РЕЛИГИИ НОВОГО ВЕКА И УЧЕНИЕ О «ЕДИНОМ БОГЕ»: история вопроса

Система представлений о боге в религиях Нового века (New Age) как о «Едином боге всех религий» является результатом многовекового поиска и философских размышлений в разных религиях. Зачастую это оговаривается как само собой разумеющийся факт. Посему в данном исследовании предпринята попытка наглядно показать источники, благодаря которым зародилась и развивалась доктрина «Единого бога».

Как известно, основным «идейным вдохновителем» религий Нового века, равно как и его предшественника – теософии, является индуизм, впитавший в себя религиозно-философский опыт нескольких тысячелетий. Можно с уверенностью сказать, что основой учения о «Едином боге» послужили представления об Абсолюте – никем и ничем не обусловленной, самосущей и самостоятельной, вечной и бесконечной, полностью свободной и всесовершенной сущности[1]. Развитие данных представлений в ведическую эпоху стало складываться в учение о Брахмане – безличной абсолютной реальности и Атмане – абсолютном субъекте, тождественном Брахману. Именно безличность Абсолюта, в отличие от персонификации его в монотеистических религиях, при последующем развитии позволит не ограничивать божественное географическими и национальными рамками. Первые упоминания о Брахмане встречаются уже в Атхарваведе, последней из четырех Вед, древнейшем собрании индийских заговоров, которое датируется приблизительно началом 1-го тысячелетия до нашей эры. Однако окончательное оформление учения о Брахмане происходит в Упанишадах: «Это – бессмертный, это – Брахман, это – все» (Брихадараньяка-упанишада II.5.1)[2].

Необходимо также отметить, что представления об Абсолюте достаточно рано возникают и на Западе. В частности, у Платона это выразилось в учении о Едином, у Аристотеля нашло отражение в его Перводвигателе. Впоследствии тождественность отдельных элементов учения Востока и Запада сыграет существенную роль в оформлении теософских и ньюэйджевских представлений, хотя до конца XIX в. эти представления не получат широкого отклика. Запад воспримет учение о безличном Абсолюте и, как следствие, учение о «Едином боге» лишь благодаря «Тайной доктрине» теософа Е.П. Блаватской.

---

[1] Религиоведение: Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 5.

[2] Упанишады / Пер. с санскрита, исслед., комм. и Приложение А.Я. Сыркниа. М., 2003. С. 93.

Однако процесс оформления представлений об Абсолюте в древнейшем индуизме, видимо, не стоит воспринимать в качестве явного предшественника учения о «Едином боге». Как было отмечено, уже в Ведах есть некоторые указания на единство божественной сущности, объединяющей в себе образы божественного пантеона: «Индрой, Митрой, Варуной, Агни (его) называют, / А оно, божественное, – птица Гарутмант. / Что есть одно, вдохновенные называют многими способами. / Агни, Ямой, Матаришваном (его) называют» (Ригведа I.164.46)[3].

Этот стих можно прокомментировать следующим образом. Риши (т.е. мудрецы) знают, что бог един, а различные божества ведийского пантеона – его атрибуты и проявления. Безусловно, в ведических текстах представлена еще не сама идея, а лишь ее некое предчувствие. Однако в дальнейшем, как уже было сказано, эти идеи получат развитие в философии Упанишад.

Следующей ступенью развития учения о «Едином боге» можно назвать суфизм. Необходимо оговориться, что отношение к этому учению у разных представителей суфизма далеко не однозначное. В частности, ряд положений известного суфия Ибн Араби, как раз известного своими недвусмысленными высказываниями по поводу единства божественного в различных религиях, достаточно резко критикуются, хотя подобная ситуация вряд ли может считаться из ряда вон выходящей. Как точно отмечено: «Исламу было суждено стать мостом между христианским западным миром, впитавшим с себя эллинизм и иудаизм, и мирами Будды, Патанджали и Лао-цзы»[4]. Ислам в силу своего положения между Востоком и Западом вынужденно сталкивался с фактом существования различных религиозных доктрин. Посему перед ним постоянно вставал вопрос об истинности или ложности тех или иных воззрений, ведь самым сложным всегда является оценка не того, что не похоже на привычный догмат, а того, что не похоже всего чуть-чуть. И безусловно, наиболее подходящей средой для религиозных экспериментов, давших новое прочтение известных постулатов, являлся суфизм.

