

## ПЕРСПЕКТИВЫ МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ: РЕВИТАЛИЗАЦИЯ И ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

В статье дается определение процесса ревитализации, происходящего во всем мире в виде восстановления традиционных народных культур и отдельных сторон жизненного уклада людей, а также ренессанса религии, что привело к созданию концепта *homo religiosus*. Согласно последнему, человек создан Богом как многоединство, которое символически сводимо в отношении ипостасности к энергичному триединству и проявляет себя в трех основных религиозных сферах: 1) устремленности на уподобление себя божественному первообразу; 2) на постижение своей природы через диалогическую богочеловеческую органику; 3) постижение «веры в Бога» как основного религиозного свойства. Также в статье дается анализ взаимодействия мировых религий и перспектив развития различных конфессий.

Движение ревитализации (возрождение традиционной народной культуры и отдельных сторон жизненного уклада) сегодня обусловлено следующими основными факторами: во-первых, возрождением традиционных религий во всем мире; во-вторых, наличием внутренних предпосылок. Религиозная ревитализация связана с раскаянием и покаянием (*μετάνοια*). Истинное возрождение религии возможно лишь в обретении духовного «света». Но чтобы этот «свет» всей полнотой своей принять, надо оценить предшествующий тяжелейший период нахождения в духовной «слепоте», в которой неспособность мыслить и действовать сковывает человека, и он сливается с ней так, что он уже не «узник», мир – не «пещера» и «все в ней тьма». Здесь вообще нет четко очерченной границы между «тьмой» и мной, как и нет ее между мной и не мной: «все – это темное мы». И все же настает тот миг, у истоков бытия которого ясно лишь одно: «Да будет свет» (Быт. I, 3). Это духовный взрыв на высшей ступени ренессанса – «энергично-световое» расхождение. Чтобы это расходящееся из тьмы и свето-тени разъединение позднее энергично отцветило бы радугой, образующей «вечный конец и цель всего временного»: «...И сказал [Господь] Бог: вот знамение завета, который Я поставляю между Мною и между вами и между всякою душою живою, которая с вами, в роды навсегда: Я полагаю радугою Мою в облаке, чтоб она была знамением [вечного] завета между Мною и между землею. И будет, когда Я наведу облако на землю, то явится радуга (Моя) в облаке; и Я вспомню завет Мой, который между Мною и между вами...» (Быт. XIX, 12 – 15). Как точно оценил этот образ русский философ Е.Н. Трубецкой: «Здесь мы имеем схематичное изображение взаимоотношений между вечно Сущим и сущим становящимся. При свете этого высшего религиозного созерцания (мысли человеческой) вре-

менное бытие перестает быть темной внебожественной бездной» [1]. Если осияние души человеческой светом и завоевание тьмы сопровождается религиозно-диалогическим отношением (человека к Богу, человека к человеку), это приводит к тому, что ревитализируется концепт *homo religiosus*.

Духовный ритм познаваемых смыслов религиозной жизни человека может быть изложен как неорганически, так и органически. Метод же познания, определяемый познаваемым как единством органического и неорганического понимания, заставляет нас прийти к той или иной форме его предмета как чего-то поверх события. Именно это «поверх» дает начало духовному преобразению чувства и мысли, где предметом является энергичное единство как творческий источник мира, проявляющееся в религиозном языке, сознании и поведении его носителей. Здесь религиозное миропонимание ацентрично и имеет вид единства выражаемого и выраженного смыслов, возникающих как «событие» – результат «преобразования» духовного мира человека.

Религия как энергичное событие возможно в трансцендентальном переживании человеком трансцендентного Бога. В данном переживании человек ощущает себя на границе «миров»: «дольнего» и «горнего» одновременно. Другими словами, в религии устанавливается связь (*religio*) человека с тем, что «вне» его. Поэтому в основе религиозного отношения лежит некий дуализм: раздвоение самого человека, ибо в нем изначально существует два пСодержание русс. 2(40), 2005олюса – отношение к своему «я» и отношение его к «Ты», «Другому», связанному, соединенному и соотносящемуся. В такого рода религиозном переживании человек уверен, что его видят и знают, прежде чем он сам себя узнал. Вместе с тем он осознает себя удаленным, отторгнутым от этого благого источника жизни, с которым и стремится устано-

вить эту особую связь. Как отмечает С.Н. Булгаков, «...в самой общей форме можно дать такое определение религии: религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом. В философском смысле «религия есть переживание трансцендентного, становящегося постольку имманентным, однако, при сохранении своей трансцендентности, переживание трансцендентно-имманентного» [2], т. е. устремление человека к чему-то поверх и помимо ситуации его жизни, которую он воспринимает и которая на него воздействует.

