что такое магия? Существуют различные определения магии. Но все они неизменно отмечают одну ее особенность: в ее основе всегда лежит вера в сверхъестественные силы и в способность человека с помощью этих сил контролировать окружающий мир. "Магия (колдовство, волшебство) - это обряды, связанные с верой в способность человека сверхъестественным путем воздействовать на людей, животных, явления природы, а также на воображаемых духов и богов" (Большая советская энциклопедия, 9, 15, 152).

Магическое действие, как правило, состоит из следующих основных элементов: материальный предмет (вещество), то есть инструмент; словесное заклинание - просьба или требование, с которым обращаются к сверхъестественным силам; определенные действия и движения без слов - обряд.

Антропологический подход к исследованию сущности магии, представлен взглядами Г. Спенсера, Э. Тэйлора, Дж. Фрэзера, С. Лангер и С.А. Токарева, и рассматривает этот феномен как форму жизни и деятельности человека.

В качестве основы магии, по мнению, Г. Спенсера, выступали магические практики, которые были направлены на приобретение власти над сверхъестественным миром. «Действия мага имеют своей первичной целью приобретение власти над живым человеком и вторичной, – приобретение власти над душами умерших людей, или над сверхъестественными действиями» [25, С. 151].

Основатель английской антропологии Э. Тэйлор при определении сущности магии выделял практические ситуации жизни примитивного человека, когда он, столкнувшись с дефицитом своих знаний, компенсировал их действиями на основании «мыслимой аналогии», т. е. магические действия возникали «из несвязных логических рассуждений дикаря: вещи, похожие друг на друга, имели и сходное действие» [24, С. 199]. Как утверждал Э. Тэйлор «...магия должна считаться неизбежным следствием, по меньшей мере; а то и предпосылкой развития мышления» [24, С. 200]. Соответственно, с точки зрения исследователя вся магия виделась как символическая.

Ученик Э. Тэйлора Дж. Фрэзер в своём фундаментальном труде «Золотая ветвь: исследование магии и религии», рассматривал её как древнейшую форму познания и воздействия человека на мир. В основе существования магии, по мнению исследователя, лежат два принципа магического мышления «Первый из них гласит: подобное производит подобное или следствие похоже на свою причину. Согласно второму принципу, вещи, которые раз пришли в соприкосновение друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения прямого контакта. Первый принцип был назван законом подобия, а второй – законом соприкосновения или заражения» [28, С. 19]. Отметим, что на основе закона подобия базируется «гомеопатическая» магия, а на законе заражения – «контагиозная». В конечном итоге, «обе разновидности магии – гомеопатическая и контагиозная – могут быть обозначены единым термином – симпатическая магия, поскольку в обоих случаях допускается, что благодаря тайной симпатии вещи воздействуют друг на друга на расстоянии и импульс передаётся от одной к другой посредством чего-то похожего на невидимый эфир» [28, С. 20]. Также Дж. Фрэзер обратил внимание на чёткое разделение позитивных и негативных предписаний в магии. Совокупность позитивных, по его мнению, составляло колдовство, совокупность негативных предписаний – табу. Белую магию в свою очередь, он назвал позитивной магией, а чёрную магию – негативной или табу. Одновременно с этим он подчёркивал, что оба типа магии основаны на одних и тех же законах подобия или контакта [28].

Далее исследователь пришёл к выводу, что в первобытном обществе существовала так называемая общественная магия, практикуемая на благо всей общины. Именно в этом варианте антропологическое исследование Дж. Фрэзера открывает социологические корни использования магических практик: «В таких случаях маг становится как бы общественным должностным лицом. Образование такой категории лиц имело большое значение для развития общества» [28, С. 22]. По мнению учёного, магия способствовала возвышению рядового члена племени и выдвиганию его на более престижный социальный уровень.



Анализ научных трудов исследовательницы магии С. Лангер, позволил констатировать, что какую бы цель ни преследовала магическая практика, её непосредственной мотивацией является желание символизировать магические концепции. Исходя из этого, она считала, что «в магии главным является ритуал, функция и смысл которого заключается в создании и контроле магического опыта. В частности, в ритуале некоторая вызывающая беспокойство ситуация, например, конфликт, реконструируется таким образом, чтобы задать ей другую, более приемлемую интерпретацию и более благоприятное направление развития» [15, С. 47-48].

Таким образом, по мнению С. Лангер сущность магии заключается в магическом ритуале, как средстве выражения и поддержания нормативной, или традиционной, организации и нормализации жизни общества.

Большой вклад в изучение магии в XX веке был сделан российским исследователем С.А. Токаревым. Он предложил эволюционную модель развития магии, объясняющую закономерную последовательность смены стадий этого феномена [23]. Данная последовательность выглядит следующим образом: во-первых, непосредственное, стихийно-целесообразное действие человека – материальная практика; во-вторых, то же действие, но осмысляемое как действие магической силы, т. е. связываемое с идеей сверхъестественного; внешне это часто выражается в том, что к действию присоединяется обязательное заклинание; в-третьих, возникшее представление о магической силе начинает в свою очередь влиять на действия человека, разумное действие становится магическим ритуалом, возникают новые, не вырастающие непосредственно из практики; в-четвёртых, заклинание, первоначально лишь сопровождавшее ритуал, постепенно становится его главной частью и даже может вытеснить само действие.

С.А. Токарев предлагал говорить о магии, включая в неё только те ритуалы, которые имеют своей целью непосредственное воздействие человека сверхъестественным образом на тот или иной материальный объект и которые не связаны при этом с анимистическими представлениями.

Таким образом, антропологический подход позволяет определить сущность магии как совокупность практических действий, основу которых составляют ритуалы, служащие средством для достижения конкретных целей. Магия, с точки зрения вышеизложенного подхода, не просто система умственных воззрений, а особые типы поведения, прагматические установки, построенные в равной мере на здравом смысле, чувстве и воле. Это и образ действия, и системы верований, и социальные феномены, и личные переживания.

### **3. Представление о душе в магико-мифологическом восприятии.**

Слово «миф» греческое и буквально означает предание, сказание. Обычно подразумеваются сказания о богах, духах, обожествлённых или связанных с богами своим происхождением героях, о первопредках, действовавших в начале времени и участвовавших прямо или косвенно в создании самого мира, его элементов как природных, так и культурных.

Глубинная суть мифа как антропологического феномена заключается в том, что он является первичной формой осознания мира как в онтогенезе, так и в филогенезе человека, существует в культуре как особый способ освоения мира и непосредственно влияет на социализацию человека на разных этапах его развития. Существенную роль он играет в первичной социализации человека, удовлетворяя специфическим образом, с помощью эмоционально-ценностных представлений, сущностные потребности в освоении мира, протекающего в чувственно-синкретической, дорефлективной форме.

Миф – представление человека о мире и своем месте в нем, основанное на вере в мистические свойства предметов и существ, качественную неоднородность пространства и времени. Основной признак мифологического мышления – противопоставление “своего” и “чужого”: все “свое” воспринимается благим, все “чужое” – загадочным и опасным (без различия, лучше оно или хуже, чем “свое”). Мир “своего” – мир упорядоченный, структурированный этически, социально, религиозно и т.д., мир, бытие которого основано на законах (греч. “Космос”). Мир “чужого” (Хаос) – неведомый, колдовской, потенциально враждебный – это все, что находится за пределами территории данного племени или народа: миры богов, страна мертвых, леса и моря, где обитают духи, или же соседнее племя (например, у австралийцев каждый иноплеменник воспринимается как потенциальный враг и колдун). Мир “чужого”, иной мир, выглядит либо ослепительно великолепным, либо донельзя отвратительным; эти крайности легко переходят одна в другую, воспринимаясь равно негативно. Тождество противоположностей – основополагающая черта мифологического мышления.