Размышлять о том, что «Единый бог» не обязательно противостоит всем неисламским или, по крайней мере, немонотеистическим верованиям, начинают многие суфийские мыслители. Один из известнейших мусульманских мистиков – ал-Халладж (857–922) сформулировал свое представление довольно недвусмысленно: «Я глубоко размышлял над всеми религиями и нашел, что это многочисленные ветви [ствола], имеющего единый корень. Не требуй от человека, чтобы он

[3] Ригведа. М., 1999. С. 205. Мандалы I–IV.
[4] Суфии: Собрание притч и афоризмов. М., 2002. С. 3.

исповедовал определенную веру, ибо в этом случае он лишь отделится от своего прочного корня. А ведь сам корень ищет человека и указует ему величие и значение всего, и лишь тогда человек их осознает»[5].

Другой мистик, известнейший поэт Абу-ль-Аля ал-Маарри (973–1057), написал следующие строки: «В Латакии волнение, вызванное [спором] между мусульманами и христианами. Христианин бьет в колокол, а муэдзин кричит с минарета. Каждый превозносит свою веру. О, если бы я знал, кто из них прав!»[6]

Но более развернутая и ясная концепция «Единого бога» складывается у известного философа-мистика Ибн Араби (1165 – 1240). Его выдающаяся личность оставила неизгладимый отпечаток на многих аспектах религиозной культуры ислама, в частности суфизма. Отмечается, что на Ибн Араби на раннем этапе оказали влияние последователи эзотерика неоплатонического толка Ибн Масарры (X в.), а также известно, что он был знаком с трудами мистиков восточного исламского мира, христианства и иудаизма[7]. Воззрения Ибн Араби в большей степени склоняются к суждениям о преимуществе интуитивного знания над рациональным знанием и схоластикой. Он склонен толковать Коран, широко используя аллегорический метод. Помимо этого он известен как создатель философско-пантеистического учения, получившего название «единство и единство бытия», что, в свою очередь, является важным аспектом для возникновения учения о «Едином боге».

Рассуждения Ибн Араби, записанные им в произведении «Геммы мудрости», начинаются с пророческой проповеди, где он сравнивает Мухаммада и других пророков. Согласно Ибн Араби, все пророки обладали знанием истины, но только Мухаммад обладал полным знанием. Проповедь Мухаммада одновременно и замыкает пророческую цепь, и в то же время является ее полнотой и источником, из которого черпали вдохновение все остальные. Эти рассуждения приводят к выводу о том, что все пророки и пророческие религии равны в плане своего отношения к истине, к тому же они являются временными проявлениями высшей универсальной религии, которую сам Ибн Араби называет исламом. Таким образом, ислам, по его мнению, охватывает все религии и является вершиной откровения. Но поскольку познание высшей истины доступно в полной мере лишь просветленным мистикам, все пути, от язычества до монотеизма, ведут к единению

---

[5] Цит. по: *Фильштинский И.М.* Концепция единства религиозного опыта у арабских суфиев // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989. С. 29.

[6] Там же. С. 29.

[7] Религиоведение: Энциклопедический словарь. С. 369.

с божественным. Иными словами, каждая религия представляет собой некую форму проявления универсальной религии – ислама.