Человек трансцендирует нечто высшее, становящееся в его рефлексии имманентным. Имманентность, в противоположность трансцендентности, обозначает в учении о Боге живое и деятельное всеприсутствие Бога в созданном Им мире, тогда как под трансцендентностью разумеется Его премирное бытие. Как отмечает С.Н. Булгаков, трансцендентно-имманентное есть основное понятие, в котором осознается связь с божеством.

*Homo religiosus*, вбирая в себя энергию трансцендентного, на протяжении всей своей жизни пытается связать его с энергией имманентного. Здесь образ человеком постигается не только из первообраза, но и из природы Абсолютного Субъекта, из которого объясняется природа сотворенного и относительного. Так человек, созданный по образу Божию и принявший от Него образ ипостасности (от греч. *ὑποστάσις* – лицо, сущность, существо подобия), был сотворен как «двоица» Адама и Евы, которая при сотворении силой благословения Бога имела в себе и дальнейшее множество. Следовательно, согласно концептуальному персонажу *homo religiosus*, человек создан Богом как многоединство, которое символически сводимо в отношении ипостасности к энергийному триединству.

*Homo religiosus* проявляет себя в трех основных религиозных сферах: 1) устремленности на уподобление себя божественному первообразу; 2) на постижение своей природы через диалогическую (отношение человека к Богу, человека к человеку) органику; 3) постижение «веры в Бога» как основного религиозного свойства. В ряду основных характеристик *homo religiosus* вере в Бога принадлежит определяющая роль. Например, в христианстве с «верой» связана духовная активность человека и процесс целеполагания. «Вера» как «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. XI, 1) оказывается одним из важнейших регуляторов человеческо-

го поведения и деятельности; душевно-духовный акт принятия чего-либо в условиях отсутствия или невозможности его достаточного обоснования и не требующий доказательств.

В исламе *homo religiosus* отображается в имени Абу-л-башар («отец человечества»). Вдохнув в него жизнь, Аллах научил его именам всех вещей и этим возвысил над ангелами. Абу-л-башар (или Адам) жил в небесном саду-раю вместе с сотворенной для него супругой Хаввой. Они имели там все, чего только могли пожелать, но им было запрещено есть плоды с одного из райских деревьев. Падший ангел Иблиз проник в райский сад и убедил Хавву, что плоды этого дерева дадут им вечную жизнь и могущество. Соблазнившись, они нарушили запрет Аллаха и впервые ощутили свою наготу, а затем были низвергнуты на землю, где обречены жить и трудиться они и их потомки. В послекоранском предании говорится о том, что Адам был прощен Аллахом, ибо его грех был Им предопределен. Он стал первым пророком, вознесшимся на небо до суда. В соответствии с космогонией ислама и теорией цикличности развивались его эсхатологические представления. В частности, в антропологии соотнося мир человека (микрокосма) с физическим миром (макрокосм), ислам проповедовал, что согласно представлениям о странствии душ и воскресении души и телом человек подобен ангелам и «природе» (ат-таби'а). После смерти человека его душа возвращается к ангелам, от которых она произошла, а его тело – к первичной материи (ал-хайула ва-с-сура), или к «природе» (ат-таби'а). Согласно ал-Хамиди, души верующих, соединяясь друг с другом световыми точками, переходят от одной духовной силы (ал-хадд) к другой, пока не образуют форму ал-Ка'ма – «владыки цикла откровения» (сахиб даур ал-кашф), завершающегося «великим воскресением» (ал-кийама). Души же неверующих остаются в своих телах, превращаясь в прах.

