

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ
АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

О.Е. Авилова

**РЕЛИГИОЗНЫЕ НОРМЫ КАК РАЗНОВИДНОСТЬ
СОЦИАЛЬНЫХ НОРМ**

Монография



Барнаул

Издательство
Алтайского государственного
университета
2022

УДК 2-42
ББК 86.3-441
А 203

Рецензент – доктор юридических наук, профессор *А.А. Васильев*

Авилова, Оксана Евгеньевна.

А 203 **Религиозные нормы как разновидность социальных норм** : монография / О.Е. Авилова ; Министерство науки и высшего образования РФ, Алтайский государственный университет. – Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2022. – 84 с.

ISBN 978-5-7904-2651-3.

Настоящая монография посвящена исследованию религиозных норм как значимого элемента системы регулирования общественных отношений. В работе анализируются регулятивное своеобразие религиозных норм и их регулятивный потенциал в истории и в современности.

Исследование предназначено для всех интересующихся религиозными нормами как отдельным феноменом в жизнедеятельности человеческого общества.

УДК 341.01
ББК 67.99

ISBN 978-5-7904-2651-3

© Авилова О.Е., 2022

© Оформление. Издательство Алтайского государственного университета, 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Глава 1. Нормативность как характерная черта религии	10
1.1. Семантический анализ понятия религии и его эквивалентов на предмет отражения нормативности.....	10
1.2. Осмысление нормативного аспекта религии в конфессиональной теологии мировых религий	21
Глава 2. Регулятивное своеобразие религиозных норм	40
2.1. Религиозные нормы в системе социального нормативного регулирования.....	40
2.2. Возникновение религиозных норм и формы их существования.....	51
2.3. Способы обеспечения религиозных норм и сфера их действия.....	61
Заключение.....	70
Список использованных источников и литературы	75

ВВЕДЕНИЕ

Существование и воспроизводство человеческого общества определяется фактом наличия в нем системы стандартов, образцов, моделей поведения. Эти стандарты, образцы, модели поведения выработаны в ходе длительного исторического развития, имеют разные истоки и разный регулятивный потенциал. Тем самым пространство человеческой жизнедеятельности очерчивается системой социального нормативного регулирования, которая, объединяя разные виды социальных норм, одни варианты человеческого поведения признает в качестве желательных, другие – в качестве допустимых, третьи – в качестве необходимых, а четвертые – запрещает. Усвоение предлагаемых обществом стандартов поведения – социальных норм – является важной частью процесса социализации индивида. Именно система социального нормативного регулирования определяет меру возможного и меру необходимого поведения лица с точки зрения тех ценностей, которые в данном обществе признаются и защищаются.

Одним из слагаемых системы социального нормативного регулирования выступают религиозные нормы. Любая религия не просто предлагает своим последователям определенное мировоззрение, она предлагает им набор правил, вытекающих из этого мировоззрения. В советское время отечественная социогуманитарная наука игнорировала религиозные нормы, воспринимала их как отмирающий пережиток эксплуататорского типа общества. Такой взгляд на религиозные правила поведения встречается в современной науке обоснованную критику. Сегодня стало ясно, что отставшими от жизни и примитивными являются не религиозные учения, а существующие представления о них. Дореволюционная, советская и постсоветская действительность демонстрируют, что религиозные нормы составляют значимый компонент системы социального нормативного регулирования. Они присутствуют в ней независимо от атеистических, светских, клерикальных ориентаций государственного развития.

Более того, религиозные модели поведения есть часть общей цивилизационной картины христианского, исламского, индо-буддийского мира, а значит игнорирование их чревато потерей устойчивости существования того или иного общества.

Сказанным предопределяется актуальность исследований, посвященных религиозным нормам. Вместе с тем религиозным нормам как разновидности социальных норм уделяется в российской науке явно недостаточное внимание.

Отечественная наука в дореволюционный период ее развития не подошла к исследованию религиозных норм как отдельного феномена в жизнедеятельности человеческого общества. Объясняется это отнюдь не наличием духовной цензуры, а общеевропейским контекстом научного познания религии. Конечно, XIX столетие, особенно его окончание, стало временем прорыва в изучении религии. Именно тогда наметились осязаемые контуры социологических, антропологических и других концепций религии. Особенно плодотворными в части изучения религии и религиозных норм оказались методологические установки Э. Дюркгейма и М. Вебера, но тот потенциал, который содержался в трудах названных авторов, не был развит отечественными учеными в силу случившихся революций. Тем не менее дореволюционная российская наука накопила значительный опыт в исследовании конфессиональных правил поведения. Большое число работ того времени было посвящено православному и католическому каноническому праву, которые описывались с содержательной и формальной стороны. Чрезвычайный интерес вызывала тема взаимного влияния церковных и светских предписаний, которая решалась в приложении к византийскому, европейскому и российскому опыту. При этом уровень дореволюционной отечественной канонистики был весьма высок, она представляла собой развитое научное направление. Отдельные исследователи проявляли внимание к исламским правилам поведения, исследуя шариат и фикх. Как видим, в отечественной науке в дореволюционный период её развития религиозные нормы исследовались, но исследовались исключительно внутри конфессиональных рамок.

Советская наука, основываясь на марксистско-ленинских взглядах, в принципе отвергла теоретическое и практическое значение исследования религиозных норм. Религия воспринималась как надстроечное явление, которое не имеет собственной подлинной истории и в своем существовании зависит от базиса. В религии видели не более чем облачение («мистическое туманное покрывало¹»), которое среди прочих облачений прикрывает рабовладельческую, феодальную или капиталистическую эксплуатацию. Считалось, что картина мира, предлагаемая религией, и ее регулятивный потенциал нужны только эксплуататорским формациям. Коммунистический проект предполагал исчезновение религии из жизни людей, а религиозных правил поведения – из системы социального нормативного регулирования. Советскую науку интересовало насущное (правила социалистического общежития) и будущее (правила коммунистического общежития) соционормативной регуляции, а религиозные нормы были отправлены в исторический утиль.

Самостоятельную область научных исследований религиозные нормы составили только в постсоветское время. Религиозное возрождение, переживаемое страной, спровоцировало значительный интерес к изучению регулятивных возможностей религии. Во-первых, вновь появились работы, посвященные каноническому праву (прот. В. Цыпин, А.М. Величко, М.Ю. Варьяс и др.). Во-вторых, серьезно стали изучаться шариат и фикх (Л.Р. Сюкияйнен, А.А. Игнатенко). В-третьих, вышло значительное число работ, в которых исследуется соотношение религиозных норм и норм права, их влияние друг на друга². В-четвертых, появились работы, в которых под тем или иным углом изучаются регулятивные возможности религии. Здесь следует отметить докторскую диссертацию по философии В.С. Слепокурова «Культура как система соционормативного регулирования» (2004 г.), монографию В.Д. Пивоварова «Культура

¹ Маркс К. Капитал // Маркс К., Фридрих Э. Собрание сочинений: в 50 т. 2-е изд. Т. 23. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. – С. 90.

² См.: Антоненко Т.А. Религиозные нормы и система социально-правового регулирования общественных отношений: теоретико-методологический аспект: дис. ... канд. юрид. наук. – Ростов-на-Дону, 1999. – 150 с.; Папаян Р.А. Христианские корни современного права. – М.: Норма, 2002. – 416 с.; Путилкин П.А. Соотношение правового и религиозно-православного регулирования общественных отношений: дис. ... канд. юрид. наук. – Тольятти, 2013. – 216 с.; и др.

и религия: сакрализация базовых идеалов» (2013 г.). Не умаляя значимости трудов вышеназванных ученых, нельзя не отметить, что религиозные нормы как правила поведения, оформляющиеся в контексте определенного вероучения и становящиеся элементом системы социального регулирования, еще не были предметом самостоятельного рассмотрения в отечественной науке.

Теоретико-методологической основой монографии послужил ряд фундаментальных исследований, дополненный работами современных теоретиков и практиков.

Особое значение в рамках данной работы имели труды таких выдающихся отечественных ученых как С.С. Аванесов, С.С. Аверинцев, Е.И. Аринин, В.И. Гараджа, Д.В. Пивоваров, М.Г. Писманик, И.Н. Яблоков.

Рассмотрение своеобразия религиозных норм в контексте христианской, исламской, буддийской культуры актуализировало подсобный контекст данного исследования. Теоретическую основу исследования в части изучения православного и католического канонического права, нравственного богословия, истории христианства составили труды отечественных и зарубежных канонистов, историков церкви. Среди них особое значение имели работы протопр. Н. Афанасьева, А.М. Величко, Л. Джерозы, А.В. Карташева, В.Н. Лосского, еп. Никодима (Милаша), А.И. Осипова, А.С. Павлова, прот. Владислава Цыпина. В части исследования нормативной стороны ислама диссертация основывалась на трудах таких отечественных и зарубежных исламоведов как А. Али-заде, В.В. Бартольд, Дж. Гилкрист, А.Е. Крымский, М.А. Родионов, К.В. Эрнст. Изучение индо-буддийского и китайского нормативного наследия в диссертации опиралось на труды М.Ф. Альбедиль, А.А. Маслова, Н.Р. Гусевой, В.Г. Лысенко, Е.А. Торчинова.

Помимо этого, в работе используются теоретические достижения российских ученых в области социологии, этики, юриспруденции (В.А. Бачинин, А.В. Волобуев, Д.А. Гусенова, А.А. Игнатенко, Р.Г. Костина, Е.В. Мариничева, А.Ф. Поломошников, А.Р. Рахманов, Л.Р. Сюкияйнен), в трудах которых освещены

щаются отдельные аспекты генезиса, эволюции и своеобразия религиозных норм вообще или религиозных норм конкретной религии.

Предмет работы определил необходимость привлечения понятийного аппарата не только светской науки, но и конфессиональной теологии, в связи с чем в монографии используется специальная конфессиональная литература, касающаяся того или много вероучения (святитель Василий Великий, прот. Серафим Слободский, митроп. Филарет (Дроздов), имам Мухаммад ибн Ахмад Куртуби, Шри Дхаммананда и др.).

Для достижения цели исследования и решения поставленных научных задач работа опирается на общенаучный диалектический метод познания и вытекающие из него общие и частные научные методы. Для решения отдельных познавательных задач использовались системно-структурный, сравнительный, исторический и другие методы. Большая роль в исследовании отводится аксиологическому подходу. Любое вероучение предлагает последователям определенную систему ценностей, которая ориентирует их на воплощение должного, в религиозном понимании, бытия. В секулярном обществе эта система ценностей вынуждена соприкасаться с ценностным рядом светских политических, идеологических и прочих доктрин и определенным образом на него реагировать – принимать, отторгать или наполнять новым содержанием. Аксиологический подход в рамках данного исследования значим не только при работе с эмпирическими, но и с теоретическими источниками. Исследования, так или иначе связанные с религиозным мировоззрением, часто отличает приверженность этому мировоззрению или его отторжение, то есть все то, что трудно назвать объективностью. Что касается отторжения, то здесь следует отметить труды советских ученых, которые не были свободны от идеологического влияния марксизма-ленинизма. В работах некоторых дореволюционных, эмигрантских и современных исследователей, напротив, открыто декларируется приверженность той или иной религии.

Эмпирическую основу монографии составляют разнообразные источники религиозных норм. Применительно к христианству это Библия («Священное

Писание»), актуальный для православия и католицизма обширный свод устной и письменной традиции понимания библейских текстов («Священное Предание»), в том числе каноническое законодательство церкви (в частности, Кодекс канонического права Римской католической церкви, Устав Русской православной церкви и другие источники). Работа с религиозными нормами ислама предопределила обращение к Корану, Сунне, другим источникам фикха. При изучении буддийских религиозных установлений использовался основополагающий для буддизма свод священных текстов – Трипитака (прежде всего в ее палийском варианте), особое внимание обращалась на такой её раздел как Винаяпитака.

Теоретическая значимость монографии определяется комплексным рассмотрением регулятивного своеобразия религиозных норм как отдельного феномена в жизнедеятельности человеческого общества. Теоретические результаты, полученные в ходе исследования, могут быть применены в ходе выстраивания государственно-конфессионального диалога в современной России.