В «Геммах мудрости» Ибн Араби говорит о том, что божественная реальность имеет два типа проявления: видимый и скрытый. Видимый проявляется в конкретной форме или образе, в которой тот или иной человек видит истину. Скрытое проявление соответствует внутренней реальности сердца, которая в то же время и универсальна, и едина. Таким образом, скрытое проявление лишает смысла отрицание «иной» веры: «Вера содержит ту Истину, форму которой приняло сердце и которая открылась сердцу, чтобы быть им познанной. / Глаз видит лишь истину своей веры. Различие верований не тайна. / Тот, кто привязывает Его к какой-либо вере, отрицает Его в любой вере, отличной от той, с которой он Его связал, / И утверждает Его в вере, с которой он Его связал в Его манифестации. / Но тот, кто освобождает Его из связанности, – тот вовсе не отрицает Его, / Но утверждает Его в каждом обличье, в которое Он превращает себя»[8].

Ибн Араби расценивал различия между политеизмом и монотеизмом как разницу между множеством и целым. Каждый верующий прав в своей вере. Его ошибка заключается лишь в том, что он считает свою веру полным выражением бога. Посему для Ибн Араби политеизм остается вполне оправданной религией, правда, при условии, что его последователи видят в основе своей веры мистическую любовь и имеют представление о том, что их идолы представляют собой лишь внешние формы, за которыми скрывается божественная сущность: «Мое сердце стало способно принять любую форму: оно и пастбище для газелей, и монастырь для христианских монахов, / И храм для идолов, и Кааба для ходящих вокруг паломников, и скрижали Торы, и свиток Корана. / Я следую религии любви, и, какой бы путь ни избрали верблюды любви, такова моя религия, моя вера»[9].

Ибн Араби оказал огромное влияние на последующее развитие суфизма, что в различных формах было сделано и суфийскими учителями, и поэтами. Одним из известнейших последователей идей Ибн Араби является поэт-суфий Ибн ал-Фарид (1181–1235), который также рассматривал многообразный религиозный опыт как различные формы поклонения «Единому богу». Считается, что наиболее полно Ибн ал-Фарид отразил свои взгляды в поэме «Путь праведника».

---

[8] *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М., 1993. С. 168.

[9] Цит. по: *Фильштинский И.М.* Концепция единства религиозного опыта у арабских суфиев // Суфизм в контексте мусульманской культуры. С. 32.

Те же мотивы звучат и в персидской суфийской поэзии, в частности у известнейшего Джалаладдина Руми.

В то же время было бы неправильным представлять развитие учения «Единого бога» строго линейным, идущим с Востока на Запад. Очередной хронологический этап приходится на своеобразное пограничье между исламом и индуизмом, что привело к распространению учения бхакти, занявшего в современном индуизме весьма значительное место.

Исторически этот процесс начинается с момента покорения Делийского султаната Бабуром, Великим Моголом из Ферганы. Политика новых правителей существенно отличалась от прежней. Отношения между индуистами и последователями ислама стали более мирными и терпимыми, что привело к известному взаимопониманию. Результатом этого стало возникновение уникальной индо-мусульманской культуры. Взаимное влияние существовало в самых разных областях: литературной, религиозно-философской, художественной.

Движение бхакти стало одним из результатов этого синтеза: «В Индии мусульмане победили на политической арене, но в области культурной и духовной жизни победителями вышли и мусульмане, и индусы, достигнув тесного и далеко идущего сотрудничества. Истинная история Индии в Средние века – это история попыток синтеза и сотрудничества между индусами и мусульманами в тысяче областей. Сразу же на ум приходят имена Рамананды, Кабира, Нанака, Чайтаньи»[10]. При этом необходимо заметить, что бхакти в этот исторический период лишь получило новое дыхание, поскольку возникновение учения бхакти относится к середине 1-го тысячелетия до нашей эры. Далее в Упанишадах прослеживаются зарождающиеся элементы этой системы. Дорога к божеству через любовь к нему и к каждому отдельному человеку – структурная основа индуистской этики[11].