Почти невозможно дать достаточно полного определения *homo religiosus* в буддизме, т. к. данное учение разделилось на различные школы. К тому же сам Будда (Сиддхартха Гаутама) был не теистом, а гуманистом. Следовательно, возникшее через 700 лет после его смерти учение о божественности Будды-человека полностью противоречит убеждениям самого Будды. Поэтому мы не получаем в современном буддизме достаточно законченного концептуального персонажа. Так с позиции консервативной

формы буддизма, известной под названием тхеравада (Путь старших), идеальным человеком является святой («архат»); Будда при этом тоже рассматривается как «архат». Идеалом махаяны (Большого колеса) – либеральной школы буддизма – является уподобление Будде-спасителю или бодхисаттве. Бодхисаттва (Стремящийся к просветлению) – это тот, кто почти достиг нирваны, но отказался от возможности прервать цепь перерождений, чтобы помочь роду человеческому и спасти людей. Согласно махаяне, спасение достигается через веру в Будду-Гаутаму (вознесшегося и превратившегося в божество) и в других святых, ставших бодхисаттвами. В частности, для спасения очень полезно повторить вслух их имена (таким образом, махаяна говорит о нескольких Буддах, при первом из которых, Дипанкаре, Шакьямуни принял решение стать Буддой. Грядущего Будду зовут Майтрея) [3].

Религия обладает своим специфическим символизмом, поэтому, не пытаясь давать определение символизму вообще, религиозная антропология чаще использует прилагательное «символическое». Понятие «символическое» в узком смысле слова служит для определения таких форм культуры, которые обладают непосредственно экспрессивным качеством: мифы, обряды, верования и т. д. «Символ, – отмечает П.А. Флоренский, – это нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и однако существенно чрез него объявляющееся... символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю» [4]. В широком значении «символическое» относится к тому основополагающему для состояния культуры процессу, каким является придание смысла миру. То есть когда всякая религиозная культура может быть представлена как некий символический порядок.

Французский антрополог Клод Леви-Строс стремился объяснить социально-типические эмоции, в том числе эмоции религиозного характера, действием интеллектуальных факторов, что позволило ему построить эксплицитное исследование первобытного мышления как в связи с семантикой мифа, так и в связи с такими социокультурными явлениями, как тотемизм и маски. Леви-Строс делает акцент на выявлении структуры социальных явлений, осознаваемой людьми лишь приблизительно через пелену символов

(структурный подход). Его соотечественник Эмиль Дюркгейм в 1912 г. создал традицию, в которой уделил особое внимание функциям, выполняемым в религиозных символических системах. Такой функционалистский подход прежде всего обращен к символическим практикам. Поэтому не случайно, что на первом месте здесь всегда находятся обряды.

Два этих способа изучения символической деятельности (со стороны значения в «структуральной антропологии» и со стороны функции в «антропологии религии»), часто разграничиваемые в истории исследований антропологических направлений, скорее дополняют друг друга, чем противопоставляют. «Если бы символическая деятельность, – пишет Ж. Ланкло в статье «Символизм», – не обеспечивала познание и коммуникацию в разных культурно определенных формах, которые она принимает, то она не могла бы выполнять свою функцию и быть социально и политически эффективной». Символическая деятельность является структурирующей только в той мере, в какой она структурирована (Б. Бурдьё). Символизм не является ни творением «духа без тела» (Э. Лич), ни простым инструментом – создание тела без духа, – который обладает случайным содержанием. Уже первобытный символизм и магия содержат в себе очень распространенный в традиционных культурах способ восприятия человека в виде особой энергично охваченной жизненной целостности. У многих народов сформировалось представление об особой жизненной силе мага, которую он способен передать, – его «душе». Такая «душа» может обитать в дыхании, в теплоте тела, в сердце, в крови, в печени, в почках, в тени или в отражении колдуна. Но во всех случаях она всегда отождествляется с чем-то материальным, телесным и рассматривается как причина жизнеспособности человека. То, что она отделяется от тела, в магии доказывается человеческими снами, которые есть не что иное, как приключения странствующей души, пока тело неподвижно. И смерть для мага всего лишь «сон», но более длительный, когда душа покидает тело, отправляясь в последний путь.