Мифы о создании современного облика мира (космогонические) являются основными в мифологии, причем в наиболее архаических из них говорится не о сотворении, а о доделывании мира и человека. Главные образы таких мифов: первопредок – прародитель человечества, культурный герой, добывающий предметы природы и культуры (солнечный свет, пресную воду, священный барабан, первый лук и т.д.) и демиург – бог-мастер, изготавливающий элементы мироздания и человека. Образ первопредка–культурного героя нередко сливается с образом тотема – зооморфного прародителя племени. Черты получеловека-полузверя сохраняются и у образов, генетически восходящих к первопредку. Эволюция мифологического мышления. Нерасчлененное мышление

(инкорпорированное — в терминах А.Ф.Лосева, пралогическое — в терминах Л.Леви-Брюля): неразличение природных и культурных объектов, тождество части и целого, безразличие к временной причинности (так, последующее событие может быть причиной предыдущего), невыделение человеком себя из окружающего мира, на чем зиждется тотемизм. Представление о мире основывается на законе сопричастия, т.е. тождества самых разных физических предметов, если они обладают одинаковыми мифологическими качествами (например, дуб, бык и молния как символы Громовержца). Отсутствие абстрактных понятий, существование только конкретных представлений (следы этого можно видеть в таких выражениях, как “в сердце зажглась любовь”, “поток мыслей”, “твердость духа”).

С дальнейшим развитием человеческого мышления от вещи отделяется “душа вещи”, “субъект вещи” (“демон” в терминах Лосева). Демонологическое мышление есть начальный этап развития абстрактного мышления; при этом “демон” является силой, действующей вне системы, губящей и помогающей произвольно, далекой от какой-либо морали. Причина аморальности “демона”, возможно, состоит не столько в неразвитости моральных норм человеческого общества, сколько в противопоставлении “демона” как иномирного существа силам Порядка мира людей (ср. далее аморальное поведение богов как признак сверхчеловечности). Устойчивость представлений о внушенности человеку действий и мыслей “демоном” (впоследствии — богом-покровителем, гением, ангелом-хранителем).

С вытеснением пралогического мышления логическим мифологию начинают понимать как систему разума, образы богов систематизируются и гармонизируются. Такое мышление (“номинативное” в терминах А.Ф.Лосева) характеризуется осознанием человеком собственной самооценности, уничтожением логики всеобщего оборотничества, а в конечном итоге – в большей или меньшей степени освобождением от мифологии вообще (хотя, безусловно, основные мифологические представления неосознанно присущи даже атеизму).

### **Тема: Становление образа человека в национальных и мировых религиях.**

Вопросы:

1. Социальные условия формирования представлений о человеке в период формирования национальных религий.
2. Формирование дифференцированного подхода к человеку.
3. Формирование социально-нравственных норм и их отражение в религиозных формах.

## 1. Социальные условия формирования представлений о человеке в период формирования национальных религий.

Сложившиеся в ходе развития земледелия и скотоводства культы плодородия привели к пониманию зависимости жизни человека и общины от важнейших стихий – земли, воды, солнца, тепла. Конкретные климатические факторы получают статус важнейших элементов жизни, существ, управляющих силовым, произвольным волевым воздействием на определенные наблюдаемые явления. Такого рода существа, получающие в силу их важности собственное имя, и называются в религиоведении собственно «*богами*», противопоставляясь безымянным «*духам*» (силам, демонам), которыми могли управлять колдуны силой своих заклятий и ритуалов. Соответственно *умилостивительные* отношения с богами как высшей силой вообще, многие философы и ученые, вслед за Фрезером, называли собственно *религией как таковой*, в отличие от прагматичной и эгоистичной *магии*. Системы представлений о богах, первоначально выраженные в поэтической форме, позднее переработанные в логические концепции, называются *теологиями* (от греч. theos – бог). Согласно данным этимологии, слово «бог» русского языка, как и аналогичные слова других индоевропейских языков (народов Индии и Европы), происходит от древнеиндоевропейского «bhaga», обозначавшего «небо», «свет», «подателя благ», «счастье», «удачу», «долю», т.е. некоторую причастность к дарам.

Развитие земледелия и скотоводства приводит к накоплению избыточного продукта, становлению престижной экономики (когда все произведенное уже не делилось между членами общины, а оставалось у непосредственного производителя) и разрушению представлений о традиционных ценностях. Формируется социальное неравенство и возникает осознание несправедливости сложившегося порядка вещей, настоящее состояние общества начинает оцениваться как жестокое, несправедливое и нечеловеческое, противопоставляясь «золотому» веку справедливости и равенства – недавнему мифологическому прошлому традиций охотников.

Исследователи отмечают формирование собственно *нравственности*, которая осмысливается как индивидуальная способность выбора человеком между альтруизмом, общинно-полезной деятельностью и эгоизмом, действиями в своих, своей семьи интересах вопреки общему интересу. Если сказка (миф) эгоистична, учит побеждать любой ценой, то в *эпохах* герой движим как эгоизмом, так и альтруизмом, первое – осуждается, второе – прославляется. Общий интерес он выбирает как свой долг, как подвиг, даже если он и заканчивается гибелью, но эта гибель – путь к славе, к вечной жизни среди богов. Если миф учит выживать и побеждать обстоятельства, то эпос учит еще и достойно умирать. Нет

сказок, где герой, главный персонаж гибнет за родную деревню, за бабушку с дедушкой, сказка (миф) учит обманывать, хитрить, воровать и убивать, если это помогает побеждать «чужих». В этой связи часто пишут об аморальности, безнравственности мифов в сравнении с героической, жертвенной, этикой эпоса (в действительности, однако, своя этика, или «религия», по Б. Малиновскому, есть, конечно, и в мифе, в мировоззрении людей того периода).

В эту эпоху, согласно археологическим данным, складывается дифференцированный подход к погребению обычного смертного и царя (вождя, героя), различным образом объясняется и их судьба в потустороннем мире. Обычный человек после смерти почти безличен, подобен тени, герой же и там живет полнокровной жизнью бога. Жизнь и смерть эпического героя одновременно и трагичны, и величественны.

Дальнейшая дифференциация общества происходит в период возникновения союзов племен для совместной хозяйственной или военной деятельности. Затем складываются союзы союзов, возникают первые города, как оборонительные сооружения, где укрывалось богатство (зерно) и население окрестных территорий от нападающих, образующие первые государства. В это время происходит резкое усиление миграционных процессов, все чаще вспыхивают кровопролитные войны за новые территории и богатства. Индоевропейцы, предки большинства народов Европы и Азии, покорившие население огромных районов и слившиеся с ним, имели три касты: жрецов, воинов и производителей (земледельцев и скотоводов). Жрецы являлись специализированной группой общины, занимавшейся обеспечением сохранения и истолкования накопленных знаний о мире и жизни в нем, осуществляя посредничество между действительным, профанным, миром людей и сакральным миром реальности – богами. Этим они отличаются от служителей культа современных мировых религий, которые ведают сугубо духовными и бескорыстными знаниями и делами, отделяемыми от собственно мирских, корыстных, выгодных и практичных. Жрец – носитель универсально-фундаментального знания о реальности и действительности, ученый, поэт и богослов в одном лице. Иногда эту роль выполнял и царь, полководец, руководитель войска.