ГЛАВА 1. НОРМАТИВНОСТЬ КАК ХАРАКТЕРНАЯ ЧЕРТА РЕЛИГИИ

1.1. Семантический анализ понятия религии и его эквивалентов на предмет отражения нормативности

Религия является чрезвычайно сложным феноменом. Маркером этой сложности является огромное количество предпринятых в науке попыток определить и объяснить религию. Причин тому несколько – это и многообразие существующих религий, и содержательная сложность религиозных доктрин и практик, затрудняющая их концептуальное обобщение, и различные мировоззренческие установки, с которых ведется исследование религии, и многообразие методов, применяемых для изучения проявлений религиозности. Не случайно одним из важных направлений религиоведческих исследований является систематизация имеющихся подходов к пониманию религии, выделение в них главного, существенного.

В рамках данной работы религия нас интересует прежде всего как такое социальное явление, которое в своем существовании сопровождается возникновением и функционированием специфичных правил (образцов, моделей, стандартов) поведения. Представления о богоугодном и греховном, добре и зле, истине и заблуждении в рамках той или иной религии рождают правила поведения, способствующие достижению религиозно значимых целей (рай, нирвана, обеспечение лучшего перерождения и т.п.). Другими словами, любая религия предлагает своим последователям не только определенное мировоззрение, но и набор правил поведения, вытекающих из этого мировоззрения. Эти правила поведения именуется в науке религиозными нормами. И сам факт их наличия предполагает оценку религии как явления, характеризующегося нормативностью.

Под углом нормативности религия предстает как система правил поведения, фиксирующих в первую очередь обязанности последователей религии перед лицом неких сил и других людей. Существующие в науке подходы к осмыслению религии в том или ином виде описывают эту характеристику религии. Но прежде чем обратиться к научным построениям на предмет религиозных норм, необходимо проанализировать, в какой степени слово «религия» в западной культуре (и его эквиваленты в иных культурах) указывает на эту особенность религии.

Итак, следует посмотреть на слово «религия» как на лингвистическую единицу. «Религия» – это, прежде всего, слово обыденной, повседневной речи, конкретная лингвистическая форма «естественного языка», имеющая свою зафиксированную в текстах историю, особые денотаты (значения) и коннотаты (смыслы)³. Со временем слово «религия» начинает выступать как «термин» в «искусственных языках» – «письменных» и «книжных» традициях теологии, философии религии, социологии религии, истории религии, психологии религии, антропологии религии и т.п.

Нормативный аспект религии хорошо просматривается семантически и этимологически. Д.В. Пивоваров, обращаясь к этой проблеме, констатирует, что есть два основных объяснения происхождения слова *religio*⁴. Одно восходит к Цицерону (106–43 до н.э.), который связывал *religio* с латинским словом *relegere*, что означает – идти назад, вновь собирать, опять обдумывать, бояться, откладывать. Как поясняет Д.В. Пивоваров, в дохристианские времена под *religio* римляне-язычники понимали «скрупулезное и ответственное подражание обычаям, духовным традициям, законам и образцам поведения своих предков»⁵. В такой интерпретации нормативная сторона религии выходит на первый план: мерилom религиозности прежде всего становится качество следования определенным образцам, моделям поведения. С.С. Аванесов тоже подчеркивает этот аспект в древнеримском понимании религии. «Древние римляне, – пишет

³ Аринин Е.И. Феноменология религии: учебное пособие: в 2 ч. Ч. 1. – Владимир: Изд-во ВлГУ, 2015. – С. 63.

⁴ Пивоваров Д.В. Наука и религия: гносеологические очерки: монография. – М.: Юрайт, 2020. – С. 210.

⁵ Там же. – С. 211.

он, – вообще приписывали существенное значение религии именно как осторожности, опасению, страху, боязни богов, откуда проистекала и непрменная аккуратность в исполнении религиозных обязанностей»⁶. Само по себе указание на наличие неких религиозных обязанностей автоматически предполагает существование определенных религиозных правил поведения, эти обязанности устанавливающих.

Второе объяснение связано с именем Л.Ц.Ф. Лактанция (ок. 250 – ок. 325), согласно которому *religiō* происходит от латинского глагола *religare* (вязать, связывать). При таком подходе религия есть союз благочестия, сторонами которого выступает Бог и человек. Если первый, Цицероновский подход принадлежит античному, языческому миру, то второй подход – объяснение Лактанция – представляет собой детище христианской апологетики. Но и христианское этимологическое прочтение религии как связи человека с Богом тоже имеет нормативный аспект. Связь, о которой идет речь, не только имеет две стороны (человек и Бог), она несет определенное содержание. И для человека как участника этой связи значимым элементом содержания становятся его обязанности по отношению к Богу, проявляющиеся в необходимости определенным образом поступить в той или иной ситуации. Сам Л.Ц.Ф. Лактаций пишет: «Имя религии происходит от уз, соединяющих нас с Богом: чрез благочестие Он привязал (*religaverit*) нас к Себе с тем, чтобы мы служили Ему как Господу и повиновались Ему как Отцу»⁷. Благочестие в христианстве обязательно выражается в определенном образе жизни; будучи одной из добродетелей, благочестие проявляется в целом ряде поведенческих актов. А сама оценка поведенческого акта как благочестивого или неблагочестивого осуществляется на основе определенных правил поведения – тех правил, которые и называются религиозными нормами.

Именно через христианство слово «религия» вошло впоследствии во все европейские языки. При переводе Библии на латинский язык (так называемая

⁶ Аванесов С.С. Философия религии: курс лекций. – Томск: Изд-во Томского университета, 2003. – URL: <http://vital.lib.tsu.ru/vital/access/manager/Repository/vtls:000176376> (дата обращения: 02.05.2022).

⁷ Цит. по: Буткевич Т. Религия, ее сущность и происхождение: обзор философских гипотез: в 2 кн. – Кн. 1. – Харьков: Типография Губернского правления, 1902. – С. 10-11.

«Вульгата») в V в. бл. Иероним Стридонский все слова, которые имели отношение к описанию сферы богообщения стремился передать привычным ему латинским *religio*. Он взял это слово как эквивалент греческого *θρησκεία* (*threskeia*), «благочестие», осуществление соответствующей «ритуальной обрядности»⁸. Так данный термин становится общеупотребительным сначала в среде западных христиан, а затем и во всем христианском мире. В русском языке слово «религия» известно с XVIII века; ранее указанного времени употреблялось слова «вера», «верство», «верованье»⁹.

Интересно, что под религией христиане понимали сначала только свою, христианскую веру¹⁰. Нехристианские верования объединялись в понятии язычества.

Таким образом, и языческая, и христианская трактовка религии отражают нормативную сторону религии. И в языческом, и в христианском понимании религии присутствует указание на коммуникацию со сверхчеловеческим миром. С.С. Аванесов справедливо указывает на содержательное различие этой коммуникации: для римлян первоначально чувство религиозного страха, для христианства – «идея союза (со-узничества) человека с Богом»¹¹. Но для нас важно констатировать, что сам факт такой коммуникации уже предполагает существование неких правил, оформляющих эту коммуникацию.

Латинское слово «*religio*» сопоставимо с санскритским словом «*dharma*», китайским 教(цзяо), арабским словом دِين (дин). Проанализируем содержательное наполнение этих понятий в соответствующих культурах.

В науке господствует мнение, в соответствии с которым слово «дхарма» не имеет аналогов в европейских языках и вместе с тем выступает как важнейшая категория традиционной индийской культуры. В зависимости от контекста

⁸ Слово *θρησκεία* первоначально означало «обряд», «соблюдение культовых предписаний» позже, в Новом Завете указанный термин значит «богопочитание», «служение», «поклонение», «религия». См.: Аванесов С.С. Философия религии: курс лекций. – Томск: Изд-во Томского университета, 2003. – URL: <http://vital.lib.tsu.ru/vital/access/manager/Repository/vtls:000176376> (дата обращения: 02.05.2022).

⁹ Яблоков И.Н. Религиоведение: учебник для вузов. 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Юрайт, 2020. – С. 113.

¹⁰ Гараджа В.И. Религиоведение: учебное пособие. 2-е изд., доп. – М.: Аспект Пресс, 1995. – С. 8.

¹¹ Аванесов С.С. Философия религии: курс лекций. – Томск: Изд-во Томского университета, 2003. – URL: <http://vital.lib.tsu.ru/vital/access/manager/Repository/vtls:000176376> (дата обращения: 02.05.2022).

под дхармой понимают религию, закон, справедливость, долг, истину, праведность, характер, качество, природу и др.

Е.А. Торчинов отмечает, что «идея Дхармы восходит еще к ведическому корпусу текстов и активно провозглашается в «Бхагавадгите» как основа правильного поведения человека, причем блюстителем Дхармы оказывается сам бог (Бхагават, Ишвара), периодически воплощающийся на земле как аватара для утверждения Дхармы и искоренение адхармы»¹². Искоренение адхармы означает искоренение несправедливости. Уже здесь явно проступает нормативность как характеристика дхармы и указание на божественные истоки этой нормативности.

Дхарма – общее понятие для многих религиозно-философских систем Индии, как признающих авторитет Вед (астика), так и отрицающих его (настика). Что касается брахманско-индуистской традиции, то здесь отечественные индологи предлагают следующие трактовки дхармы. Так, Н.Р. Гусева указывает, что дхарма – это «свод правил, обязательный для каждого индуса, регламентирующий его веру, поведение и отличающий его от приверженца любой другой религии, которая традиционно определяется в индуизме словом «адхарма», т.е. недхарма»¹³. А.А. Вигасин и А. Парибок под дхармой понимают «совокупность установленных правил, прежде всего, ритуальных, соблюдение которых является необходимым условием поддержания космического порядка»¹⁴. При этом подчеркивается, что применительно к обществу дхарма в целом охватывает сферу надындивидуальных норм жизни. Философский энциклопедический словарь указывает на следующий круг значений слова «дхарма»: в самом общем виде дхарма есть некое установление положительного характера, которому надлежит следовать как норме; вечный закон, моральный по своему содержанию; в более узком смысле дхарма есть частное нравственное установление¹⁵. В данном словаре оговаривается, что именно такие значения понятия дхармы

¹² Торчинов Е.А. Буддизм: карманный словарь. – СПб.: Амфора, 2002. – С. 61–62.

¹³ Гусева Н. Р. Индуизм: История формирования, культовая практика. – М.: Наука, 1977. – С. 16.

¹⁴ Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: словарь / под общ. ред. М.Ф. Альбедиль, А.М. Дубянского. – М.: Республика, 1996. – С. 180.

¹⁵ Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – С. 180.

характерны для астики, а также для правовой литературы дхармашастр. Сами по себе дхармашастры – это особые тексты, которые были созданы в позднеклассической и средневековой Индии и регулировали все социально-правовые, этические, поведенческие и религиозно-ритуальные аспекты жизнедеятельности индуиста в зависимости от его сословного и кастового статуса¹⁶. Самоназвание индуизма – санатана-дхарма, т.е. вечная дхарма.

Школы, отрицающие авторитет Вед (настика), развивают представление о дхарме применительно к собственному учению. Так, важнейшей частью буддизма является теория дхарм. В буддизме постоянно возникающие и исчезающие бессубстанциальные дхармы в своей совокупности образуют поток, или континуум (сантана), который эмпирически и обнаруживается как «живое существо»¹⁷. Но традиционное прочтение дхармы как правильного ориентира тоже присутствует в буддизме – в том смысле, что само учение Будды и есть дхарма. Е.А. Торчинов пишет об этом значении дхармы следующее: это есть «Закон, или Учение Будды, как совокупность доктринальных, этических, ценностных и психотехнических основоположений буддийской религии. В этом смысле слово Дхарма является полным синонимом слова буддизм (иногда конкретизируется как *Buddhadharma*, Дхарма Будды)»¹⁸. Дхарма вместе с Буддой и Сангхой (монашеской общиной) образует так называемые «Три Драгоценности» (Триратна) буддийской религии¹⁹.