Первобытному человеку было чуждо деление явлений на «материальные» и «духовные». Благодаря его символической способности он обнаруживал за каждой вещью или внешним действием «духовное», символическое содержание, а всякое абстрактное понятие выражалось в материальном символе. Поэтому ничто в мире

не было для первобытного человека случайным, все было наполнено для него глубоким значением. Он постоянно вступал в сложные взаимоотношения с природными силами, которые оказывали существенное влияние на его жизнь, и, адаптировав их, участвовал в поддержании священного миропорядка.

Маг пытался сделать видимыми и доступными те системы символической фантазии, которые существуют в душе каждого взрослого члена общества. Он является в традиционных религиях ведущим адаптационной игры, громководом всеобщего беспокойства. Он сражается с демонами, чтобы остальные могли охотиться на дичь, строить жилища и в целом вести бой с реальностью. Всеобщая «доктрина» его доанимистических и доаниматических принципов заключается в том, что все видимые образования мира (предметы и существа) представляют собой результат действия вездесущей силы, из которой они происходят, которая поддерживает и наполняет их в течение всего периода их проявления и в которой они в конце концов с неизбежностью исчезают [5].

«В то время как наука основывается на понятии естественных сил, – подчеркивает Б.К. Малиновский, – магия возникает из идеи об определенной мистической безличной силе, в которую верит большинство первобытных людей. Эта сила, называемая мана у некоторых меланезийцев, арунг-квилта у части австралийских племен, вакан, оренда, маниту у различных американских индейских этносов [6], а где-то и вовсе безымянная, становится чуть ли не всеобщей идеей, обнаруживаемой везде, где процветает магия. Мы можем найти у большинства первобытных народов веру в сверхъестественную безличную силу, которая приводит в действие все, что имеет отношение к их жизни, и является причиной наиболее важных событий в сфере сакрального. Таким образом, мана, а не анимизм является сущностью «преанимистической религии», а также магии, которая радикально отличается от науки».

Главная функция религии – удостоверить человека в реальности божественного мира тем, что приводит его в живую, непосредственную связь с религиозной действительностью и показывает ему ее реальность. На подлинно религиозный путь способен вступить лишь тот человек, который реально в своей жизни встретился с божественным феноменом. Религиозный опыт приходит к нам в познании своеоб-

разия религиозного, которое постигается через «жития» святых, подвижников, пророков, основателей религий, составляющих и живые памятники религии (письменность, культ, обычай, слово вероучения, или жреческое слово), т. е. то, что называется феноменологией религии. Это и личный опыт каждого вводит нас в познание области религии, где встречаются различные представления. Так «безбожная религия», согласно С.Н. Булгакову, – это понятие, которое содержит «противоречие в определении». Оно противоречиво постольку, поскольку существо всякой религии состоит в опытном опознании того, что Бог существует, т. е. что над миром имманентным, данным, эмпирическим существует мир трансцендентный, который становится для человека доступным в религии. А имманентная религия субъективного идеализма вовсе не есть религия, а лишь одна из многочисленных ее подделок. Существуют различные виды таких подделок, где люди могут поклоняться небытию, прогрессу или человечеству. «Однако и здесь, – пишет Булгаков, – поскольку мы имеем дело с отношением религиозным, оно связано именно с устремлением за эмпирическую данность к некоему трансцендентному ноумену (Высшему Существо) О. Конта. Можно считать такое обожествление собирательного понятия логическим фетишизмом и видеть в нем низшую ступень религиозного сознания, но нельзя отвергать религиозных черт, ему присущих. Известную аналогию дает здесь грубый фетишизм (крайности сходятся!), при котором в деревянном чурбане тоже чтится не дерево, но трансцендентное ему существо, и чурбан фактически является как бы некоей его иконой» [7].