Представление о нескольких богах, управляющих своими сферами мира, своими областями жизни, называют *политеизмом*. Человек с богами связан даром, «жертвой», выступающей как попытка и средство устройства мира по желанию человека, преодоления непредсказуемости и стихийности в природе. Данные боги властвуют только в границах древних государств. Древнейшие образы богов, как правило, звероморфны, чем символизируются и подчеркиваются их мощь и дикая сила, невозможность ими повелевать или их перехитрить, богов можно только умиловать жертвами. Жертва свидетельствует и о вере в родственность природы богов и

жертвователей, ибо богам даровалось то, что считалось ценным людьми. Жертвами были кажущиеся нам бессмысленными и жестокими факты полного истребления, при набегах одних племен на другие, всего ценного – людей, скота, домов, посевов. Частые человеческие жертвы отражали не столько дикость и свирепость нравов того времени, сколько иное понимание значения смерти и убийства, поскольку жертва была посланцем племени в иной мир, мир предков и богов, мир, где можно было попытаться выпросить улучшения жизни и покровительства. Осмысление проблем добра и зла неизбежно оборачивается богоборчеством, борьбой с духами или богами зла, то есть *атеизмом*, ибо иначе, вне теологического контекста, зло тогда не могло быть осмыслено. В роли «зла» могли выступать «чужие» боги, боги иных этносов или «свои», которым отказывали в почитании, и собственно греческий термин «*atheos*» с гомеровской древности применялся в этом смысле.

Общее изменение мировоззрения проявляется и в других характерных феноменах: вере в упырей и гадания. Упыри, или вурдалаки, представлялись как «заложные» покойники, которых не принимает земля и которые бродят по ней, нанося ущерб живым. Страх перед ним проистекал от того, что он, будучи внешне почти полным подобием человека, оказывался его наиболее опасным антиподом, так как у него отсутствовали сострадание и любовь к другому человеку, своему родственнику, сородичу (вернее он, как и людоед, тоже по-своему «любит» людей). Иными словами, он превращался из человека, высшего существа, несущего в природу порядок и поддерживающего общинные нормы жизни, нормы запрета убивать или вредить соплеменнику, в нечеловеческое существо, в зверя, способного убить соплеменника, но обликом подобным человеку, а потому и еще более страшного.

## 2. Формирование дифференцированного подхода к человеку.

Образ упыря иначе отражает осознание человеком противопоставленности в самом себе и себе подобных существах полярных проявлений, тенденций и аспектов: высших, общинно-полезных, альтруистических и низших, природных, эгоистических, антиобщинных и потому звериных. Здесь можно видеть интуитивное противопоставление человеческого и природного, т.е. формируется само понятие **природного** как нечеловеческого, безжалостного, слепого, жестокого, дикого, звериного. Противопоставление **человеческого** и **природного** проявляется и в известном разграничении живой и мертвой воды.

Вторая только сращивает органы, обеспечивает анатомо-физиологическую, зверино-животную целостность организма, но не делает его еще собственно человеком. Эту роль играет живая вода. Именно она возвращает человеку его личность, общинное самосознание и знание этических норм рода, которых нет у упыря. Носители высших и жизненных действий, форм поведения на этом этапе отделяются от физического тела, облика.

Еще один аспект понимания природы человека и мира нашел свое отражение в повсеместном распространении мантики (мантика от греческого – *μάντιαι* – «буйствовать, входить в экстаз»), т. е. гадания, пророчество-вания (часто возможного только в особом, *экстатическом* состоянии), искусства владения различными способами узнавать неизвестное или предсказывать будущее. Гадатель, в отличие от колдуна, знает (догадывается), что будущее неизменно, на него нельзя повлиять заклятиями или ритуалами, тем самым в мире признается существование некоторых безличных, фундаментальных, неумолимых и независимых от произвола и желаний человека вообще, **объективных явлений**, в которые сам человек так или иначе должен вписаться. На этой основе возникают древнейшие календари, представление о структурированной цикличности времени.

Человечество овладевает новыми материалами – глиной, металлами, на основе которых создаются новые орудия труда, новые виды оружия и новые виды деятельности – ремесла. Возникают мифы о творении богами управляемыми ими предметов, в том числе и людей, подобно тому, как мастер-ремесленник создает свой продукт. Оформляется антропоморфный облик богов, отражающий возросшую самооценку людей той эпохи, считавших теперь уже именно свой, а не звериный, как ранее, облик характерным и для богов, единственно достойным воплощения высших сил мироздания.

Ранние представления о богах в древних цивилизациях вообще мало чем отличаются от представлений о людях – боги могут жениться на богинях и земных женщинах, общаться с людьми, вообще совершать те же поступки, что и люди, различаются характерами и настроениями, специализацией по возрастам и сферам деятельности. Боги могут иметь несколько поколений, подобно возрастным группам у людей, но старые поколения не умирают, как не умирают, вообще говоря, и люди: все они только уходят (оттесняются) в периферийные области мира – на острова, под землю, в глубокие пропасти и т.п. Возможно было даже и богоубийство. В Индии, к примеру, бог-громовец Индра изначально мыслился как совершатель космогонического акта – убийства Вртры, бога засухи. Поэтому богоубийство было частью богопроявления.

Возникновение могучих империй, переселение народов в ходе социальных катаклизмов приводят к изменению и в представлениях о мире

богов. Боги перестают быть родственниками, духами предков или стихий, они начинают пониматься как владыки территорий, как государственные покровители, а не могучие родственники. Возникают государственные праздники, отделяемые от народных, традиционно-земледельческих, формируется государственное самосознание, противостоящее родовому, традиционному.

Политеизм и генотеизм начинают трансформироваться в монотеизм, выдвижение на первое место одного Бога, который считается единственным, остальные начинают истолковываться как его порождения или ипостаси (видимости, обличия). Разработкой новых религиозных систем занимались особые профессионалы – жрецы или цари, а потому эти системы получили название «искусственных» религий в противопоставление «естественным» – магизму, анимизму, политеизму и генотеизму, которые не имеют авторов и возникают во всех известных сообществах, стихийно, «естественно».

Жречество начинает систематизировать сакральные знания о движущих основаниях мироздания, о реальном, неведомом, бытийствующем – о богах. Древнейшие мифы начинают подвергаться переработке, систематизации и упорядочиванию, трансформируясь в теоретические теологические концепции. Храмы древневосточных цивилизаций становятся первыми школами, лабораториями и обсерваториями. Первые анатомические атласы, первые математические формулы, первые географические карты вышли из этих стен. Многие творцы античной науки были в то же время и религиозными мыслителями: так одна из самых древних философских школ – пифагорейцы, сделавшие так много для прогресса математики, представляла собой эзотерический религиозный союз, исповедовавших некоторые концепции восточного происхождения.