В самоназвании джайнизма тоже присутствует слово «дхарма»: джайнизм есть «Джайна Дхарма» как истинная религия и образ жизни. Помимо этого, слово «драхма» употребляется и в иных традиционных для индийской культуры значениях. В частности, с точки зрения джайнизма самая большая дхарма –

¹⁶ Торчинов Е.А. Буддизм: карманный словарь. – СПб.: Амфора, 2002. – С. 62.

¹⁷ Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 36.

¹⁸ Торчинов Е.А. Буддизм: карманный словарь. – СПб.: Амфора, 2002. – С. 62.

¹⁹ Наличие в буддизме «трех драгоценностей» объясняется исторически. Как отмечается в новой философской энциклопедии, буддизм, подобно большинству сект того времени, развивавшихся в Северо-Восточной Индии, включал в себя: харизматического лидера (Будда), проповедуемое им учение (дхарма) и единомышленников, состоявших как из сообщества монахов (сангхи), отказавшихся от мирской жизни, так и из группы мирских приверженцев. См.: Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Институт философии РАН; Национальный общественно-научный фонд. – 2-е изд., испр. и допол. – М.: Мысль, 2010. // Электронная библиотека Института философии РАН: сайт. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01b7effcf88db83f70128fb7> (дата обращения: 02.05.2022).

это принцип ненасилия; есть дхарма добродетельных домовладельцев и дхарма отшельников; истинная дхарма включает в себя десять достоинств (чистота, прощение, смирение, сдержанность и т.д.).

Таким образом, нормативный аспект в понимании дхармы выражен чрезвычайно сильно (дхарма – свод правил, закон, система нормативных установлений) и представлен в разных религиозно-философских школах Индии. Дхарма так или иначе охватывает собой свод правил, соблюдение которых выступает залогом движения в правильном с точки зрения той или иной религиозно-философской школы направлении (поддержание космического порядка, обеспечение лучшего перерождения по закону воздаяния (карма) либо достижение нирваны).

В современном китайском языке религия называется цзунцзяо. Термин «цзунцзяо» именно как «религия» пришел в Китай XIX в. из японского языка. Это был неологизм, необходимый для описания явлений, пришедших с Запада, и первоначально слово использовалось для обозначения «неродных» для Китая учений (христианство, ислам).

Дословно цзунцзяо означает «учение предков» или «учение, доставшееся от предков», что «абсолютно точно соответствует пониманию сакрального пространства китайцев и того, что они действительно практикуют», – отмечает А.А. Маслов²⁰. Всякое духовное учение Китая основывается исключительно на попытке установить связь с предками, войти в резонанс с ними, «проникнуть в дух» или, дословно, «вступить в контакт с духами»; установить сообщение между миром посюсторонним и миром потусторонним²¹.

Это не значит, что до XIX в. в китайском языке не было слов, используемых для описания религиозной сферы. В качестве ближайших эквивалентов слова «религия» приводятся цзяо («учение») и дао («путь»).

Понятие «цзяо» – «учение», «школа» в Китае в равной степени применимо к философским, научным и религиозным учениям. Соответственно, в терминах

²⁰ Маслов А.А. Китай: Укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз. – М.: Алетейя, 2003. – С. 16.

²¹ Там же. – С. 16.

китайского языка вопрос о границах между религией, философией, наукой и эзотерическими практиками (такими как даосская алхимия или гадание на И-Цзин) оказывается практически бессмысленным²². Во всяком случае, в умах китайцев такого разделения не существовало. Слово «цзяо» (учение) присутствует в наименовании разных религиозно-философских (и не только) традиций. Например, Ши-цзяо (буддизм), Дао-цзяо (даосизм), Ху-ан-цзяо (ламаизм) и т.д.

Дао является важнейшим понятием китайской мысли. Иероглиф «дао» состоит из двух частей: шоу – голова и цзоу – идти, поэтому основное значение этого иероглифа – дорога, по которой ходят люди. Китайское слово «дао» имеет множество значений: «путь», «метод», «средство», «принцип», «закономерность», «абсолют». Понимание дао варьируется внутри основных течений китайской философии. Так, даосизм предлагает космологическое прочтение дао, а конфуцианство – нет. В философии Лао-цзы дао – это невидимый, вездесущий закон природы, человеческого общества, поведения и мышления отдельного индивида, неотделимый от материального мира и управляющий им²³. Познать дао для последователя даосизма значит познать этот закон и приобрести умение следовать ему. У Конфуция дао выступает как моральный закон, путь долга; имея разум, человек подчиняется нравственному закону и сообразует с ним свои деяния и поступки. Так или иначе дао означает способы или принципы правильного поведения – такого поведения, которое ведет к значимым внутри определенного учения целям. Для даосизма первостепенное значение будет иметь принцип недеяния (единение с природой, опрощение, «отказ от ухищрений цивилизации»²⁴), для конфуцианства – этические принципы. Но в любом случае указание на необходимость следования путем совершенствования (как бы он ни понимался) предполагает следование определенным предписаниям, т.е. нормативность.

²² Религия в Китае // Россия и Китай: азиатское иллюстрированное обозрение: сайт. – URL: <https://ruchina.org/religion.html> (дата обращения: 02.05.2022).

²³ Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – С. 134.

²⁴ Торчинов Е.А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин» / пер. Е.А. Торчинова. – 2-е изд. – СПб.: Азбука классика, Петербургское востоковедение, 2004. – С. 181.

Есть свой эквивалент понятию «религия» в мусульманстве. Это понятие «дин». Американский исламовед Карл В. Эрнст отмечает, что корень, от которого образовано слово «дин» означает «судейство», «долг», «обязательство», «обычай» и «руководство»²⁵. Тем самым этимологически прослеживается связь между дин и нормой, образцом поведения, причем нормой императивного характера (по типу «власть – подчинение»).

В энциклопедическом словаре «Ислам» указывается, что в Коране термин «дин» употребляется свыше 100 раз в разных значениях. Он может обозначать «суд», «воздаяние» (например, в выражении йаум ад-дин. – «день Суда»), «религию», «веру» отдельного человека и религию как систему ритуальной практики, являющуюся основой жизни религиозной общины²⁶. Как отмечает Карл В. Эрнст, часто Коран идентифицирует дин как «религию Авраама» (дин Ибрахим), соединяя это понятие с древним пророком, или как «религию истины», ниспосланную непосредственно Богом²⁷. Вместе с тем термин «дин» прилагается в Коране не только к исламу, но и к другим религиям. Составители первого в Советском Союзе справочника по исламу фиксировали следующее значение слова «дин» – это религия, чаще всего мусульманская религия; совокупность религиозных обязанностей мусульман²⁸. В последнем определении подчеркивается, что дин выражается в совокупности религиозных обязанностей. А, как уже отмечалось выше, указание на обязанности – это всегда указание на нормативность, поскольку обязанность есть мера должного поведения, которая «отмерена», определена неким правилом поведения.

Авторы энциклопедического словаря «Ислам» полагают, что основное кораническое значение слова «дин» связано с важнейшей для Корана идеей обязательности подчинения Аллаху и его беспредельной власти²⁹. При таком подходе понятие «дин» отражает идею подчинения человеческого поведения боже-

²⁵ Эрнст К.В. Следуя за Мухамедом: переосмысливая ислам в современном мире / пер. с англ. А Ежовой. – М.: ООО «Садра», 2015. – С. 108.

²⁶ Ислам: энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 70.

²⁷ Эрнст К.В. Следуя за Мухамедом: переосмысливая ислам в современном мире / пер. с англ. А Ежовой. – М.: ООО «Садра», 2015. – С. 108.

²⁸ Ислам: краткий справочник. – М.: Наука, 1983. – URL: https://lib.uni-dubna.ru/search/files/rel_kr_islam/rel_ks_islam.pdf (дата обращения: 02.05.2022).

²⁹ Ислам: энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 70.

ственному руководству. При этом данная идея, образно выражаясь, обретает «плоть» именно через следование определенным стандартам поведения.

Прямое указание на это содержится в получившей широкое распространение трактовке дина, основанного на хадисе, приводимом ал-Бухари. Согласно этому хадису, ад-дин есть совокупность веры (ал-иман), исполнения религиозных предписаний (ал-ислам) и совершенствования в искренности веры (ал-ихсан)³⁰. Это не единственная трактовка дина, так как средневековые исламские богословы много работали с этим понятием. Но именно приведенное понимание дина укоренилось в среде суннитов³¹.

А. Али-заде – современный азербайджанский религиовед отмечает, что слово «дин» объемлет такие понятия как поклонение, смирение, вера, богобоязненность, единобожие, почитание³². Указание на нормативность как характеристику дина подспудно присутствует и здесь, поскольку у поклонения, богобоязненности, почитания и т.п. есть некие стандарты, принятые в исламском мире. Скажем, почитание Аллаха через его изображение невозможно для правоверного мусульманина.

Эквивалент слову «религия» обнаруживается и в древнееврейской религиозной традиции. Но именно эквивалент, потому что, как указывает С. Пилкингтон, «в иврите вы не найдете слова, которое означало бы религию»³³. С. Пилкингтон указывает, что наиболее близким по смыслу является слово «даат» («познание», «знание»), которое, вообще говоря, «относится к области законов или обычаев»³⁴. Оно употребляется в «раввинистических писаниях», когда речь идёт, например, о требовании, чтобы замужняя женщина, выходя из дому, покрывала голову (Ктубот 7:6); это и есть «даат». Этот традиционный обычай (как и многие другие) связан с религией, и в раввинистическом комментарии к книге Есфирь (8:17) слово «даат» чётко трактуется как «вероисповедание» (Мегил-

³⁰ Ислам: энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 70.

³¹ История религии: в 2 т. Т. 2. Кн. 2. Западные конфессии. Ислам. Новые религии: учебник для вузов / И.Н. Яблоков и др.; отв. ред. И.Н. Яблоков. – 4-е изд. – М.: Юрайт, 2020. – С. 278.

³² Али-заде А. Исламский энциклопедический словарь. – М.: Ансар, 2007. // Azərbaycan ədəbiyyatının virtual kitabxanası: [сайт]. – URL: <https://www.ebooks.azlibnet.az/book/OUKuRAh4.pdf> (дата обращения: 02.05.2022).

³³ Пилкингтон С.М. Иудаизм / пер. с англ. Е.Г. Богдановой. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000. – С. 5.

³⁴ Там же. – С. 12.

ла 12а)³⁵. Как видим, даат четко соотносится с определенными правилами поведения (и приведенный С.М. Пилкингтоном пример показывает, что речь может идти о правилах поведения, не имеющих явного этического содержания). Таким образом, в иудаизме нормативный аспект религии представлен более чем наглядно. Ещё одним термином, который входил в иудейскую религиозную терминологию, является «эмуна» (вера). Это слово означает быть преданным; вера включает в себя доверие, идущее изнутри, моральные обязательства и послушание³⁶.

Семантический анализ слова «религия» в западной культуре и его эквивалентов в иных культурах обнаруживает факт их совпадения, но совпадения частичного. Тем не менее, как справедливо отмечает Е.И. Аринин, все они могут быть объединены в религиозном дискурсе, как и множество слов других известных нам языков, на том основании, что все они так или иначе обозначают особую сферу бытия человека в мироздании³⁷.

Конечно, любая религия имеет свой собственный язык. Язык религии выступает как «материальная оболочка религиозного мышления»³⁸. Так, к понятиям, которыми оперирует язык христианства, относятся Бог, Царствие Божие, искупительная жертва, ад, вера, бессмертие души, благодать и др. Но, помимо собственных специфических понятий, язык любой религии предполагает существование понятия, которое бы позволяло ей идентифицировать саму себя (и сходные феномены в жизни людей). Другими словами, язык любой религии предполагает возникновение и существование понятия «религии» или его эквивалента (дхарма, дин и т.д.). При этом существующие значения указанных понятий чаще всего соотносятся с такими словами как «долг», «обязанность», «почитание», «поведение», «закон», «обычай». Это указывает, что религия в ее полноте не есть просто вера, но есть поведение на основе этой веры. В этом проявляется нормативность как характеристика религии. Важно подчеркнуть,

³⁵ Пилкингтон С.М. Иудаизм / пер. с англ. Е.Г. Богдановой. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000. – С. 13.