Поиски порядка человеком могут увенчаться в обретении им полноценной духовной жизни, ибо это не только переживания человеческого духа, но и вся его повседневная жизнь в целостности своего общения с Богом, которая организуется в систему действий и понятий. Уже всякая система понятий имеет целью урегулировать поток переживаний, оформить его, ввести в него порядок и устойчивость. В свете божественного порядка человеку по-иному является мир, появляется другой вкус, новое ощущение бытия. Для него мир и как бы удален от Бога, и как бы зависим от Него. В душе человека появляется осознание неабсолютности и внебожественности, относительности и греховности своего существования. Одновременно воз-

никает стремление освободиться от здешнего мира, преодолев его в Боге; родится чувство вины, отторженности от Бога, а также потребность в спасении и искуплении. Когда человек в этом упорядоченном мире узнает Бога, мир бренный утрачивает свою безусловность и единственность, а над ним для него переливается радугой бесконечных цветов Благая весть как радость. «Поэтому вообще религия, – пишет С.Н. Булгаков, – есть радость всех радостей... прикосновение Божества, вера, «яко есть». В этом «есть», «еси» содержится единственная смысловая опора религиозной жизни человека («Бог есть») и снижение посредством этого «ЕСИ» как особого органа восприятия мира тревожности в человеке» [8].

В современных учениях и религиозных школах на смену homo religiosus монотеистических религий приходит человек нового политеизма. Это существо, которое способно заключать в себе, в своем теле множество разных жизненных энергий, одержимых разными духами. Американский религиовед Д. Миллер показал, что новый политеизм является одним из аспектов наступающей новой культуры. Он входит в жизнь вместе с возрастающим плюрализмом мышления и бытия, где все «мы поклоняемся многим богам и богиням одновременно» [9]. Противостояние теизма и атеизма заменяется властью множества колдунов, транснациональных и межконтинентальных магических фирм, производящих немислимый прежде эффект духовного «футурошока».

Рядом с «новым политеизмом» зарождается религиозный синкретизм – явление, когда человек синтезирует разные религии в свою собственную веру. Это относится не только к практическому соблюдению религиозных норм, но и к самой теологии. Данное явление особенно характерно для Северной Америки, где люди не слишком истово исповедуют ту или иную веру. Им могут нравиться буддистская терпимость ко всем формам жизни, католическая вера в ангелов, приверженность мормонов идее общей семьи, ритуалы лютеранской церкви. Наиболее ярким примером смешения такого рода может служить движение приверженцев Нового века, которые считают себя очень «одухотворенными», но не слишком «религиозными».

Этот синкретизм отчасти объясняется традициями религиозной диффузии в иудаистско-христианских общинах, а отчасти – упадком веры, особенно в таких церквях, как епископаль-

ная и пресвитерианская. Исследования показывают, что 9% всех американцев регулярно посещают более чем одну местную церковь, а приращение паствы в церковных общинах происходит большей частью потому, что верующие переходят из одной конгрегации в другую. Для современного верующего человека важна не столько конгрегационная приверженность его предков, сколько способность того или иного учреждения веры оптимальным образом удовлетворить его насущные духовные потребности. Откликаясь на эти потребности, некоторые протестантские общины используют в своих празднованиях традиции индейских племен. Это связано с процессом ревитализации на латиноамериканском континенте, выраженном в наличии следующих внутренних предпосылок: а) индеанизм, т. е. направление общественной мысли, занимавшееся изучением истории и современного положения индейских народов, практической деятельностью, цель которой – улучшение жизненных условий коренного населения малых народов и его последующее приобщение к европейской культуре; б) индианидад – качественно новое общественное движение, пришедшее на смену индеанизму, ратующее за национально-культурную самобытность коренных народов, ведущую роль в котором играют сами аборигены (индейцы), а не только представители западноевропейских культур. Индианидад зародился в начале 80-х гг. в Перу. Впоследствии был подхвачен общественностью Латинской Америки и лидерами индейских движений в США и Канаде. Особый всплеск его наблюдался в 1992 г. в период празднования на континенте пятисотлетия открытия Х. Колумбом Америки.