### **3. Формирование социально-нравственных норм и их отражение в религиозных формах.**

Религии в сложившихся исторически конфессиональных формах оказали значительное и всеобъемлющее влияние на моральные принципы народов, их исповедавших. Религиозная мораль, будучи кодифицирована в религиозных текстах, распространяется вместе с религиями. Следует заметить, что монотеистические религии чётче и жёстче определяют границы добра и зла по сравнению с религиями, где практикуется многобожие. Однако существуют целые культуры и цивилизации, в которых формирование морали и нравственности происходило в условиях язычества (древние греки сформулировали золотое правило нравственности и разработали само понятие этики), или которые могут выглядеть безрелигиозными (конфуцианство китайской цивилизации).



Религия и мораль представляют собой разновидности социальных норм, образующих в совокупности целостную систему нормативного регулирования и в силу этого обладают некоторыми общими чертами, у них единая нормативная основа; они преследуют в конечном счете одни и те же цели и задачи - упорядочение и совершенствование общественной жизни, внесение в нее организующих начал, развитие и обогащение личности, утверждение идеалов гуманизма, справедливости.

Мораль и религия адресуются к одним и тем же людям, слоям, группам, коллективам; их требования во многом совпадают. И мораль, и религия призваны выступать в качестве фундаментальных общеисторических ценностей, показателей социального и культурного прогресса общества, его созидательных и дисциплинирующих начал.

Являясь приоритетными, мораль и религия оказывают взаимное влияние друг на друга.

У морали в отличие от религии нет специализированных проводников (таких, например, как священные писания) её норм и принципов. Мораль воспроизводится силой убеждений, привычек, нравственного долга и т.п. Религия и религиозная мораль применяется специальными учреждениями (церкви, храмы) с использованием специальных средств и механизмов.

Мораль - универсальный регулятор и ее влияние распространяется на все или почти все сферы поступков и действий человека. Религия действует все же избирательно. Есть сферы, недоступные для её воздействия, либо же её влияние достаточно специфично.

С развитием моральных ценностей в мире и распространении идеи о существовании общечеловеческой морали сама религия и её священные тексты стали подвергаться иногда неутешительным оценкам со стороны этих, несколько отличных, моральных систем. Например, жёсткость и несправедливость по отношению к иноверцам и атеистам, практикующаяся в некоторых религиях, часто считается аморальной.

Как форма общественного сознания, комплекс отношений и норм, мораль зародилась раньше политической и религиозной форм сознания, это более широкое понятие. Обычай, мораль регулировали поведение людей в первобытнообщинном строе.

«В морали выражены представления людей о добре, справедливости, достоинстве, чести, трудолюбии, милосердии. Нормы морали - продукт исторического развития человечества, они сформировались в борьбе со злом, за утверждение добра, человеколюбия, справедливости, счастья людей. На развитие морали оказывают воздействие различные формы общественного сознания»[7]. Моральные принципы и нормы, в конечном счете, определяются экономическими условиями жизни общества. В развитии человечества в целом отмечаются нравственный прогресс, возрастание роли нравственной культуры. Однако

это нравственное развитие происходит противоречиво. Общечеловеческое в морали сталкивается с проявлениями группового морального сознания. Мораль складывается во взаимодействии классового и общечеловеческого. Хотя значительное влияние на мораль, на утверждение общечеловеческих ее норм в сознании, в поведении людей оказывает религия.

История развития цивилизации свидетельствует, что религия и мораль как составные части духовной культуры общества органически связаны между собой. Религия учитывает состояние общественной морали, нравственную культуру населения страны. Мораль учитывает свободу вероисповедания.

Область отношений, которые охватывает мораль, гораздо более широкая, нежели религиозные отношения. Многие взаимоотношения людей в быту, коллективе, семье являются объектами морали, и рассматриваются шире, многоспектрнее и свободнее, чем религиозные взгляды на них.

Из тесной взаимосвязи рассматриваемых регуляторов вытекает такое же тесное их социальное и функциональное взаимодействие. Они поддерживают друг друга в упорядочении общественных отношений, позитивном влиянии на личность, формировании у граждан должной нравственной культуры, правосознания. Их требования во многом совпадают (в христианской религии 10 Заповедей Иисуса Христа: не убий, не укради, не клеветничай, не прелюбодействуй и т.д.) Религия осуждает совершение преступлений юридического и нравственного характера так же, как и мораль.

Всякое противоправное поведение является также противонравственным и противорелигиозным. Религия предписывает соблюдать законы, того же добивается и мораль. Такие заповеди христианской морали, как «не убий», «не укради», «не лжесвидетельствуй», берутся под защиту правом, которое карает за их нарушение. Как видим, взаимодействие религии и морали нередко выражается в прямом тождестве их требований, обращенных к человеку, в воспитании у него высоких гражданских качеств. В процессе осуществления своих функций религия и мораль помогают друг другу в достижении общих целей, используя для этого свойственные им методы. Из этого следует, что они объективно нужны друг другу. Задача заключается в том, чтобы сделать такое взаимодействие возможно более гибким и глубоким. Особенно это важно в тех отношениях, где проходят грани между юридически наказуемым и общественно порицаемым, где правовые и нравственные критерии тесно переплетены.

Мораль и религия не только не исключают, а предполагают и дополняют друг друга. Религиозные нормы и догматы церкви служат и должны служить проводниками морали, закреплять и защищать нравственные устои общества. И эффективность религии во многом

зависит от того, насколько полно, адекватно оно выражает эти требования. Сила религии во сто крат увеличивается, если она опирается не только на свою власть (особый аппарат), но и на мораль. В свою очередь, действие морали, как и других социальных норм, в немалой степени зависит от четко функционирующей религиозной системы, от духовности людей. Ведь все эти регуляторы составляют единое нормативное поле.

Социальное поведение, действия людей регулируются также обычаями. Обычай - это правило, утвердившееся в общественной практике в результате многократного применения, установившегося подхода к оценке определенного образа отношений, действий человека, коллектива, социальной группы. Обычай представляет собой привычную для членов общества, социальной группы форму общественной регуляции.

Обычай является одной из древнейших форм регуляции поведения людей. Вместе с развитием общества изменяется система обычаев: одни обычаи прекращают свою жизнь, претерпевают изменения другие, появляются новые обычаи, отражающие потребности и интересы людей. По своей природе обычай консервативен. В обычаях получают закрепление бытующие в ряде случаев предрассудки, пережитки прошлого, что негативно сказывается на новом этапе социальной жизни.

Признанные и санкционированные государством обычаи приобретают значение правовых обычаев, являются формой (источником) права, составным элементом правовой системы государства. Обычаи действуют в международной сфере, выступают в качестве регулятора в торговых отношениях между продавцами и покупателями различных государств.

Обычаи, имеющие нравственный характер, именуются нравами. В нравах выражается психология социальной группы, жителей определенной местности. В воздействии на жизнь людей, групп, общества в целом существенную роль играют традиции - сложившиеся способы поведения людей, передаваемые из поколения в поколение. Обычаи и традиции имеют определенную схожесть. И те, и другие содержат элементы социального и культурного наследия, обладают признаками устойчивости. Традиции по сравнению с обычаями представляют собой более широкие образования. Как традиции проявляются определенные идеи, ценности, социальные установления, нормы поведения.