Одним из основоположников нового типа воззрений и взаимоотношений считается религиозный реформатор Рамануджа, живший в XI–XII вв. на юге Индии. Для его учения характерны черты безграничной терпимости, отказ от кастового деления и демократическая направленность. Учение Рамануджи воспринял и развил другой индийский мыслитель Рамананда (1400–1470). Ему принадлежит честь создания первой религиозной общины «Рамананда-сампрадай», куда наравне с мужчинами входили и женщины. Рамананда утверждал, что все люди без исключения, немотря на социальное и религиозное деление, одинаково достойны уважения перед лицом «Единого бога».

---

[10] Цит. по: *Гафурова Н.Б., Сазонова Н.М.* Кабир: Грантхавали. М., 1992. С. 6.

[11] Там же.

Одним из любопытнейших представителей бхакти является религиозный реформатор Кабир (1440 – 1518). Идея полной преданности и всепоглощающей любви, которую должен испытывать человек по отношению к Божеству, потенциально подразумевает возникновение учения о «Едином боге». Именно эта идея звучит в творчестве Кабира: «Говорит индус: “О Рама!”, мусульманин: “О Аллах!” / Но мертвы и тот и этот, мгла и холод в их делах. / Мёртв глупец, что возглашает: “Прав мой бог, а твой бог – лжив!” / Кто богов объединяет, тот и счастлив, тот и жив!»[12]

Подобные мысли звучат в творчестве не только Кабира, но и суфия Руми, который писал: «Как часто бывает, что два тюрка чужды друг другу. Как часто бывает, что тюрок и индиец единодушны. Значит, дело не в общем языке: единодушие дороже единоязычия». Через два столетия ему вторит Кабир: «На Востоке живет Хари, и на Западе обитель Аллаха. Вглядись в свое сердце, там ты найдешь и Карима и Раму. Откуда пришли хинду и мусульмане? Кто повел их разными дорогами?»[13]

Как гласит легенда, во время похорон Кабира на смертном одре лежали два покрывала. Одно из них забрали его ученики-индусы, предали кремации, а пепел до сих пор хранят в Бенаресе. Второе покрывало было взято учениками-мусульманами. Впоследствии над могилой Кабира были выстроены два белоснежных надгробия: индуистское и мусульманское.

Своеобразное продолжение идей Кабира можно проследить в учении Нанака (1469–1539), основателя сикхизма. За основу были взяты представления о первостепенности внутреннего характера богопочитания, что не нуждается во внешних проявлениях или предметах культа. Однако Нанака нельзя уподоблять новому Кабиру, а его учение представлять в качестве варианта индуистской традиции. Для Нанака вера и религиозная практика как индуистов, так и мусульман могли быть либо истинными, либо ложными: истинными, если в них утверждалась память «нам» в душе человека, но ложными, если вера предполагала обожествление храмов, мечетей, идолов, паломничеств, священных текстов, т.е. внешних атрибутов. В этом также можно отчетливо увидеть учение о «Едином боге». Однако в итоге сикхи пришли к созданию собственной религиозно-национальной общины, т.е. двинулись в противоположном направлении, характерном для экуменического представления о «Едином боге всех религий».

Что касается Запада, то отголоски учения о «Едином боге» традиционно относят к масонам. Известно, что целью масонства является

[12] *Гафурова Н.Б., Сазонова Н.М.* Кабир: Грантхавали. С. 168.
[13] Там же. С. 20.

достижение всем человечеством, независимо от расовой, национальной, духовной, культурной принадлежности, свободы, равенства и братства, «царства истины и любви». Цель достижима, по мнению масонов, путем нравственного, физического и умственного совершенствования каждого человека[14]. Однако считается, что основным препятствием на пути этого являются официальные религии и национальные государства, т.е. то, что разделяет человечество на самых высших уровнях. Эти препятствия должны быть удалены, однако под этим не подразумевается устранение религиозной веры вообще. Напротив, масоны создают новую, высшую религию, которая объединит человечество благодаря новым общим принципам.