³⁶ Там же. – С. 14.

³⁷ Аринин Е.И. Феноменология религии: учебное пособие: в 2 ч. Ч. 1. – Владимир: Изд-во ВлГУ, 2015. – С. 83.

³⁸ Пивоваров Д.В. Особенности языка религии // Научные труды профессоров Уральского института экономики, управления и права. – Екатеринбург, 2006. – Вып. 3. – С. 235.

что нормативность религии одновременно соотносится с Богом, космическим порядком, истиной. В этом соотношении отражается признание надчеловеческого происхождения религиозных предписаний.

1.2. Осмысление нормативного аспекта религии в конфессиональной теологии мировых религий

Прежде чем приступить к рассмотрению вопроса, заявленного в названии данного параграфа, следует остановиться на понятии теологии (его русский вариант – богословие). Дело в том, что данное понятие имеет в отечественной науке две трактовки – узкую и широкую. Узкая трактовка теологии предполагает, что теология есть учение о Боге. Это учение, следовательно, возможно только в рамках теизма. Соответственно, как поясняет С.С. Аверинцев, «в наиболее строгом смысле слова о теологии можно говорить применительно к верованиям трех чисто теистических религий – иудаизма, христианства и ислама»³⁹. При таком подходе остро ставится вопрос об уместности использования понятия теологии для характеристики религиозной мысли Востока. Сам С.С. Аверинцев отвечает на этот вопрос так: теология как форма мышления возможна внутри индуизма и буддизма лишь постольку, поскольку они содержат элементы теизма, а вот мистические учения нетеистических религиозных систем (конфуцианство, даосизм, дзэн-буддизм и т.п.) вообще не могут быть причислены к феномену теологии⁴⁰.

Широкая трактовка теологии предполагает отождествление её с систематическим и рациональным осмыслением религиозной доктрины (независимо от наличия или отсутствия в этой доктрине идеи Бога). Е.А. Торчинов, рассматривая понятие теологии (богословия), соглашается с тем, что религиозная мысль индо-буддийского мира и Дальневосточного региона не похожа на теистические системы христианства, ислама и иудаизма. И различие между ними лежит

³⁹ Аверинцев С.С. Собрание сочинений / под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. – Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – С. 434.

⁴⁰ Там же. – С. 434.

не только в плоскости пресловутого теизма, но и в плоскости соотношения теологии и философии. Он пишет, что в индо-буддийском мире «богословие и философия полностью совпадали» (и это явление «удобнее всего» называть религиозной философией), а в Дальневосточном регионе – «ситуация, вероятно, совершенно не может быть описана в терминах философии и теологии»⁴¹. Сам Е.А. Торчинов, признавая условность использования понятия теологии в описанных случаях, тем не менее, считает такое использование возможным и предлагает в этой ситуации определять теологию как «любую форму теоретической рефлексии на религиозную доктрину (догматику)»⁴². Схожий подход к пониманию теологии демонстрируют и другие авторы. В качестве примера можно привести определение теологии как систематизированного, упорядоченного изложения вероучения какой-либо религии⁴³. В рамках данного исследования теология будет пониматься именно в таком, широком значении.

Теология всегда носит конфессиональный характер. Е.А. Торчинов подчеркивает в этой связи, что теолог резко ограничен рамками своей конфессии, выходя за которые он превращается в еретика⁴⁴. Эта закономерность сводится к простой формуле: сколько конфессий – столько теологий. Конечно, можно, например, говорить в целом о христианской теологии. Общность вероучения разных христианских конфессий позволяет это делать. Но в действительности, в христианской теологии, как отмечает М.Г. Писманик, отдельно существуют католическая, православная и протестантская теологии⁴⁵.

М.Г. Писманик делает еще одно важное для понимания теологии уточнение. Он подчеркивает, что богословие (теология) «отражает и концептуально оснащает различные стороны» деятельности религиозного института (церкви),

⁴¹ Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. – 4-е изд. – СПб.: Азбука классика, Петербургское Востоковедение, 2005. – С. 99.

⁴² Там же. – С. 99.

⁴³ Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М., Григоренко А.Ю. История религий: учебник для вузов / под ред. В.Ю. Лебедева, А.М. Прилуцкого. – М.: Юрайт, 2020. – С. 25.

⁴⁴ Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. – 4-е изд. – СПб.: Азбука классика, Петербургское Востоковедение, 2005. – С. 100.

⁴⁵ Писманик М.Г. Лекции по религиоведению: учебное пособие. – Пермь: Перм. гос. техн. ун-т, 2006. – С. 18.

в том числе культовые и организационные установления⁴⁶. Действительно, по мере развития той или иной конфессии, а точнее, по мере обнаружения в ней стремления к систематическому изложению собственного видения мира, в фокусе ее внимания оказываются, в том числе, и правила поведения, адресованные собственным последователям. Данное внимание, думается, продиктовано как высокими сотериологическими целями, так и практическими нуждами.

Общая динамика развития религиозных норм в рамках любой религии проявляется, на наш взгляд, в двух основных закономерностях. Первая закономерность – это увеличение количества религиозных норм, что в свою очередь приводит к необходимости систематизации религиозных правил поведения: они должны представлять собой иерархическую систему, по возможности ясно дающую ответ на вопрос, как поступить в ситуации коллизии (столкновения) религиозных норм (а именно, какой из закрепляемых моделей поведения следует отдать предпочтение). Вторая закономерность развития религиозных норм обусловлена существованием потребности в новом прочтении религиозных правил поведения под влиянием динамичных процессов в общественной жизни. Например, религиозная норма, рассчитанная на регулирование общественных отношений в эпоху традиционного общества, может не отвечать представлениям и запросам людей постиндустриальной эпохи. Таким образом, любая конфессиональная теология сталкивается с необходимостью актуализации, систематизации и интерпретации религиозных норм, что приводит к более или менее развернутым представлениям на этот счет.

Развернутые представления о религиозных правилах поведения имеются в православной и католической теологии. Наиболее детально урегулированными в истории православной и католической церкви оказались отношения, связанные с внутренним церковным устройством. Прикладной раздел теологии, посвященный изучению норм, регулирующих данные отношения, называется церковным правом. Конечно, вопрос о месте церковного права в системе человеческого знания не так прост, и не все исследователи вопроса согласны видеть

⁴⁶ Писманик М.Г. Лекции по религиоведению: учебное пособие. – Пермь: Перм. гос. техн. ун-т, 2006. – С. 17.

в церковном праве исключительно богословскую дисциплину и предмет богословских спекуляций. Дело в том, что церковное право, согласно господствующим воззрениям, охватывает не только установления, исходящие от церкви (внутрицерковное, или каноническое право), но и установления, исходящие в адрес церкви от государства. Установления, исходящие от церкви, оказали значительное влияние на развитие светского права, поэтому неудивительно, что современная наука видит в церковном праве интересное направление для своих изысканий, прежде всего юридического и исторического характера⁴⁷. Более того, есть исследователи, которые считают церковное право юридической наукой⁴⁸. Однако даже подобный взгляд не отменяет тот факт, что такой компонент церковного права как внутрицерковное право вырастает из теологии и свое прикладное значение имеет в первую очередь для религиозной жизни. Именно богословская трактовка церковного права дает понимание религиозных норм «изнутри», предлагает их осмысление под углом религиозного опыта.

Интересно то, что в христианской традиции осмысления религиозных норм чрезвычайно много правовой терминологии. Православные и католические богословы рассуждают о церковном, каноническом праве (*jus canonicum*), Божественном праве (*jus divinum*). Использование этой терминологии объясняется историческими причинами, среди которых значительное влияние римского права. В римском праве термином *jus* обозначали разные нормативные массивы: *jus civile* (цивильное право), *jus gentium* (право народов), *jus naturale* (естественное право). Формирование христианства внутри римской культуры повлияло на то, что указанная традиция словоупотребления перешла и в церковный лексикон.

В современной православной теологии каноническое право подразделяют на Божественное право (*jus divinum*) и человеческое право (*jus humanum*). Самые значимые для христианской церкви установки, касающиеся ее внутреннего

⁴⁷ Дорская А.А. Церковное право как предмет научной дискуссии: основные направления изучения церковно-правовых вопросов в постсоветский период // Христианское чтение. – 2018. – № 1. – С. 134–143.

⁴⁸ См., например: Смыкалин А.С. Церковное право – самостоятельная отрасль знаний в системе юридических наук // Российский юридический журнал. – 2005. – № 4. – С. 131–136.

устроения, представлены заповедями Христа и постановлениями его апостолов. Именно с ними связывается понятие Божественного права (*jus divinum*).

Однако наличие среди указанных установлений, правил поведения, которые давно не соблюдаются церковью, порождает следующую проблему: все ли из правил, содержащихся в Священном Писании, есть *jus divinum* или не все? Дореволюционный русский канонист С.А. Павлов для того чтобы проиллюстрировать эту проблему, приводил правило апостола Павла о том, что епископ должен быть непорочен, одной жены муж (1Тим. 3:2) в сопоставлении с обязательным (на протяжении многих столетий) правилом о безбрачии епископа⁴⁹. Тем самым в Священном Писании он обнаруживал правила, которые имеют свой источник в Божественной воле (о чем должно свидетельствовать «ясно выраженное сознание Вселенской Церкви») и предписания, вызванные «исключительно обстоятельствами Церкви первенствующей» (т.е. конкретным историческим контекстом, в котором церковь разворачивала свою деятельность)⁵⁰. Схожим образом разрешал эту проблему сербский канонист, епископ Никодим (Милаш). Он различал в Священном Писании «принципы, на основании которых церковь получила свое устройство и развила свою жизнь в мире» (заповеди Христа, в частности, о служении апостолов, об отношении их между собою, о крещении и евхаристии и др.), и предписания, которые имеют лишь историческое значение и касаются тогдашнего положения церкви в мире⁵¹.

Прот. В. Цыпин категорически не согласен с приведенным критерием. Он полагает, что неизменность нормы не может служить критерием для включения ее в Божественное право. «Изменяемость правил апостольского, а значит, Божественного происхождения (поскольку Писания Апостолов имеют для нас авторитет совершенно надежной аутентичной сокровищницы Божественных заповедей) не тождественна их отменяемости», – пишет он⁵². И ситуацию с запретом на брак епископ считает не отменой, а восполнением апостольского

⁴⁹ Павлов А.С. Курс церковного права. – Сергиев Посад: Тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1902. – С. 37.

⁵⁰ Там же. – С. 38.

⁵¹ Милаш Н., еп. Православное церковное право / пер. с серб. М.Г. Петровича. – СПб.: Тип. В.В. Комарова, 1887. – С. 40.

⁵² Цыпин В., прот. Курс церковного права. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – С. 39.

правила. Поэтому для него это точно *jus divinum*. От себя отметим, что за подобной трактовкой Божественного права ясно просматривается идея о том, что за данными конкретными правилами поведения стоит какая-то «метанорма», принцип, который разворачивается (восполняется) в истории. Интересно, что одновременно с этим прот. В. Цыпин относится к числу тех авторов, которые область *jus divinum* не ограничивают нормами, содержащимися в Священных книгах. Он пишет: «Заповеди, которые, хотя и не вошли в Писание, но хранились в Церкви изначально, как Откровенная истина, как Священное Предание, правила, которые Церковь получила от Апостолов, даже если они переданы ей не в письменном виде, а устно, хотя впоследствии и они тоже могли быть зафиксированы письменно (в творениях мужей апостольских, отцов Церкви, в постановлениях Соборов), являясь частью Священного Предания, также составляют Божественное право»⁵³. «Широкое» прочтение Божественного права как некой первоосновы канонического права позволяет найти многие формы его объективации, выйти в определении его за пределы Священного Писания.