В бытовых, семейных, религиозных отношениях обычаи, традиции проявляются в обрядах, ритуалах. Таковы, например, свадебный обряд, обряд вручения свидетельства о рождении ребенка, обряд посвящения в рабочие молодых людей, приступающих к трудовой деятельности, обряд проводов ветерана труда на заслуженный отдых.

Значительную и важную группу социальных норм составляют религиозные нормы. Эти нормы регулируют отношение верующих к Богу, церкви, друг к другу, структуру и функции религиозных организаций.

Свод морально-этических установлений - составная часть религии, которая включает в себя религиозные верования, специфические действия и религиозные учреждения. Божественный авторитет религиозных норм определяется прежде всего их связью с религиозной верой. Свод религиозных канонов (предписаний, правил) представляет собой регулятивную систему, действующую в обществе с самых ранних этапов развития человечества. В Античном мире религия, мораль, политика были тесно взаимосвязаны. Мировые религии: иудаизм, христианство, буддизм, ислам воздействуют не только на духовную, нравственную жизнь общества, но и на развитие правовых систем так же, как законы морали.

Единство религии и морали характеризуется нормативностью, универсальностью и общностью. Нормативность заключается в совокупности определенных норм, являющихся эталоном и критерием оценки поведения людей. Универсальность проявляется в том, что и религия, и мораль распространяется на все общественные отношения, и являются универсальными регуляторами в системе социальных норм. Общность морали и религии выражается в одинаковой оценке ими идеологии, нравственности, права, политики и иных сфер человеческой жизнедеятельности.

Взаимодействие религии и морали проявляется в их взаимопроникновении и взаимовлиянии. Взаимопроникновение заключается в том, что религия в конечном итоге основывается на морали. Религия закрепляет моральные принципы справедливости, нравственности, честности, добра и зла. Взаимовлияние же проявляется в том, что мораль оказывает активное воздействие на религию и во многом смягчает её каноны, делает её терпимее к эволюции человечества, к новым положительно влияющим на общество, на развитие экономики, науки и культуры, веяниям времени.

#### Лекция 4.

Тема: Образ человека в теологиях мировых религий.

Вопросы:

1. Нравственные проблемы буддизма.
2. Особенности христианской антропологии.
3. Антропологические проблемы в исламе.

#### **1. Нравственные проблемы буддизма.**

Буддизм (от санскритского слова "будда", буквально — просветленный) — одна из трех мировых религий, получившая распространение среди населения ряда стран Центральной, Восточной и Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока.

По представлению буддистов, каждое существо, достигшее высшей святости, может стать буддой, т. е. просветленным. Один из будд,

прозванный в его земной жизни Шакьямуни ("отшельник из рода шакьев"), поведал людям учение о "спасении", которое его последователи называют, как правило, санскритским словом "дхарма" (учение, закон). Поэтому под термином "будда" обычно подразумевают именно Шакьямуни.

Важнейшим положением вероучения буддизма является идея тождества между бытием и страданием. Буддизм не стал опровергать развитое брахманизмом учение о переселении душ, т. е. веру в то, что после смерти любое живое существо снова возрождается в виде нового живого существа (человека, животного, божества, духа и т. д.). Однако буддизм внес в учение брахманизма существенные изменения, если брахманы утверждали, что путем различных для каждого сословия ("варны") обрядов, жертв и заклинаний можно достичь "хороших перерождений", т. е. стать раджей, брахманом, богатым купцом, царем и т. д., то буддизм объявил всякое перевоплощение, все виды бытия неизбежным несчастьем и злом. Поэтому высшей целью буддиста должно быть полное прекращение перерождений и достижение нирваны, т. е. небытия.

Для большинства людей достичь нирваны сразу, в данном перерождении, невозможно. Следуя по пути спасения, указанному Буддой, живое существо обычно должно снова и снова перевоплощаться. Но это будет путь восхождения к "высшей мудрости", достигнув которой существо может выйти из "круговорота бытия", завершить цепь своих перерождений. Наиболее существенным в учении Будды его последователи считают то, что он познал причину и сущность бытия — страдания, раскрыл их людям, так же как и тот путь, который ведет к прекращению страданий, к спасению, к небытию.

Буддисты признают возведенные Буддой "четыре благородные истины". Первая из них утверждает, что всякое существование есть страдание. Вторая, что причина страдания заложена в самом человеке: это его жажда жизни, наслаждений, власти, богатства, это привязанность к жизни в любой ее форме. Третья истина объявляет, что прекратить страдания возможно: для этого необходимо освободиться от жажды жизни, достичь состояния, при котором всякое сильное чувство отсутствует, всякое желание подавлено. Наконец, "четвертая благородная истина" заключается в указании так называемого "благородного срединного восьмеричного пути", состоящего из "праведного воззрения, праведного стремления, праведной речи, праведного поведения, праведной жизни, праведного учения, праведного созерцания, праведного самопогружения", обычно называемого медитацией (санскритск. — "дхьмна", кит. — "чань", япон. - "дзэн").

В учении о "четырех благородных истинах" изложена сущность буддизма. Все религии противопоставляют реальную земную жизнь нематериальной, небесной, той, что якобы начинается за гробом. При этом

первая всегда рисуется мрачными красками, объявляется греховной, мешаю щей со единению с богом, вторая объявляется целью стремлений человека, наградой за терпеливое перенесение земных мучений. Буддизм в этом отношении не отличается в принципе от других религий, но он доводит до логического завершения критическую оценку того мира, в котором мы живем. Поставив знак равенства между бытием и страданием, буддизм рисует особенно мрачную картину мира, в котором не только все обречено на мучения и уничтожение, но даже любая радость, усиливая привязанность живого существа к этому существованию, таит в себе страшную опасность новых бесконечных перерождений, наполненных не менее страшным злом.

Человек сам создает свою судьбу, форму каждого своего нового перерождения, учит буддизм. Сила, которая определяет конкретные черты нового перерождения, называется кармой. Карма буддизма — это сумма всех поступков и помыслов существа во всех его предыдущих перерождениях. Учение о карме существовало и в брахманизме. Брахманы тоже учили, что карма — закон возмездия - движущая сила переселения душ. Совершая или не совершая предписанные для данной варны жертвы, почитая или не почитая брахманов, нарушая или не нарушая многочисленные запреты, человек создает новую форму переселения своей души — начиная от самых гнусных и отвратительных животных и кончая царями и богами.

Буддизм воспринял "закон возмездия" (карму), но дал ему новое содержание. Хотя все в данной жизни человека определено его кармой, он имеет известную свободу выбора в своих поступках, помыслах, словах, действиях. В этой частичной свободе воли и заложен, по буддизму, путь к спасению. Причем дело вовсе не в жертвах, обрядах и запретах, а в поведении самого человека. Именно его поступки и мысли в данной жизни определяют его дальнейшую карму, форму его нового "перевоплощения", т. е. новые страдания. Но и этого мало. Буддизм, особенно в учении ряда его школ и направлений, заявил, что сам чувственный мир вообще не существует. Он лишь наша иллюзия, результат деятельности нашего больного, заблудшего сознания. Именно это сознание - единственное реальное бытие, по буддизму, - подчиняясь непреложному закону кармы, рисует нам трагическую картину полного страданий чувственного мира. Сознание это состоит из множества мельчайших частичек — дхарм, т. е. элементов сознания, которые, складываясь под действием кармы в определенный комплекс, создают индивидуальное сознание данного перерождения и, как его функцию, окружающий нас чувственный мир. Пока дхармы не успокоены, новое возрождение этого индивидуального сознания после смерти данного существа неизбежно, колесо бытия продолжает свое вращение.