Явное присутствие учения о «Едином боге» в масонстве вызывает определенные вопросы. Во-первых, вся история масонства делится на два довольно отчетливо прослеживающихся периода: с XIII по XVII в. и с XVII в. по сей день. То, что сейчас понимается как собственно религиозно-философско-политическое течение, возникает только к XVII столетию. Во-вторых, эта особенность отражается на характере вероучительных текстов, которые также возникают в достаточно поздний период и уже несут в себе более поздние идеологические концепции.

И тем не менее ряд идей, относящихся к данному исследованию, можно проследить в так называемой «Книге Конституций» – кодексе масонских уставов, обычаев и традиций, – которая впервые была издана в 1721 г. Первый вариант кодекса под названием «Новая книга Конституций» был издан пастором и доктором богословия Андерсоном. Он получил официальное признание и был рекомендован к использованию лондонскими ложами. Наиболее важной и интересной в данном исследовании является глава «Об обязанностях франкмасона». В ней отражены характерные для той эпохи взгляды, в частности, на возможные религиозные воззрения членов лож: «Масон по самому положению своему (by his tenure) подчиняется законам морали и не может стать ни бессмысленным атеистом (stupid Atheist), ни лишенным нравственности нечестивцем (irreligious libertine). В старые времена масоны поневоле держались в каждой стране ее местной религии, какова бы она ни была, но в наше время человек свободно выбирает себе веру, и лишь одна религия действительно обязательна для всех – это та всеобщая (catholic), всех людей объединяющая религия, которая состоит в обязанности каждого из нас

[14] Религиоведение: Энциклопедический словарь. С. 617.

быть добрым и верным долгу (loyal), быть человеком чести и совести, каким бы именем ни называлось наше вероисповедание и какие бы религиозные догматы ни отличали нас от других людей. Верность этим началам превратит масонство в объединяющий центр, поможет ему связать узами искренней дружбы людей, доселе бывших друг другу чужими»[15]. Иными словами, прослеживается та же логика подхода, что и суфиев. Все религии так или иначе ведут к постижению истины, однако существует определенная универсальная религия, содержащая всю полноту, в данном случае это учение франкмасонства, ставящее во главе Творца-Архитектора.

Те же мысли содержатся в параграфах о гражданских обязанностях масонов: «Масон является мирным подданным гражданской власти, где бы ни приходилось ему жить и работать. Он не примет участия ни в каких замыслах против мира и блага народа» (§ 2). В ложах запрещались всякие религиозные, национальные и политические споры: «Как масоны, мы принадлежим лишь к упомянутой выше всеобщей религии и, заключая в своей среде людей всех языков, племен и наречий, объявляем себя врагами всякой политической распри (all politicks)»[16]. Здесь необходимо заметить, что автор Херасков, по исследованию которого даются цитаты, трактует данные положения довольно локально, понимая под «всеми нациями» исключительно народы, населявшие Британскую империю. Этому мнению можно возразить, поскольку формулировка положения не содержит конкретики. Напротив, являясь весьма широкой и замысловатой для толкования, она позволяет предполагать, что ее суть вполне допустимо и логично понимать в прямом значении. Тогда цитата из «Книги Конституций» явно вписывается в концепцию учения о «Едином боге».

Возможным подтверждением этому является цитата из более позднего издания «Книги Конституций», вышедшего в 1815 г. Формулировка пункта о вероисповедании гласит: «Та или иная религия и способ поклонений божеству не могут быть поводом к исключению кого бы то ни было из Общества франкмасонов, лишь бы он веровал в славного Архитектора неба и земли и практиковал священные обязанности морали»[17]. Позже, уже в XIX в. русскими масонами была создана так называемая всемирная молитва, в которой идея «Единого бога» звучит совершенно ясно: «Отец, кого чтут все языки, / Во всех

[15] Цит. по: *Херасков И.М.* Происхождение масонства и его развитие в Англии XVIII и XIX веков // История масонства: великие цели, мистические искания, таинство обрядов. М., 2000. С. 33.
[16] Там же. С. 35.
[17] Там же. С. 53.