У многих народов основанием для ревитализации их форм культуры являются религиозные философы. «Философема порядка религиозного, – отмечает Вяч. Иванов, – сама себя отрицает как источник исторического познания: она выдает себя за плод размышления над объектом религиозного сознания, но не за свидетельство о нем, – и тем не менее, религиозно-историческая наличность сквозит и через нее» [10]. Например, философское понимание человека было неотрывно от мировоззрения религиозного: «Для жителей Тауантинсуйу будущее – результат заранее продуманных действий верховного божества. Особенностью инкской философии является изначально присущий ей дуализм, где человек состоит из тела и души. Души были бессмертным духом, а тело сделано из зем-

ли, ибо «амауты» (мудрецы) видели, как оно превращалось в нее, и называли его хальма-ка-маска, что означает одухотворенная земля. Для них существует душа растительная, чувствительная и разумная, причем последней обладают только люди. Инки «познали бессмертие души и всеобщее воскрешение», но не ради вечности, а «для этой же самой временной жизни, ибо их сознание не поднималось выше этой настоящей жизни». Зарывать в землю семена и хоронить умерших – все это... действия одного... порядка. Семена... дадут всходы,...души обязательно вернутся в когда-то покинутые ими тела. Однако для того, чтобы зарытые семена принесли новый урожай, им необходим надлежащий уход. Так и человеческая душа сможет вернуться в тело только тогда, когда его тщательно сохраняют и оберегают. Инки владели секретом мумификации, поэтому для них худшим приговором являлась смертная казнь с последующим сожжением или расчленением трупа; такое наказание навсегда лишало преступника воскрешения» [11].

Традиционные религии помогают преодолеть чувство одиночества и обрести чувство общности духовных интересов между людьми. И все же в современном обществе есть побуждающие к выработке индивидуальных моделей поведения жизненные условия: возможность работы на дому, более частое общение с новыми людьми, трудности в поддержании традиционно небольшого круга общения (с родственниками, друзьями, соседями), появление большего разнообразия бытовых СМК. Данные обстоятельства используются активистами сектантства. Если христиане фокусируют свое внимание на потребностях самой церкви, то, например, евангелисты исповедуют превыше всего индивидуальное спасение. Католики призывают свою паству к борьбе с идолопоклонством, а евангелисты внушают верующим, что они могут вступить в непосредственное общение с Богом, что часто и привлекает одиноких замкнутых в себе людей.

В будущем произойдут самые различные размежевания и объединения по конфессиям. Возможны, к примеру, раскол между консервативным и умеренным крылом Конвента баптистов Юга США; отделение групп «обновления» от епископской, методической и пресвитерианской церквей; слияние общин объединенной методической церкви, евангелистской лютеранской церкви в Америке, объединенной церкви

Христа, пресвитерианской церкви США и других конфессий. На второй общеевропейской экуменической ассамблее в Австрии католики и протестанты обсуждали перспективы объединения своих служб в XXI в. Римская католическая церковь давно распалась бы на отдельные конгрегации, если бы не было института и традиции папства. Сейчас такая возможность обретает все более реальные очертания в связи с дискуссиями вокруг допущения женщин в клир, безбрачия священников, контроля над рождаемостью, отношение к гомосексуалистам. Индивидуальное отношение к религии среди верующих в будущем будет проявляться в росте числа межконфессиональных браков; ему будут способствовать диверсификация приходских услуг (ремонт автомашин, кафетерии, изучение Библии на дому), простое увеличение размера церковью с тем, чтобы они могли вмещать тысячи верующих. В таких огромных церквях люди будут себя чувствовать более свободными.

Сегодня в христианском сознании, католическом благочестии, обиходе, духовном стиле происходят значительные сдвиги, носящие, с одной стороны, характер кризиса и расшатывания, но с другой – расширения и обогащения новыми элементами. В числе этих элементов в католицизме возникают православные влияния, заимствования из православных источников. Православная икона, литургическая музыка, аскетическая традиция осознаются в качестве ценностей, внятных для католиков. Сближение католичества и православия становится внутренним и не может не приводить к осознанию общего духовного корня двух традиций, к созданию единства христиан изнутри. Этот внутренний органический процесс узаконивает и выдвигает на видное место в жизни католической церкви новая папская энциклика «*Oriente Lumen*» [12]. Она призывает к более глубокому познанию православия и сама дает его образец в сжатой характеристике православной духовности: эсхатологизм, холизм (религиозное осмысление телесности, материи космоса), идеал обожения, стержневая роль сферы монашеско-аскетического подвига.