Из вероучения буддизма непосредственно вытекают взгляды буддизма на место и задачи человека в этой жизни.

Учение буддизма о бытии как страдании, несомненно, по-своему, в превратной форме отражало реальное положение трудящихся масс антагонистического общества, неизбежно обрекаемых самим социальным строем на непрерывные мучения и страдания. Однако, отталкиваясь от земного, реального, буддизм, будучи религией, делает неверный вывод из установления неизбежного в классовом обществе для подавляющего большинства людей факта страдания. Он возводит это страдание в абсолют, делает его основным законом всякого бытия и тем самым узаконивает тот строй, который порождает страдания, обещая в качестве награды за безропотное их перенесение небытие, нирвану.

Буддийское учение о жизни-страдании и о личной вине каждого живого существа в испытываемых им страданиях должно было примирить каждого с доставшейся ему в жизни долей. Ведь закон кармы обязателен для всех. Ему подчинены и люди, и животные, и боги старого ведийского пантеона, жившие еще в сознании людей, к которым обращался ранний буддизм. Идея равенства людей в страдании и в праве на спасение не только между собой, но и с животными и с богами стала важнейшим идейным фактором, определяющим социальную роль буддизма. Рабу, а впоследствии феодальному крестьянину и даже современному рабочему буддизм обещал и обещает новое возрождение раджей, божеством или даже возможность полного прекращения существования - нирвану. Наоборот, пользующийся всеми благами жизни может, по мнению буддистов, сам себя ввергнуть в пучину самых неблагоприятных перерождений. Вера в равенство всех живых существ в страдании и возможности спасения разоружала трудящихся в борьбе против угнетателей: ведь имущественное и социальное неравенство так же непостоянно и шатко, как и все остальное в этом "мире иллюзий"

Наиболее действенным фактором спасения еще при жизни человека буддизм считал выход за пределы мирской жизни, т. е. вступление в сангху - монашеский орден. Сангха раннего буддизма была объединением людей, добровольно порвавших со всеми земными заботами и привязанностями. Вступающий в сангху человек должен был отказаться от семьи, собственности, перестать соблюдать предписания той Варны (так назывались в Древней Индии касты), к которой он принадлежал, принять на себя о бет целомудрия, пройти обряды посвящения, носить установленную для монаха желтую тогу жить лишь на подношения мирян.

Монашеская жизнь подробно регламентировалась. На монахов налагались 253 запрета, правила искупления или ограничивающих предписания, определяющих всю их жизнь. Для рядовых верующих монахи были особыми, почти сверхъестественными существами. Их

оказывали почет и поклонение, которые позже вырастают в ряде стран в прямое обожествление буддийского духовенства.

## **2. Особенности христианской антропологии.**

В христианстве не человек "восходит" к Богу, а Бог по милости и благодати своей "снисходит" к человеку. Христианству свойственно парадоксальное, не встречающееся в других религиозных системах представление и понимание соотношения божественного и человеческого. Иисус Христос – сам есть Бог: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог" [Иоанна I, 1], а в силу этого Иисус Христос не просто представляет истинное учение и указывает путь к высшей жизни, но Сам есть истинная жизнь, поскольку Он – Бог. Христианское вероучение, как оно отражено в Новом Завете, предельно противопоставляет божественное и человеческое, ценности "мира горнего" и "мира дольного": "Всякое стремление есть движение или стремление к совершенству, к благу; всякое стремление к благу есть стремление к Богу; благо есть Бог, это можно выразить также, что Бог есть благо". Следовательно, мир человека: Вселенная, природа, общество, человеческая история, сам человек – это арена отношений "Ценности - ценностей", т.е. Бога к человеку и человека к "Творцу Неба и земли, Вседержителю и Спасителю рода человеческого".

Абсолютное и неизменное бытие Бога является источником и причиной всякого иного бытия, ограниченного и изменяемого, а все изменяемое сотворено Богом из ничего, и все сотворенное изменяется. В центре христианского мировоззрения оказывается сам создатель всего сущего – Бог, наделенный сущностными качествами всемогущества, безграничности, неизменности, всеведения, трансцендентности. Бог постоянно занят делами своего творения, он не безличная абстракция, но персонифицированный "Живой Бог".

Абсолютное и неизменяемое бытие Бога является основой, причиной и источником всякого иного бытия, всех вещей, процессов, систем (видимых и невидимых, небесных и земных). Абсолютное и неизменное бытие Бога является источником и причиной всякого иного бытия, ограниченного и изменяемого, а все изменяемое сотворено Богом из ничего, и все сотворенное изменяется. В центре христианского мировоззрения оказывается сам создатель всего сущего – Бог, наделенный сущностными качествами всемогущества, безграничности, неизменности, всеведения, трансцендентности. Бог постоянно занят делами своего творения, он не безличная абстракция, но персонифицированный "Живой Бог".

Творение – акт свободного волеизлияния создателя. Мир существует не иначе как посредством Творца, т.е. как только совершилось "творение", во Вселенной воцарилось деятельное провидение Творца, а в силу этого, "мир существует посредством непрерывности творения Творца" и



"непосредственности воздействия Творца на судьбу всего сущего", прежде всего – человека.

В тексте Библии находится два варианта сказания о происхождении человека. Во-первых, восходящий к "Священническому кодексу" "Шестоднев" [Бытие, гл. 1]; во-вторых, более древний вариант, описывающий "технологический процесс" сотворения человека, восходящий к "Ягвисту" [Бытие, гл. 2].

Догмат о творении человека по образу и подобию Бога заставляет христианских апологетов признать высокое достоинство человека и искать в нем черты божественного образа.

Однако различные нюансы в истолковании той или иной строчки божественного откровения могут заключать в себе чуть ли не весь спектр религиозно-догматических и философских учений внутри христианства. Так, пластика христианского мировоззрения предполагает персоналистскую акцентировку истолкования проблемы человека. Поскольку человек – творение Бога, то его природа, сущность и существование, формы жизнедеятельности и сами истоки личности коренятся не в ней самой, а в Едином Начале. Поэтому человек не имеет смысла в мире иначе, чем образ и подобие Бога, т.е. христианство несет в себе потенциальную возможность "погашения" собственно ценности самого человеческого существования: снятие, изничтожение, умаление и дезинтеграцию бытия человека. Идеализация субъекта с необходимостью приводит христианство к дематериализации мира и бытия человека. Действительно, исходное утверждение бытия – это принятие бытия человеческим существом как "поля" (множества) его потребностей, интересов, действий, поведения, стиля жизни, т.е. это взаимоотношение материального психофизического индивида с тем, что ему противостоит, с чем он сталкивается. Поэтому отношение человека (субъекта) к "объективной реальности" – это не идеальное отношение, но практически – духовное действие, отношение сущего к сущему. Человек располагает не перед бытием, сущим, "объективной реальностью", а находится внутри его. Субъект – это человек (сущее, имеющее чувственную систему, волю, ценности, поведение, стиль жизни), расположенный внутри сущего. Все специфические человеческие черты интерпретируются как характеристики абсолюта, а человеку они "даруются" в ослабленном виде в качестве "образа и подобия Божиих". Таким образом, человеческие качества, способности, черты и характеристики "отделяются", "отчуждаются" от человека и в гипертрофированном виде передаются Абсолюту, "Богу живому и истинному", который по великой милости своей дарует их людям. В этом смысле христианское мировоззрение всегда теoантропоморфно.