веках, во всех странах, / Кого святой мудрец и дикий / В различных славят именах!»[18]

Как уже было сказано в самом начале данного обзора, последним и наиболее явным выразителем учения о «Едином боге» является учение Теософского общества. Вместе с ними необходимо также упомянуть создателей бахаизма. И те и другие практически в один и тот же период оформили вполне явно звучащие формулировки рассматриваемого нами учения. Современный вариант теософского учения, созданного Е.П. Блаватской в 1875 г., следующий: «Мы верим в единую Сущность, в Единого, Который является центром всей жизни; мы считаем, что Бог – это Вездесущий, Вечный, Безграничный и Неизменный Первоисточник, любые человеческие измышления о котором бессмысленны; это единственный Бог, не имеющий подобного себе; Одно Беспредельное, Вечное, Неизменное Бытие; Все Сущее, Одно Вечное Сейчас без прошлого, настоящего или будущего; вне времени и пространства, Непроявленный Логос; Безграничный Космос – Зарвне Акране зороастризма; Непроизносимая трижды непознанная Тайна греческой орфической системы; для индусов – Парабрахман (Высший Брахман), Параматман (высшее «Я»), а также Ниргуна Брахман (Брахман без атрибутов или безусловный Брахман)»[19].

Бахаизм, возникший в середине XIX в. в шиитской среде и впоследствии сложившийся в учение и организацию, претендующую на универсальное внеконфессиональное выражение духовности, дает следующую формулировку: «Единобожие веры бахаи означает, что, согласно этому учению, вся Вселенная, населяющие ее живые существа и действующие в ней силы созданы единым, стоящим над человеком и природой Существом. Это Существо, которое мы называем Богом, обладает неограниченной властью над Своим творением (всемогуществом), а кроме того, совершенным и полным знанием (всезнанием). Каковы бы ни были наши воззрения на природу Бога, на каких бы языках мы ни взывали к Нему, какие бы имена Ему ни давали – Аллах или Яхве, Бог или Брахма, – в любом случае речь идет об одном и том же, единственном в своем роде Существе»[20].

Фактически и теософию и бахаизм можно считать детищами эпохи, для которой был характерен поиск новой религиозности, а также результатом одного и того же процесса – синтеза восточного и западного учений на основе мистического опыта. Правда, теософия и баха-

---

[18] Цит. по: *Соколовская Т.О.* Масонские системы // Там же. 2000. С. 439.
[19] *Паври П.* Теософия в вопросах и ответах. М., 2004. С. 41.
[20] Цит. по: *Иоаннесян Ю.А.* Вера бахаи. СПб., 2003. С. 163.

изм представляют собой варианты процесса, протекающего в разных условиях: в первом варианте – в условиях европейской цивилизации, а во втором – в условиях консервативной мусульманской среды.

Таким образом, можно констатировать, что учение «Единого бога всех религий», столь активно проповедуемое религиями Нового века, имеет вполне древнее выражение. Можно сказать, что в течение прошедших веков оно явно опережало свое время, поскольку в своем наиболее явном виде не могло быть воспринято обществом, разделенным естественными преградами. Данное учение вполне актуально зазвучало сравнительно недавно, можно с уверенностью сказать, что только со второй половины XX в., поскольку именно тогда как факт стала восприниматься общемировая интеграция и современное общество непосредственно убедилось в становлении общемировых религиозных и политических систем. На данный момент этот процесс находится в начальной стадии, но, несомненно, он будет иметь продолжение. И в этом свете доктрина «Единого бога» звучит как нельзя более актуально. Кто-то увидит в этом близость эпохи общемировой цивилизации, построенной на принципах всеобщей гармонии и единства, т.е. новый «золотой век», кто-то, несомненно, признаки «религии антихриста». Время покажет.

© Митрофанов А.В.