Проблема изменяемости, отхода от установлений, содержащихся в Священном Писании, разрешается отдельными канонистами и по-другому – через отход от устоявшихся представлений. Этот отход основан на отказе воспринимать положения Священного Писания сквозь призму канонического права – неважно, идет речь о Божественной или человеческой его части. Так, прот. Н. Афанасьев пишет: «ни о каком делении канонов на постановления, основанные на божественном праве, и на постановления, основанные на человеческом праве, не может быть и речи. Все они вытекают из права, полученного церковной властью, издавать распоряжения, которые бы регулировали церковное устройство»⁵⁴. Путь «признания канонического достоинства» за заповедями Христа он видит тупиковым – в этом случае они «приобретают временный характер, т.е. они считаются обязательными для одних эпох и необязательными

⁵³ Цыпин В., прот. Курс церковного права. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – С. 38.

⁵⁴ Афанасьев Н., протопр. Неизменное и временное в церковных канонах // Церковь Божия во Христе: сборник статей / сост. А.А. Платонов; сост., пер., ред. В.В. Александров; пер. свящ. Ф. Парфенов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. – С. 168.

для других (например, в вопросе о разводе брака и о поводах к нему)»⁵⁵. Для него недопустима трактовка, при которой «абсолютизация временного приводит к тому, что само вечное становится относительным», поэтому он пишет: «ни одна из заповедей Христа не носит характера положительных норм» – заповеди Христа вечны и неизменны, но все они относятся к области догматического учения о церкви, о браке, о крещении и т.д.⁵⁶. При таком подходе из канонического права исчезает то, что привычно именуется канонистами Божественным правом, хотя идея о том, что каноническое право имеет некое основание (в данном случае, это учение Христа) здесь остается неизменной. И с этой точки зрения представляется, что между позицией В. Цыпина и Н. Афанасьева нет особой разницы – в том, и в другом случае заповеди Христа начинают играть роль руководящих идей, принципов. Они, безусловно, выступают как идеи, но идеи, понуждающие к определенному поведению. В Евангелии есть немало положений, которые внешне выглядят как правила поведения (например, слова Христа «А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5:39)), но в действительности они представляют собой нечто другое – те самые руководящие идеи.

Таким образом, в православной теологии обнаруживается узкая и широкая трактовка Божественного права, а также мнение, отрицающее его наличие в структуре канонического права. Если канонист использует критерий неизменности для очерчивания Божественного права, то положения этого Божественного права он понимает как более или менее четкие правила поведения, часть канонического права. Если же он отказывается от такого подхода, тогда Божественное право он скорее толкует как основу канонического права, но не его содержание.

Человеческое право (*jus humanum*) – второй элемент в структуре церковного права. Оно же именуется церковным правом в узком смысле⁵⁷. Оно в первую

⁵⁵ Афанасьев Н., протопр. Неизменное и временное в церковных канонах // Церковь Божия во Христе: сборник статей / сост. А.А. Платонов; сост., пер., ред. В.В. Александров; пер. свящ. Ф. Парфенов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. – С. 141.

⁵⁶ Там же. – С. 142.

⁵⁷ Цыпин В., прот. Курс церковного права. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – С. 40.

очередь представлено церковным законодательством. Церковное законодательство есть результат деятельности священноначалия. Это церковное законодательство в православной церкви имеет два главных уровня: общеправославный (каноны) и поместный (законодательство отдельной поместной церкви). Каноны – это Правила святых Апостолов, каноны шести Вселенских и десяти Поместных соборов и правила тринадцати отцов. Они составляют канонический свод или канонический корпус. При этом каноны десяти Поместных соборов и правила тринадцати отцов оказались в каноническом своде благодаря решению Вселенских соборов, признавших за ними таковое значение. Законодательство той или иной поместной церкви (по диптиху Константинопольского патриархата, сейчас в мире существует 15 автокефальных православных церквей) формируется высшими органами ее церковного управления. Определенными полномочиями, связанными с созданием церковных правил поведения, обладают епископы как главы епархий (и некоторые другие структуры, входящие в поместную церковь).

Церковное законодательство есть записанная часть церковного права. Помимо актов, текстуально излагающих те или иные правила церковной жизни, существуют также обычаи, отличительной чертой которых является отсутствие письменной формы. Они вырастают из самой церковной жизни и имеют признание со стороны ее участников. С точки зрения канонистов обычай должен отвечать определенным условиям, чтобы считаться источником церковного права. В. Цыпин указывает среди этих условий разумность, давность и определенную сферу действия (поместная церковь, епархия, монастырь, братство)⁵⁸. Сам В. Цыпин оценивает значение обычаев как источников церковного права в современности как невысокое, связывая это с возрастанием объема церковного законодательства. Хотя в древности обычай играл в церковной жизни очень большую роль. Н. Афанасьев пишет, например, о том, что есть каноны, которые «не соблюдаются в силу некоего установившегося обычая, например каноны, определяющие возрастной ценз членов клира, запрещающие пресвитерам

⁵⁸ Цыпин В., прот. Курс церковного права. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – С. 44.

и епископам переходить на другие места, касающиеся созыва соборов, суда, церковных наказаний»⁵⁹. Помимо обычаев, в церковном праве есть еще один источник – это мнения авторитетных средневековых канонистов, играющие вспомогательную роль.

Что касается Римско-католической церкви, то предметом ее богословского внимания также является Божественное право. Согласно католическим представлениям, ядро правового устройства народа Божьего, объединенного в Церковь, составляет позитивное божественное право (*jus divinum positium*); в то время как естественное божественное право (*jus divinum naturale*) играет вторичную, вспомогательную роль⁶⁰. Позитивное Божественное право в аспекте его неизменности вызывает у католических канонистов такие же споры, как и у православных теологов.

Швейцарский католический канонист Л. Джероза поясняет, что обе упомянутые формы божественного права, взаимодействуя с чисто человеческими элементами (*jus humanum* или *jus mere ecclesiasticum*), формируют церковное право⁶¹. Данное разделение является классическим для католических канонистов и восходит к Франсиско Суаресу (1548–1617). Человеческое право (*jus humanum*) есть совокупность актов, исходящих от государства и касающиеся жизни Церкви. А чисто церковное право (*jus mere ecclesiasticum*) есть результат процесса историко-нормативной конкретизации Божественного права (как позитивного, так и естественного). Это право представлено в первую очередь церковным законодательством. К последнему, согласно католическому учению, относятся постановления (*decretal*) Вселенских Соборов (которых католики насчитывают двадцать один), апостольские правила, декреталии папы и прочие акты. При этом отличительной особенностью римского канонического сознания является стремление к упорядочению массива правил поведения, регули-

⁵⁹ Афанасьев Н., протопр. Каноны и каноническое сознание // Церковь Божия во Христе: сборник статей / сост. А.А. Платонов; сост., пер., ред. В.В. Александров; пер. свящ. Ф. Парфенов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. – С. 136.

⁶⁰ Джероза Л. Каноническое право в католической церкви. – М.: Христианская Россия, 1996 // Agnus.info: католическая информационная служба: сайт. – URL: <http://www.agnus.info/app/webroot/library/175/201/index.htm> (дата обращения: 02.05.2022).

⁶¹ Там же.

рующих жизнь церкви. Как следствие, Римской католической церковью регулярно принимались сборники церковных установлений: сначала простые – подчиненные хронологическому принципу, затем появились более сложные сборники, консолидирующие церковное законодательство. И, наконец, в 1917 г. была осуществлена первая каноническая кодификация. Речь идет о Кодексе канонического права (*Codex Iuris Canonici*), вступившем в силу в 1918 г. Этот Кодекс был заменен новым Кодексом в 1983 г. Предваряют Кодекс 1983 г. слова Папы Иоанна Павла II о том, что «Католическая Церковь имеет обыкновение с течением времени пересматривать и обновлять законы священной дисциплины, дабы, неизменно храня верность её Божественному Основателю, они должным образом отвечали вверенной ей спасительной миссии»⁶². Кодекс регламентирует не только устройство Римской католической церкви, но и многие другие вопросы (таинства, священные места). Например, в каноне 213 закреплено: «Верные Христу имеют право принимать от священников пастырей помощь из духовных благ Церкви, прежде всего из слова Божия и из таинств»⁶³. В этом Кодексе определена и роль обычая как источника церковного права, и эта роль в общих чертах может быть охарактеризована как вспомогательная.

Протестантские церкви также имеют свое каноническое право. Изначально «главным и в некотором смысле единственным» (по выражению В. Цыпина) источником церковного права в протестантском мире выступало Священное Писание, а католические сборники церковного права полностью отвергались⁶⁴. Однако с течением времени произошло их некоторое признание – в той части, в которой они не противоречили протестантским доктринам. Имеет протестантский мир и свои особые источники канонического права. В. Цыпин среди них называет символические книги: «Аугсбургское исповедание» (1530 г.), «Шмалькалденские члены» (1537 г.), два «Катехизиса» Мартина Лютера (1528 и 1529 гг.) – у лютеран; «Гейдельбергский катехизис» (1562 г.) и «Галликанское

⁶² Кодекс канонического права. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – С. 33.

⁶³ Там же. – С. 112.

⁶⁴ Цыпин В., прот. Курс церковного права. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – С. 173.

исповедание» (1551 г.) – у реформаторов-кальвинистов⁶⁵. Отдельные национальные протестантские церкви имеют свои нормативные акты (уставы или регламенты). Но в целом, как отмечает А.М. Величко, все церковные установления для протестантов сводятся к *jus humanum*, они принципиально отрицают факт существования *jus divinum*⁶⁶.

Таким образом, проблема нормативного регулирования церковной жизни породила в христианских конфессиях такой специфический институт как каноническое право. Структура, система источников, содержание и объем канонического права заметно различаются в православии, католичестве и протестантизме. Конфессиональное каноническое право и его богословская интерпретация есть область практического и теоретического приложения учения о церкви (в том виде, в каком оно существует в разных христианских конфессиях).

Однако каноническим правом не исчерпывается освещение вопроса о нормах, которые имеют значения для последователей христианской религии. Христианство предлагает своим последователям также целый ряд нравственных установлений. Изучением их занимается такая теологическая дисциплина как нравственное богословие (христианская этика). В интересующем нас аспекте православное, католическое и протестантское нравственное богословие анализирует ветхозаветные и новозаветные нравственные установления, решает проблему их иерархии. Например, в православных источниках по нравственному богословию «нравственный закон» подразделяется на естественный и данный в Откровении (откровенный); последний в свою очередь подразделяется на ветхозаветный (моисеев) закон и закон новозаветный (евангельский)⁶⁷.

Есть в христианской жизни и много других правил поведения. Правила совершения литургии (изучением их занимается литургика), правила совершения различных таинств, богослужений, правила обращения со священными предметами (почитание икон или недопустимость их почитания) и многие другие. Но

⁶⁵ Цыпин В., прот. Курс церковного права. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – С. 173.

⁶⁶ Величко А.М. Божественное и человеческое в каноническом праве // Богослов.ru: научный богословский портал. – URL: <https://bogoslov.ru/article/5541916> (дата обращения: 02.05.2022).

⁶⁷ Шиманский Г.И. Нравственное богословие. – Киев: Изд-во им. Святителя Льва, Папы Римского, 2010. – С. 82.

самые значимые для христиан и христианских конфессий нормы заключены в нравственных и канонических (организационных) установлениях. При этом, что характерно, данные нормы разные христианские конфессии осмысливают в этических и в правовых терминах соответственно.

Ислам как религия также неотделим от огромного числа правил поведения. Мусульманин должен вести себя определенным образом, чтобы достигнуть цели своего земного существования. Это должное поведение мусульманина связывается в исламе с понятием шариата (شريعة). Согласно тексту Корана, шариат буквально означает прямой путь: «Потом Мы устроили тебя на прямом пути повеления (шариат). Следуй же по нему и не следуй страстям тех, которые не знают!» (45:18). Общим местом в публикациях по шариату является также указание на связь этого понятия с глаголом «ша-ра-а», который неоднократно встречается в Коране в значении предписывать, устанавливать что-либо в качестве обязательного (например, 42:13, 21)⁶⁸.

Шариат, согласно исламской традиции, есть «начертанный Аллахом путь, идя которым правоверный достигает нравственного очищения и самосовершенства, мирского благополучия и может попасть в рай»⁶⁹. Под шариатом чаще всего понимают комплекс предписаний, обязательный для исполнения мусульманином⁷⁰. Вместе с тем шариат можно трактовать и более широко, как это делает, например, востоковед М.А. Родионов, который в рамках широкой трактовки понимает под шариатом ислам вообще⁷¹.