Христианская антропология неразрывно связана с христологией. Именно "Богочеловек Иисус Христос" в христианстве является "новым Адамом", идеалом подлинного, совершенного человека, богоуподобления

"дитяти веры" Богу: "Сей есть Сын Мой Возлюбленный», в Котором Мое благоволение" [Матфея 3, 17] ; "Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него. Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия" [Иоанна 3, 16 – 18].

Таким образом, согласно христианскому вероучению, истина о человеке в своей полноте и глубине открыта человеку во Христе, который выступает идентификационным ядром и генерализирующей ценностью христианства. "

Природа человека интерпретируется в христианстве в трех качествах:

1. До грехопадения Адама и Евы.
2. Падшего человека (его нынешнее состояние).
3. Человека, обновленного в Иисусе Христе.

Человек, согласно христианскому вероучению, вышел добрым из рук "Творца" и был предназначен жить в благостном единении со своим "Создателем", но, поддавшись искушению со стороны дьявола, нарушил Богом данную ему заповедь не вкушать плодов от дерева познания добра и зла, а тем самым согрешил и отпал от благостного бытия вместе с последующими потомствами своими. В отрыве от источника бытия человек тяготеет к болезням, заботам, тяжкому труду, смерти, распаду и обращению "во прах", из которого сотворен. Тело, созданное как инструмент бессмертной души, превратилось в ее темницу. Богоподобие, изломленное и разрушенное грехом, исконное состояние богосозданного человека становится идеалом человеческого совершенства. Человек оказывается трагически "разорванным", раздвоенным и противоречивым существом, бытие которого трагически "вибрирует" между благодатью и грехом, духом и плотью, благим воздействием Бога и бесовскими внушениями. Восстановить поврежденную природу человека может только "Единородный Сын, отданный на заклание Агнец Божий – Иисус Христос". Воплощение "Сына Божия", его мученическая смерть, которой он искупил грехи "мира сего" и "смертию смерть поправ", преображает "ветхого", греховного Адама. После спасительного подвига Христа человек делается "новой тварью", ибо "верую" и по "благодати" христианин участвует в совершенстве Иисуса Христа как единственного истинного образа и подобия божия.

Поскольку человек сотворен по образу и подобию Божию, то его специфические сущностные качества: деятельность, разумность, свобода, совесть и т.д. есть не только отблески божественного прообраза, они связаны с основой и носителем уникальности каждого отдельного лица (ипостаси) – с бессмертной душой. Напомним, что человек, согласно учению христианской антропологии, состоит из тела и души [Бытие 2, 7;

Матфея 10, 28]. Душа оживляет тело, одухотворяет его, тело без души – прах, а поэтому в Священном Писании душа получает определение в качестве "дыхания жизни", "духа жизни" или "духа". Душа представляет собой особую силу, которая обращает прах в живое существо, имея своим источником Бога, а не происходит от тела. Человеческая душа была сотворена Абсолютом как нечто отдельное, самостоятельное, отличное от материального мира. Способ сотворения - "вдуновение Божие" [Бытие 2, 7]. Душа человека получила от Бога совершенства, которые приближают ее и делают родственной "Творцу и Созидателю", особыми свойствами души являются ее единство (уникальность), духовность и бессмертие. Качественные отличия (способности) души человека состоят в "дарах Божиих" человеку: в даре слова, в даре разума, в даре свободы.

Таким образом, положения о сотворенности, богоподобии, двойственной природе и греховности человека были и есть традиционным запасом представлений о человеке в христологии. Заметим, что персональный мир человека после грехопадения прозрачен только для Бога, для других людей он фактически является непроницаемым, а потому внутренняя жизнь личности в ее взаимодействии с "Творцом души человека" – это решающий фактор, определяющий конечную судьбу "дитяти света". Только Богу и ему одному подотчетен он в своих помыслах, поступках и стиле жизни.

### **3. Антропологические проблемы в исламе.**

«Ислам» слово, обогащенное знаковыми интерпретациями и этимологически означает предание себя, вверение себя Богу, а не «покорность», как не редко трактуется. Соответственно, мусульманин – это человек, вверивший себя Богу.

Важно усвоить также, что значит для мусульманина Коран. Коран, согласно исламскому вероучению, есть прямое, непосредственное Откровение Бога. Это не авторизированное откровение, в котором наряду со словом Бога звучит и слово человека, то есть вдохновленный Богом человек, возможности которого все же ограничены эпохой и социокультурной средой, интерпретирует это вдохновение. Коран, непосредственное откровение, Мухаммад – только пассивный его передатчик. В Коране говорит только Бог. Можно сказать, что Коран в представлениях мусульман – это прямая речь Бога.

В исламе Бог открывает Себя людям в Коране, Богооткровенном законе. В исламе человек становится подзаконен Корану, ниспосланному на «языке арабском, ясном» (Коран 16:105) [73].

Ислам – религия теистическая, т.е. исходящая из понимания Абсолюта как бесконечного личностного начала, трансцендентного миру; сотворившего мир в свободном акте воли и затем свободно им

распоряжающегося. То есть, религия, исповедующая веру в единого Бога, творца и промыслителя. Более того, ислам утверждает радикальную недоступность Бога для человека, которая исключает как возможность Боговоплощения, так и возможность сообщения благодати через таинства. Собственно, в исламе и нет понятия таинство, есть понятие тайна, сокрытое. Коран предписывает мусульманам верить в тайну Бога.

В Коране вполне говорится, что Мухаммад призван не для того, чтобы сказать новое слово, а для того, чтобы восстановить в изначальной чистоте веру в единого Бога. Эта вера заложена в каждом человеке, свойственна его подлинной природе благодаря завету, который Бог заключил с сынами Адама, т.е. человеческим родом: «Некогда Господь твой из сынов Адама, из чресл их, извлек потомков их и повелел им дать исповедание о себе самих:» «Не есмь ли Я Господь ваш» Они сказали: – Да, исповедуем это. – Это было для того, чтобы в день воскресения не сказали: мы не были в состоянии постигнуть это; или не сказали: отцы наши прежде нас признавали соучастников Богу, а мы были только их потомками ...» (Коран 7:172-173).

Говоря о коранической антропологии, следует иметь в виду, что речь идет не о каком-то систематическом учении о человеке. Такого учения в Коране нет, и это естественно, поскольку Коран не философский или богословский, а религиозно-законодательный труд.

Кораническая антропология разворачивается в трех основных планах: как должен строить человек свои отношения с Богом, как он должен различать добро и зло и, наконец, как он может обрести спасение.

Согласно Корану, человек – творение Бога, творение избранное, наместник (халифа) Бога на земле. Но именно как творение он зависим от Бога, зависим прежде всего в силу двойной слабости своей природы: онтологической (человек смертей) и нравственной (человек греховен). На этом уровне описания сходство трех монотеистических религий несомненно. Однако в акцентировках статуса человека перед лицом Бога существуют значительные расхождения.