В большой степени ощущение религиозной принадлежности к одной семье и надежды на лучшее будущее дают культы, возглавляемые лидерами, способными увлечь несведущего человека. Эти культы часто подталкивают людей на иррациональные поступки (например, пройти различного рода испытания: тайные псевдо-

христианские группы в Китае требуют от своих приверженцев перейти бушующую реку в качестве доказательства истинной веры). В XXI в. число таких культов будет расти.

В странах бывшего СССР налицо стремление к духовности, в том числе и религиозной. Усиливается соперничество между традиционными локальными верованиями (православие в России, католицизм в Польше, суннитский ислам в Узбекистане) и конфессиями, приходящими извне, за влияние в пастве. В африканских странах, с одной стороны, сохраняется нестабильность верований, во многом определяемая борьбой между исламом и христианством. С другой стороны, различные конфессии в Африке будут в дальнейшем объединены усилиями вести борьбу с нищетой, голодом и болезнями. На Ближнем Востоке ожидается обострение борьбы между соперничающими группировками в исламском мире – стремящимися к улучшению отношений со странами Запада и ориентирующимися на Сирию, Ирак, Саудовскую Аравию, а также другие страны, чьим идеалом, по примеру Афганистана, является теократическое фундаменталистское государство. Здесь возможны вооруженные восстания обеих группировок этих стран. Не ослабеет в ближайшем будущем и враждебность между Изра-

илем и арабами.

В Китае продолжится борьба с подпольной религией (только в первые три месяца 1997 г. были арестованы более 100 проповедников «домашней церкви»; общее число верующих христиан в Китае оценивается в 50 млн.). В случае смены политической верхушки духовное пространство этой страны может быть подвержено разрушительному религиозному хаосу. И все же христианство будет также укреплять свои позиции в Южной Корее, Тайване, Таиланде и других странах Азии. В странах, где противостоят друг другу христиане, буддисты, индуисты и мусульмане (Индия, Бангладеш, Пакистан), можно ожидать учащения столкновений, в том числе вооруженных. В Латинской Америке следует ждать подъема евангелистского движения и напряженности в его отношениях с католической церковью, а отсюда и вмешательства государства с целью минимизировать эту напряженность. США окажутся на перекрестке между религиозным возрождением и движением к постхристианскому обществу, сформировавшемуся в Западной Европе, где, казалось бы, еще господствует христианское мировоззрение, но религия все более становится традицией, а не частью повседневной жизни. В то же время религиозный человек будет ощущать растущее отчуждение от общества, что может вызвать еще одно размежевание внутри него.

**Список использованной литературы:**

1. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 112-113.
2. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 12.
3. Кеннет Боа, Пол Литтл. Лабиринты веры. Путь к истине. М., 1992. С. 42 – 43.
4. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 287.
5. См.: Кэмпбелл Джозеф. Герой с тысячей лицами. Миф. Архетип. Бессознательное. Киев, 1997. С. 79, 193.
6. Американский мифолог нашего времени Джозеф Кэмпбелл добавляет: «...индусам – как шакти, а христианам – как воля Господня. Ее проявления в душе именуется в психоанализе понятием либидо (См.: К.Г. Юнг. «О психической энергии»; ранняя версия этой работы была названа «Теория либидо»). Ее проявления в космосе представляют собой структуру и постоянное движение самой Вселенной» (См.: Там же. С. 193 – 194).
7. Там же. С. 22.
8. Там же. С. 16.
9. Miller D. The new Polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses. New York, 1974. P. 65.
10. Вяч. Иванов. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. С. 265.
11. См.: Эспинель Суарес Анастасия. Особенности философской мысли инков // Вопросы философии. 1997. №2. С. 136-137.
12. См.: Апостольское послание «Свет востока» – «Orientale Lumen» его святейшества Папы Иоанна Павла II к епископам, клиру и верующим по случаю столетия апостольского послания «ORIENTALIS ORIENS» Папы Льва XIII: Ватикан, 2 мая 1995 г. // Вопросы философии. 1996. №4. С. 48-68.