Шариат как система нормативных установлений традиционно характеризуется тремя моментами: 1) эти нормативные установления ниспосланы людям Аллахом через своего пророка, они закреплены преимущественно в Коране и Сунне (описание поступков, высказываний или молчания Мухаммада по тем

⁶⁸ См., например: Сюкияйнен Л.Р. Исламское право: понятие, соотношение с шариатом и фикхом, место в современных правовых системах, взаимодействие с европейской правовой культурой // Казанский федеральный университет: официальный сайт. – URL: https://kpfu.ru/portal/docs/F1979005079/Rider_2016_L.R..Sjukiyajnen.pdf (дата обращения: 02.05.2022).

⁶⁹ Исламское право: учебник / А.Р. Рахманов, Р.Ж. Рузиев, А.Р. Рахманов. – Уфа, 2010 // Башкирский государственный педагогический университет: официальный сайт. – URL: <https://bspu.ru/files/2878> (дата обращения: 02.05.2022).

⁷⁰ См., например: История религии: в 2 т. – Т. 2. Книга 2: Западные конфессии. Ислам. Новые религии: учебник для вузов / отв. ред. И.Н. Яблоков. – 4-е изд. – М.: Юрайт, 2020. – С. 333.

⁷¹ Родионов М.А. Ислам классический. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. – С. 114.

или иным вопросам); 2) шариат включает в себя правила, устанавливающие обязанности человека по отношению к Аллаху, и правила, устанавливающие обязанности человека по отношению к другим людям; 3) шариат, согласно исламским представлениям, универсален, дан человеку Богом раз и навсегда – «он совершенен, вечен и неизменен»⁷².

Вместе с тем универсальность как характеристика шариата нуждается в некоторых уточнениях. Л.Р. Сюкияйнен в этой связи подразделяет все положения шариата на две группы. Во-первых, те, которые имеют ясный и однозначный смысл (почти все правила исполнения мусульманами своих религиозных обязанностей, и некоторые, но не все, правила мирской жизни – брак, семья, наследование). Во-вторых, те, которые представляют собой исходные ориентиры, принципы поведения людей (большинство установлений, касающихся мирской жизни), а также те, которые выглядят как конкретные правила поведения, но нуждаются в дополнительной интерпретации⁷³. Сам Л.Р. Сюкияйнен склонен считать шариат универсальной нормативной системой в силу того, что она охватывает своими предписаниями «практически все стороны внешнего поведения человека» (культурная, этическая, бытовая и т.д.), но не в силу того, что шариат включает в себя абсолютно все готовые правила поведения⁷⁴. Итак, Коран и Сунна не дают нормативного ответа на многие ситуации, возникающие в жизни человека и сообщества людей. В сфере вероучения, морали, права, политики, экономики постоянно появляются новые вопросы. Нормативная недостаточность Корана и Сунны была с течением времени восполнена благодаря фикху (فقه). Авторитетный исламский ученый Ибн-Хальдун (1332–1406) высказывает по поводу фикха следующие суждения: «Фикх – это знание ниспосланных Великим Аллахом правил, которые оценивают поступки всех тех, кто должен подчиняться этим заповедям как обязательные, осуждаемые, поощряемые, запрещаемые или дозволенные. Указанные правила получают из Писания

⁷² Родионов М.А. Ислам классический. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. – С. 116.

⁷³ Сюкияйнен Л.Р. Исламское право: понятие, соотношение с шариатом и фикхом, место в современных Правовых системах, взаимодействие с европейской правовой культурой // Казанский федеральный университет: официальный сайт. – URL: https://kpfu.ru/portal/docs/F1979005079/Rider_2016_L.R..Sjukiyajnen.pdf (дата обращения: 02.05.2022).

⁷⁴ Там же.

(т.е. Корана), Сунны или иных источников, которые для распознавания этих норм установил Законодатель (т.е. Аллах). Извлеченные из таких источников нормы также называются фикхом»⁷⁵. Фикх, тем самым, есть специальная область исламского знания (носящая богословско-правовой характер) и результат приложения этих знаний. Фикх очень часто отождествляют с исламским правом.

Фикх есть итог иджтихада (اجتهاد) араб. – бороться, прилагать усилия). Современный азербайджанский религиовед Айдын Ариф оглы Али-заде (Алиев) определяет иджтихад как «усердие в вынесении правовых предписаний и решение различных религиозных проблем или вопросов на основании аятов Корана, хадисов, кыяса и иджмы»⁷⁶. В этом определении важно подчеркнуть указание на четыре «корня» фикха (усул ал-фикх). Помимо Корана и Сунны (ее достоверных хадисов), это согласное мнение авторитетных лиц (иджма) и суждение по сопоставлению (кыяс, кияс). «Корни» фикха позволяют найти нужное правило и оценить поступок человека. Выводы фикха являются подчиненными по отношению к предписаниям собственно шариата, поскольку не могут им противоречить. Эта идея закрепляется известной максимой: «Иджтихад не допускается при наличии священных текстов (т.е. положений, предусмотренных Кораном или Сунной)»⁷⁷.

Характеризуя иджтихад, А.А. Игнатенко подчеркивает следующее: 1) правила иджтихада есть результат рационалистической (и рационализирующей) активности профессионального духовенства и исламских мыслителей на протяжении всей истории ислама; 2) результаты иджтихада суть некие тексты, которые могут быть классифицированы по различным сферам человеческой жизнедеятельности как правовые, вероучительные, моральные, политические, гигиенические и т.д. и т.п.⁷⁸.

⁷⁵ Цит. по: Сюкияйнен Л.Р. Общие принципы фикха как юридическое выражение этических ценностей ислама // Ишрак: ежегодник исламской философии. – Вып 1. – М.: Языки славянских культур, 2010. – С. 223–224.

⁷⁶ Али-заде А.А. Исламский энциклопедический словарь. – М.: Ансар, 2007 // Azərbaycan ədəbiyyatının virtual kitabxanası: сайт. – URL: <https://www.ebooks.azlibnet.az/book/OUKuRAh4.pdf> (дата обращения: 02.05.2022).

⁷⁷ Сюкияйнен Л.Р. Общие принципы фикха как юридическое выражение этических ценностей ислама // Ишрак: ежегодник исламской философии. – Вып 1. – М.: Языки славянских культур, 2010. – С. 227.

⁷⁸ Игнатенко А.А. «Божественное» и человеческое в исламе // Исламоведение. – 2009. – № 1. – С. 75.

В исламе существуют разные школы фикха – мазхабы. Мазхаба (مَذْهَبٌ араб. – путь следования) – это учение, школа, доктрина, толк богословско-правового характера. В настоящее время в суннитском исламе признано существование четырех школ (ханафиты, маликиты, ханбалиты и шафииты). В шиизме преобладает джафаритская школа. Мазхабы расходятся друг с другом по очень многим вопросам. Эти расхождения, как справедливо отмечает А.А. Игнатенко, простираются от незначительных до таких, которые превращают некоторые течения в исламе во взаимно враждебные и абсолютно непримиримые, как это имеет место, например, в случае суннитского ваххабизма и шиитского имамизма⁷⁹.

Таким образом, нормативная сторона ислама выражена чрезвычайно сильно. Не случайно для Р. Давида (выдающегося правового компаративиста XX в.) ислам выглядит как «религия закона»⁸⁰. Исламская теология на протяжении всего времени своего существования пристально фокусируется на правилах поведения правоверного мусульманина. При этом ее в равной степени интересуют нормы, определяющие отношения верующих с Аллахом (правила культа и исполнения религиозных обязанностей), и нормы, регулирующие взаимоотношения между людьми. В сравнении с православным и католическим христианством, имеющим сложное церковное устройство, в исламе в значительно меньшем объеме присутствуют нормы организационного характера.

Возникновение и развитие буддизма неотделимы от нормативного устройства жизни буддиста и буддийской общины (сангхи). Как уже отмечалось выше, три драгоценности буддизма – это Будда, Дхарма и Сангха. Буддийское предание утверждает, что вскоре после нирваны Будды произошел первый буддийский собор, на котором учениками Будды на память воспроизвели все, чему учил их Будда; именно на этом соборе был записан буддийский канон – Трипитака. Современная буддология утверждает, что канон на самом деле складывал-

⁷⁹ Игнатенко А.А. «Божественное» и человеческое в исламе // Исламоведение. – 2009. – № 1. – С. 76.

⁸⁰ Давид Р., Жоффре-Спинози К. Основные правовые системы современности / пер. с фр. В.А. Туманова. – М.: Международные отношения, 1996. – С. 309.

ся в течение столетий и его письменная фиксация случилась значительно позже – в 80 г. до н.э. (палийская Типитака)⁸¹.

Палийская Типитака включает три части: Виная-питаку – «Корзину дисциплинарных правил», Сутра-питаку – «Корзину наставлений» и Абхидхарма-питаку – «Корзину доктрин». Разномыслие, свойственное буддизму с самого начала (после ухода Будды в нирвану) и проявляющееся в наличие множества школ, коснулось и отношения к Трипитаке. Разные школы раннего буддизма неодинаково оценивали значение Трипитаки и ее частей, признавали авторитет только какой-нибудь одной части (например, Виная-питаки) и отвергали другие, дополняли Трипитаку новыми частями и т.п.⁸².

Большое влияние на развитие буддизма оказала Виная-питака. Именно Виная сыграла немалую роль в разделении раннего буддизма на разные школы. Е.А. Торчинов пишет в этой связи: «Сейчас может считаться доказанным, что первоначальные расколы в сангхе, ведущие к образованию новых направлений, были вызваны именно различиями в интерпретации норм монашеских уставов и правил (Виная), а не доктринально-теоретическими расхождениями»⁸³.

Виная-питака (виная – буквально дисциплина, правила) есть собрание правил монашеского общежития. Эти правила необходимы, чтобы монахи и монахини шли путем совершенствования, а также для того чтобы жизнь монашеской общины как единого целого была гармоничной. При этом правила носят подробнейший характер (например, они подробно регламентируют пользование монахом монашеским ковриком в части материалов, из которых он должен быть изготовлен, сроков его замены, изготовителя).

Правила монашеской жизни дифференцированы в буддизме прежде всего в зависимости от пола члена сангхи. Для мужчин-монахов устанавливается 227 дисциплинарных правил (патимоккха). Жизнь монахинь подвергалась не-

⁸¹ Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 15.

⁸² Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Институт философии РАН; Национальный общественно-научный фонд. – 2-е изд., испр. и допол. – М.: Мысль, 2010. // Электронная библиотека Института философии РАН: сайт. – URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01e9028e453e136902d6f1e8> (дата обращения: 02.05.2022).

⁸³ Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 59.

сколько большей регламентации, чем жизнь монахов: для женщин действовало 311 правил патимоккхи. Проанализировав правила поведения, адресованные женщинам-монахиням, А.Ю. Гунский выделяет два важных момента: 1) большинство дополнительных правил касались легких нарушений – женских украшений и одежды, правил посвящения женщин в сангху и выбора наставницы, правил публичного поведения монахинь и тому подобных второстепенных предметов; 2) нормы, адресованные женщинам, в части регламентации сексуального поведения предполагали более строгое наказание (прикосновение к лицу другого пола монахом квалифицировалось как тяжелое нарушение, которое может быть исправлено; если же аналогический проступок совершала монахиня, то ее действия требовали безоговорочного исключения из сангхи)⁸⁴. Кроме того, для женщин, желающих вступить в монашескую общину, действовали восемь дополнительных правил.

Комментарием к патимоккхе служит такой раздел Винаи-питаки как «Суттавибханга». Еще одна часть Винаи-питаки представлена «Кхандхаки», в которой, помимо правил, содержатся также дидактические и исторические легенды. Последняя часть Винаи-питаки – «Париваранапатха» состоит текстов катехизисного типа, включая вопросы и ответы по дисциплинарным проблемам.