В Коране нет идеи сотворения человека по образу и подобию Бога. Скорее, говорится о том, что Бог создал человека по его собственному образу: «Дал вам образ и прекрасно устроил ваши образы» (Коран 64:3). Или в другом месте: «О человек, что соблазняет тебя в Господе твоим щедром, который сотворил тебя, выровнял и соразмерил, в таком виде, как пожелал, тебя устроил!» (Коран 82:6-8). Из многочисленных созданий Аллаха благородный Коран выделил и отличил человека особыми качествами и особым местом. Он творение про которое Создатель сказал что Он сотворил его Своими руками и вдохнул в него из Своего духа. Человек удостоился этим высшим вдохновением, в котором кроется божественная тайна – чести быть наиболее благородным созданием Аллаха и чести. Создатель возвеличил человека, дав ему природную

способность, которой он заслужил заместительства на земле: «Мы почтили сынов Адама и позволяем им передвигаться по суше и морю. Мы наделили их благами и даровали им явное превосходство над многими другими тварями». (Сура «аль-Исра»)

Аллах подчинил человеку все, что находится во вселенной, будь то земля или небо для услужения ему и пользования в целях своей нужды: «Он подчинил вам то, что на небесах, и то, что на земле. Воистину, в этом — знамения для людей размышляющих». (Сура «аль-Джасийа») Всевышний не оставил человека предоставленным самому себе и не создал его напрасно или ради забавы, а избрал из его числа посланников несущих к нему откровение ведущее его по правильному пути, осчастливливающее его в этой жизни и после жизни возвращающее его к Фирдаусу (Раю) и наслаждению:

«... Если к вам явится руководство от Меня, то те, которые последуют за Моим руководством, не познают страха и не будут опечалены». (Сура «аль-Бакара»)

Напротив этой великой божьей милости пришла возложенная на человека обязанность. С него требуется отчет о сказанном и содеянном. Хотя нашим человеческим мерилom мы не требуем отчет, кроме как с близкого нам и о ком мы заботимся, но мы понимаем, что вопрос отчета поступков Всевышним Аллахом считается еще большим почетom для человека. Всевышний возложил на человека ответственность за самого себя, так как он умен и благоразумен, а также он может взвесить, что делать и что оставлять: «Кто поступает праведно, тот поступает во благо себе. А кто творит зло, тот поступает во вред себе. Господь твой не поступает несправедливо со Своими рабами». (Сура «Фуссылат»)

Коран онтологическому статусу человека не придает сколь-либо серьезного значения, но сосредоточен преимущественно на нравственном несовершенстве человека. Человек сам по себе, вне послушания и покорности Богу - ничто, он ничтожен, непостоянен, слаб.

Идея равенства всех людей перед Богом имплицитно содержится в кораническом вероучении. В исламе идея равенства имеет скорее не онтологические, а юридические основания. Все верующие в единого Бога, будь то халиф или абиссинский раб, равны перед божественным законом и через исполнение этого закона предназначены к той же сверхприродной цели. В исламе Коран как богооткровенный закон – самодостаточное руководство для верующих.

В Коране нет понятия первородного греха. Грех Адама, вкусившего от древа вечности (не от древа познания добра и зла, как в Книге Бытия; в Коране речь идет либо просто о дереве, либо о дереве вечности) есть акт его личного непослушания Богу. Он не имел последствий для всего человечества. И многие современные мусульманские авторы утверждают, что грех Адама не имел наследуемого статуса. Этот грех не нанес человеку

непоправимого ущерба. Из Корана следует, что человек не столько греховен, сколько слаб и нуждается не в искуплении, а в руководстве, без которого он неминуемо впадает в заблуждение. Речь в Коране идет о личной ошибке, проступке Адама. Его грех – первый, но не первородный. Проступок Адама повторяют все люди (за исключением Марии и Иисуса, которых, согласно мусульманскому преданию, при рождении не коснулся сатана). Грех каждого человека – это его личный грех. По Корану, грех имеет нравственную, но отнюдь не онтологическую природу. Добро и зло, вообще не присущи природе людей. Единственный критерий нравственности – божественная воля. Различение добра и зла дается людям в откровении, в законе, в котором Бог возлагает на человека определенные обязанности (таклиф). От добросовестности их выполнения зависит судьба человека в этой и будущей жизни. Сущность добра для человека – в послушании божественному закону, неповиновение божественному закону неминуемо ведет к греху.

Концепция нравственной природы греха определяет и особенности коранического учения о спасении. Человек по своей природе рождается добрым и верующим, но нравственно нестойким. Его собственных сил не хватает для того, чтобы быть праведным, но недостает ему для этого только моральных сил. Обрести эти силы человек может, принимая божественное руководство. Приятие божественного руководства, данного в пророках и писаниях, уже достаточное основание для восстановления изначальной праведности и обретения спасения.

В Коране отношения между Богом и человеком строятся на бесконечном милосердии и снисходительности к человеку со стороны Бога и добровольной покорности, послушании Богу со стороны человека.

Понятие «человек» в Коране употребляется в двух выражениях, например: «Я создаю человека (башар) из глины» и «Некогда сотворили Мы человека (инсан) из того, что было в сущности глиной». Таким образом, для понятия «человек» в Коране используется два слова «башар» и «инсан», причем их употребление не оказывается полностью идентичным.

Типичная характеристика человека в культуре ислама – слово «раб», но не в смысле западной культуры. Что специфического, объясняющего исламский взгляд на природу человека предлагает понимание человека как «раба Бога»? Слово *'абд* «раб» непосредственно связывается для арабского языкового и терминологического мышления со словом *'ибада* «поклонение». Эти два однокоренных термина служат ближайшим разъяснением друг для друга. Иначе говоря, понятие «раб» ассоциируется для исламского сознания не с «несвободой». Оно ассоциируется с «поклонением», или «почитанием». Поэтому «раб» оказывается понятием принципиально позитивным, а не негативным, предполагающим нагруженность каким-то содержанием, а не лишенность чего-то. Говоря

попросту, с этой точки зрения невозможно быть «рабом Бога», сидя сложа руки и просто подчиняясь Его воле. «Поклонение», согласно развитым в исламе представлениям (будь то в религиозной или философской мысли), может быть таковым, т.е. может быть *действительным* поклонением, только в том случае, если оно представляет собой *самостоятельное, автономное* действие человека. Эти понятия, избегающие концепта «свободы», тем не менее выражают именно то, что требуется в данном контексте: необходимость собственного, неподчиненного чужой воле импульса, исходящего от человека в направлении Бога и только и способного сделать его «рабом».

Этот тезис раскрывается через понятие «намерение» (*ниййа*), являющееся одним из основных в исламском вероучении (*'акида*) и фикхе. «Поклонение», о котором шла речь выше, может быть определено как единство «намерения» и «действия». Акцент в исламе лежит не на внешнем ритуальном, формализованном действии, а на внутреннем намерении человека, т.е. на той решимости, которая созревает у него в душе и которая не может не влечь действия. Последнее является едва ли не решающим в определении намерения: это не просто желание чего-то, это воля, непременно влекущая действие, если только она не встречает непреодолимых внешних обстоятельств. «Презумпция честности», как она проявляется в исламе, не предполагает, как правило, документального заверения этой «честности». Предполагается, что человек «честен перед Богом», поскольку исламу привычен императив намерения, сопровождающего всякое действие.

Таково в культуре ислама значение внутренней нравственной установки человека.