По мере распространения буддизма и возникновения в нем новых течений, складываются разные варианты Трипитаки. В настоящее время существует три варианта Трипитаки: палийская Типитака (самая ранняя), китайская и тибетская. Соответственно, можно говорить не только о палийском (изначальном) варианте Виная-питаки, но и о китайской и тибетской ее версии. При этом каждая традиция утверждает, что именно ее версия Винаи-питаки была составлена на первом буддийском соборе.

Отношение к Винае разнилось не только в раннем буддизме. В Тибете разные школы буддизма в большей или меньшей степени пренебрегали нормами Винаи; распространение буддизма в Китае столкнулось с неприятием буддий-

⁸⁴ Гунский А.Ю. Женщины в раннем буддизме (по материалам палийского канона) // Путь Востока: Традиции освобождения. – Вып. 4: Материалы III Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 69.

ских монашеских обетов (полный отказ от собственности и проживание за счет милостыни) со стороны традиционной китайской культуры, что косвенным образом поспособствовало утверждению в Китае идеала буддиста-мирянина⁸⁵.

В целом, видимо, можно констатировать, что со временем свое прежнее значение Виная сохранила в тех школах буддизма, которые относятся к хинаяне. Для этих школ буддист – это именно монах (только ему доступна конечная цель буддизма – нирвана и методы её достижения). В школах махаянского направления считается, что обретение состояния Будды доступно не только монахам, но и мирянам, а для последних соблюдение Винаи необязательно.

Конечно, буддизм не исчерпывается только дисциплинарными правилами Винаи. Особо следует выделить правила этического характера (обращенные к монахам и мирянам), правила совершения тех или иных ритуалов, а также правила, регламентирующие психопрактику. Касаясь правил этического характера, следует помнить, что этап нравственности или этап соблюдения обетов – второй этап в буддийском пути. Этап нравственности связан с пятью направлениями самоограничения, которые в общем виде выглядят так: воздержание от актов отнятия чужой жизни, воздержание от присвоения того, что не было дано, воздержание от сексуальных прегрешений, отказ от лжи и воздержание от употребления опьяняющих веществ⁸⁶.

Итак, разговор о нормативной стороне буддизма представляет значительную трудность в силу того, что буддизм распадается на множество школ. Каждая из множества школ, существующих в буддизме, имеет свой иерархически упорядоченный набор правил поведения, своеобразие которого определяется исповедуемым учением, ориентированностью на мирян или монахов, регионом и временем активности школы. Вместе с тем буддизм иллюстрирует наличие общей для всех религий закономерности – это возникновение правил поведения этического, культового и организационного характера, регулирующих жизнь последователей этой религии. Несмотря на отсутствие в буддизме идеи Бога,

⁸⁵ Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 157, 180.

⁸⁶ Мариничева Е.В. Этика и личность: особенности буддийской этики // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. – 2007. – № 53. – С. 163.

в буддизме есть объекты, принадлежащие миру сакрального и отличающиеся особым порядком обращения с ними.

Таким образом, религия может быть охарактеризована как явление, имеющее колоссальное значение для системы социального нормативного регулирования. При этом регулятивные возможности религии весьма высоки. Религия способна внешне и принудительно воздействовать на поведение людей. Нормативность как характерная черта религии означает, что религия предлагает своим последователям не просто определенное мировоззрение, но систему правил поведения, соответствующих этому мировоззрению. Разная трактовка учения внутри той или иной религии приводит к формированию разных нормативных систем. Например, католическая нормативная система не тождественна православной нормативной системе. Религиозная трактовка социально-приемлемого поведения зависит не только от религиозного мировоззрения, но и от тех пространственно-временных условий, в которых оно разворачивается. Во многом именно эти условия определяют большие или меньшие границы воздействия религии на общественные отношения. Более того, общественные отношения, находящиеся в сфере воздействия религии, с течением времени изменяются. Все это в совокупности заставляет конфессиональное богословие с той или иной степенью интенсивности работать с системой собственных религиозных норм: заниматься работой по систематизации этих правил поведения, предлагать их новую интерпретацию, создавать новые правила поведения.

ГЛАВА 2. РЕГУЛЯТИВНОЕ СВОЕОБРАЗИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ НОРМ

2.1. Религиозные нормы в системе социального нормативного регулирования

Система социального нормативного регулирования включает в себя разнообразные социальные нормы. Социальные нормы есть правила поведения общего характера, регулирующие общественные отношения. Каждое такое правило предлагает именно нормальную с точки зрения данного социума модель поведения в определенной типичной жизненной ситуации. В конечном счете, поведение человека считается «нормальным» постольку, поскольку оно соответствует стандартам поведения того общества, в котором он живет.

Значение соционормативной регуляции в развитии общества столь высоко, что сама культура может быть рассмотрена как соционормативная система. Под этим углом зрения выявляется сущность культуры как «интегрирующего начала, придающего обществу системную целостность»; поясняя этот тезис, В.С. Слепокуров пишет: «в процессе исторического развития общество создает слаженную систему взаимодействующих социальных норм, которые используются духовной культурой и придают ей способность упорядочивать общественную практику, регулируя поведение и взаимоотношения людей»⁸⁷. Трудно не согласиться с автором в той части, в которой он подчеркивает сложное единство («системную целостность»), отличающее жизнедеятельность человеческого общества, и роль социальных норм в обеспечении этого единства и этой жизнедеятельности.

В истории социогуманитарной мысли предпринимались неоднократные попытки социальные нормы систематизировать и описать. Анализ предприня-

⁸⁷ Слепокуров В.С. Культура как система соционормативного регулирования: автореф. дис. ... д-ра философ. наук. – М., 2004. – С. 10.

тых учеными усилий показывает, что они в той или иной степени «привязаны» к определенной области человеческого знания, к определенной исторической эпохе, фиксируют некую традицию в осмыслении социальных норм. Это не говоря о том, что многочисленность характеристик социальных норм позволяла и позволяет классифицировать их по самым разным основаниям – по происхождению, по времени существования, по сфере действия и т.д. Признавая значимость накопленных знаний по этому вопросу, вместе с тем следует подчеркнуть, что наиболее плодотворной видится классификация социальных норм, берущая за основу их регулятивные особенности. Регулятивные особенности как основание деления социальных норм носят комплексный характер и означают, что во внимание принимаются как минимум четыре обстоятельства: способ происхождения, способ существования, сфера действия и способ обеспечения социальных норм. Соответственно, на выходе получаем пять основных разновидностей социальных норм: нормы морали, нормы права, обычаи, нормы общественных организаций и религиозные нормы. Конечно, эта классификация не может претендовать на полную универсальность, поскольку описывает систему регулирования общественных отношений в государственно-организованном обществе. Но в силу того, что государственно-организованное общество – тот тип общества, который доминирует в истории человечества последние пять тысяч лет, именно обозначенная группировка социальных норм представляет значительный интерес.

Самый зримый параметр для различения названных видов социальных норм друг от друга касается такой регулятивной особенности, как способ их обеспечения. Нормы права обеспечиваются мерами государственного принуждения (наиболее серьезной разновидностью которых является юридическая ответственность). Нормы морали обеспечиваются внутренним убеждением человека и общественным осуждением (те самые совесть и стыд). Религиозные нормы обеспечиваются мерами внутриорганизационного воздействия, применяемыми к нарушителю той или иной религиозной организацией, а также угрозой наступления кары со стороны сверхъестественных сил. Действие обычаев

основано на общественном порицании, а норм общественных организаций – на мерах внутриорганизационного воздействия. Но при всех отличиях обеспечительного механизма действия социальных норм очевидно, что они выражаются в неких неблагоприятных последствиях, которые касаются индивида и значимых для него благ этой, а случае с религиозными нормами – и потусторонней жизни.

Выделение и сопоставление норм морали, норм права, религиозных норм, обычаев и норм общественных организаций, составляющих систему нормативного регулирования того или иного общества, наглядно демонстрирует ценностные ориентации этого общества. В большинстве случаев право, мораль и религия как важнейшие регуляторы общественных отношений дают человеку одинаковый ответ на вопрос, как вести себя в той или иной ситуации. Так, необходимость сохранения общества и его трансляции в будущее заставляет считать ценностью человеческую жизнь, что находит зримое воплощение в запрете убивать, сформулированном как религиозная норма (например, ветхозаветное «не убий»), как норма морали (необходимость поступать по отношению к другому так, как ты хотел бы, чтобы поступали по отношению к тебе, в том числе в части сохранения человеческой жизни) и как норма права (предписание конкретных статей уголовного законодательства, запрещающее посягать на чью-либо жизнь и устанавливающее ответственность за такое посягательство). В данной ситуации очевидно наличие идентичного содержания у разных по видовой принадлежности социальных норм, взаимно подкрепляющих друг друга в регулировании общественных отношений. На этом примере хорошо видно, в каком сложном диалектическом единстве находятся социальные нормы. Понятно, что большая часть членов общества не убивает других людей, так как им не позволяет сделать это внутреннее убеждение, основанное на нежелании испытать общественное осуждение и муки совести, другая часть – в той же степени испытывает страх «прогневать Бога» и не желает претерпевать кару со стороны сверхъестественных сил в этой или загробной жизни. Но в то же время для определенной части членов общества, морально и религиозно ин-

дифферентных, актуально именно уголовно-правовое предписание, устанавливающее вполне осязаемые неблагоприятные последствия для убийцы (например, в виде лишения свободы).

Представляется принципиальным подробнее остановиться на проблеме соотношения религиозных и моральных норм, и в частности, на тезисе о том, что религиозные и моральные нормы могут иметь одинаковое содержание. Как уже было показано в предыдущей главе, представители конфессионального богословия (в особенности это касается православия и католицизма) могут описывать свои нормы как этические, фактически игнорируя факт их принадлежности к религии. Это представляется совершенно неверным. Запрет убивать, содержащийся в большинстве религий, безусловно, носит нравственный характер, но не превращается в моральную норму; он остается религиозным запретом.

На это обстоятельство не раз обращалось внимание в истории религиоведческой мысли. Например, Л. Фейербах признавал, что среди «заповедей» (так он именовал религиозные нормы) большой блок представлен этическими требованиями. Но «моральные законы» внутри религии, согласно Л. Фейербаху, не должны вводить нас в заблуждение. Над моралью в религии «витают бог», что ведет к «гибели нравственного настроения в религии»⁸⁸. В религии человек благодарен не другому человеку, а Богу, и свою благодарность может выразить разными способами (достаточно вспомнить те религии, которые приносили своим богам кровавые человеческие жертвоприношения). Нравственные требования, подчиненные религии, имеют уже другую, не нравственную природу. Суть их Л. Фейербах выражает следующим образом: «Я поступаю известным образом не потому, что считаю такой поступок справедливым и хорошим, а потому, что так велел бог»⁸⁹. Но при этом всякое повеление бога должно считаться справедливым, независимо от его содержания. Хорошо, если «заповеди» будут соответствовать разуму и этике, но этого может и не быть. Л. Фейербах пишет: «Торжественные заповеди евреев были законами божественного откоро-

⁸⁸ Фейербах Л. Сущность христианства. – М.: Юрайт, 2020. – С. 230.

⁸⁹ Там же. – С. 183.

вения, но сами по себе являлись случайными, произвольными законами. Иудеи даже получали от Иеговы снисходительную заповедь, разрешившую им красть, правда, лишь в особом случае»⁹⁰. В приведенном фрагменте замечательно указание Л. Фейербаха на то, что требования нравственного характера в религии могут распространяться не на всех, а только на «своих» по вере. Д.В. Пивоваров также отмечает, что «субъект религиозной любви к сакральному объекту – прежде всего круг единоверцев», в отношении же к инаковерующим у единоверцев нередко проявляется совершенно иное чувство – отталкивание, ненависть (в пример он тоже приводит иудаизм, который разрешал иудеям нарушать клятвы, присяги, обеты, обещания в отношении неевреев (гоев))⁹¹.

Несмотря на резкость некоторых суждений, Л. Фейербах точно уловил принцип действия религиозных норм – подчинение не нравственному императиву, а божественному повелению. Эта же особенность религиозных норм может быть описана и с другой стороны. В.А. Бачинин выделяет три ипостаси религиозной нормы: логос, номос и этос. «Благодаря логосу с его смыслопорождающими и смыслонесущими конструкциями в религиозной норме присутствует воля к смыслу. <...> номос религиозной нормы как внутренняя сила и способность целенаправленно принуждать к богобоязненному поведению опирается не только на веру, но и на понимание и добровольное признание человеком мощи божественного авторитета, а также на страх возможного наказания. <...> если в номосе религиозной нормы сфокусирована воля к порядку, то в ее этосе сосредоточена воля к справедливости и общему благу»⁹². Если использовать предложенную В.А. Бачининым конструкцию, то следует признать, что этос религиозной нормы (отражая волю к справедливости и общему благу) позволяет говорить о содержательном совпадении религиозных и моральных норм, а номос религиозной нормы (показывая связь нормы с божественным авторите-

⁹⁰ Фейербах Л. Сущность христианства. – М.: Юрайт, 2020. – С. 184.

⁹¹ Пивоваров Д.В. Культура и религия: сакрализация базовых идеалов: монография. – М.: Юрайт, 2020. – С. 60.

⁹² Бачинин В.А. Религиоведение: энциклопедический словарь. – СПб.: Изд-во Михайлова В.А., 2005. – С. 163.

том) указывает на невозможность отождествления религиозных и моральных норм.

Содержательное совпадение моральных и религиозных норм объясняется той связью, которая существует между моралью и религией. Описывая эту связь, Э. Дюркгейм пишет: «Столетиями моральная жизнь и религиозная жизнь были тесно связаны и даже полностью смешивались»; более того, когда две категории фактов (факты религиозные и факты моральные) «были столь глубоко и долго взаимосвязаны, когда между ними существовал столь длительный и тесный союз, невозможно, чтобы они совершенно разошлись и стали чуждыми друг другу» (если не считать случая, когда они перестанут быть самими собой)⁹³. Поэтому моральное, конечно, содержится в религиозном. Основанием этой связи у Э. Дюркгейма выступает то, что священный объект (будь то Бог или тотемический предок) выполняет одновременно космические и нравственные функции. Будучи причастными одному и тому же объекту поклонения, люди оказываются связанными между собой в нравственном аспекте. Поэтому с точки зрения Э. Дюркгейма, религия есть не просто «система верований и практик, относящихся к священным вещам», но система верований и практик, «объединяющих в одно нравственное сообщество, называемое Церковью, всех тех, кто им привержен»⁹⁴. Однако, подчеркнем, связь между религией и моралью, а также наличие в религии нравственного начала не превращает религиозные нормы этического содержания в моральные нормы.

Сложную научную проблему представляет соотношение религии и права. История человеческого общества демонстрирует разные контуры такого соотношения. В целом можно констатировать, что значение религии в регулировании общественных отношений было очень высоким и повсеместным в древности. Религия, как справедливо отмечается в исследованиях, выступала в каче-

⁹³ Дюркгейм Э. Социология, ее предмет, метод, предназначение. – 4-е изд., испр. – М.: Юрайт, 2020. – С. 202.

⁹⁴ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. – М.: Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2018. – С. 97.

стве одной из самых значимых и массовых форм общественного сознания⁹⁵. Грань, отделяющую нормы права от религиозных норм, в древнем мире провести достаточно сложно. Но и в настоящее время существует немало стран, в которых признается приоритет той или иной религии. Если в социальной нормативной системе того или иного общества утверждается верховенство религиозных норм, то правовые системы таких стран называются религиозными. В качестве примера можно привести правовые системы исламского и индуистского мира, а также иудейскую правовую систему. В этих странах и право, и его роль понимается иначе, чем в западных странах. Конечно, неправильно было бы, например, просто поставить знак равенства между шариатом и фикхом, с одной стороны, и мусульманским правом, с другой, но признать, что эти явления связаны, необходимо.

В светских государствах складывается принципиально иная ситуация. В них утверждается верховенство правовых норм в социальной нормативной системе. И здесь следует отметить два обстоятельства: во-первых, именно государство является в безрелигиозном обществе той организацией, которая располагает наибольшими возможностями для навязывания своей воли иным субъектам и транслирует свои веления, используя нормы права, во-вторых, именно правовые нормы воспринимаются здесь как фиксация общего в противовес локальным и групповым устремлениям религиозных организаций.

Большинство стран христианского мира относятся в настоящее время к светским государствам. Но в эпоху Средних веков значение христианства в регулировании общественных отношений было очень высоко. В первую очередь, это справедливо для канонического права. Каноническое право возникло как право всей христианской церкви в целом. И уже Халкидонский собор (четвертый Вселенский собор в истории неразделенной церкви) в 451 г. закрепил, что все законы, противоречащие канону, не имеют силы. Византийский император Юстиниан (VI в.) постановил также: «Церковные законы имеют такую же

⁹⁵ Костина Р.Г., Родина Е.Н., Чекушкина Е.Н. Генезис моральных, религиозных и правовых норм как предмет философского анализа // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. – 2016. – № 3 (35). – С. 86.

силу в государстве, как и государственные: что дозволено или запрещено первыми, то дозволяется и запрещается и последними. Посему преступления против первых не могут быть терпимы в государстве по законам государственным»⁹⁶. Правда, у этого правила была и обратная сторона: все канонические постановления должен был подписывать император для того, чтобы в каноне не могло появиться никакого положения, не приемлемого государственной властью.

После раскола церкви в XI в. складываются две самостоятельные ветви канонического права (католическая и православная). В Западной и Центральной Европе каноническое право Римской католической церкви получило значительное развитие и превратилось в самостоятельную и эффективно действующую систему норм. Значимость и эффективность системы канонических норм в западноевропейском обществе определялись колоссальным политическим влиянием Римской католической церкви. Каноническое право действовало во всех странах, принявших католицизм, имело обширный предмет регулирования, включавший как духовные, так и светские отношения с участием духовенства и мирян (так называемая «личная» и «предметная» юрисдикция церкви⁹⁷).

Каноническое право православных церквей тоже имело значительное влияние. Так, например, большое значение для отечественного правового развития имел тот факт, что вместе с верой Древняя Русь приняла от Византии и Номоканон – сборник правил церковных соборов, правил епископов и установлений о церкви византийских императоров. Номоканон стал выступать вспомогательным источником права на Руси (в виде Кормчей книги). Найдя в Номоканоне богатый нормативный материал, пригодный для регулирования разнообразных общественных отношений, русские князья шли по пути переработки и применения к условиям русской жизни положений византийских законов, поручая решение этой задачи церкви⁹⁸. Церкви было предоставлено ведение дел и формирование отношений, которые возникли в связи с принятием христианства.

⁹⁶ Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. – СПб.: Айрис-Пресс, 1999. – С. 135.

⁹⁷ Вологдин А.А. История государства и права зарубежных стран: учебник. – М.: Высшая школа, 2005. – С. 165.

⁹⁸ Карташев А.В. История Русской Церкви: в 2 т. – Т. 1. – М.: Эксмо, 2000. – С. 271.

В регулировании этих отношений Церковь руководствовалась своими правилами, а государственная власть давала ей надлежащие полномочия на те меры, которые были необходимы для применения церковных правил к условиям русской жизни. Законодательные акты (княжеские уставы, уставные и жалованные грамоты XII–XIV вв., а затем и судебные грамоты XIV–XV вв., судебники XV–XVI вв.) определяли область церковного суда и круг церковных людей.

Каждая из описанных ситуаций соотношения религиозных и правовых норм имеет одну общую черту: все они демонстрируют определенную иерархию социальных норм, отдавая приоритет либо нормам права, либо религиозным нормам. И именно наличие определенной иерархии позволяет конкретному обществу преодолевать случаи столкновения одних правил поведения с другими. Вместе с тем наличие в масштабах общества некоего алгоритма разрешения коллизий между религиозными нормами и нормами права не отменяет тот факт, что отдельному индивиду, оказавшемуся в ситуации выбора между различными вариантами поведения, сделать этот выбор бывает непросто. Для индивида эта коллизия означает, что исполняя одну из социальных норм, он автоматически нарушает другую. Нет нужды говорить, насколько это болезненная ситуация в атеистическом или в светском государстве в случае столкновения правовых норм с религиозными нормами. Поступив по вере, избегнув греха, индивид обрекает себя на применение к нему мер государственного принуждения, в том числе в виде мер юридической ответственности. И, напротив, в клерикальном или теократическом государстве болезненностью для индивида будет характеризоваться конфликт между религиозными нормами и моральными нормами значимой для него социальной группы.

Проблема коллизии правовых норм и религиозных норм находится в фокусе внимания религиозного сознания постольку, поскольку ему приходится иметь дело с враждебным ему государством. Применительно к христианской религии такого рода ситуация сопровождала ее возникновение и существование в античном мире. Соответственно, христианская проповедь с самого начала должна была дать ответ на вопрос о том, как соотносятся веления, исходящие

от государственной власти, с велениями, исходящими от Бога. «Судите, справедливо ли пред Богом слушать вас более, нежели Бога?», – отвечали апостолы на требование иудейской власти прекратить говорить ученикам об имени Иисуса (Деян. 4:18, 19). Подобный пример явили общине верующих и христианские мученики, которые, признавая богоустановленность власти, тем не менее своей смертью показывали, что граница повиновения государственной власти и ее велениям проходит там, где возникает препятствие для исполнения Божией заповеди.

Опыт существования Русской православной церкви в советском государстве вновь актуализировал данную проблему. Так, А.В. Карташев в этой связи писал, что «когда кесарь требует воздаяния ему не только кесарева, но и Божия, т.е. когда государство требует от Церкви чего-нибудь противоречащего воле Божией, то Церковь имеет перед собой пример первых апостолов и мучеников, отказавшихся исполнять нечестивое веление и принявших мучение без политического сопротивления»⁹⁹.

В том же духе выдержан алгоритм решения проблемы столкновения правовых норм и религиозных норм, содержащийся в «Основах социальной концепции Русской православной церкви» 2000 г. В этом документе зафиксировано, что выше требования лояльности государству стоит для церкви дело спасения людей, а потому «если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении»¹⁰⁰.

Описанный случай видения проблемы соотношения религиозных и светских норм глазами христианства является достаточно показательным. Он иллюстрирует тезис о том, что для религиозного сознания первичными будут именно религиозные предписания. Как отмечает В.С. Слепокуров, религиозные ценно-

⁹⁹ Карташев А.В. Церковь. История. Россия: статьи и выступления. – М.: Пробел, 1996. – С. 225.

¹⁰⁰ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М.: Отдел внешних церковных связей, 2001. – С. 26.

сти в отличие от светских неоспоримы¹⁰¹, по крайней мере, в глазах верующего человека.

Более того, личный апокалиптический ужас с точки зрения христианина в том и будет состоять, что антихристова власть потребует от человека поведения, которое будет противоречить его вере. «Всполохи» такого ужаса паства Русской православной церкви особенно остро переживала в 1999–2001 гг., когда вводились ИНН, а также «машиносчитываемые записи» в проектируемых паспортах. Острота проблемы заставила тогда церковное священноначалие выступить с неоднократными разъяснениями на предмет того, что принятие или непринятие индивидуальных номеров ни в коей мере не является вопросом исповедания веры или греховным деянием.

Итак, историческое развитие и современное состояние общества демонстрируют, что религиозные нормы могут занимать разное место в системе социального нормативного регулирования. В зависимости от данного обстоятельства можно выделить три основные модели системы соционормативного регулирования в рамках государственно-организованного общества. Первая модель предполагает, что религиозные нормы занимают главенствующее место в данной системе, а все иные социальные нормы, в том числе нормы права и нормы морали, выступают как нечто от них производное и зависимое. Вторая модель предполагает, что религиозные нормы занимают периферийное место в системе социального нормативного регулирования, а главенствующее место принадлежит нормам права. Третья модель предполагает, что религиозные нормы при регулировании определенных сфер общественной жизни «замещают» нормы права постольку, поскольку такое их значение фактически или юридически признано государством. При этом в рамках последней модели признание юридического значения за правилами поведения, исходящими от определенной религиозной организации, чаще всего означает игнорирование норм других религиозных организаций.

¹⁰¹ Слепокуров В.С. Культура как система соционормативного регулирования: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – М., 2004. – С. 15.

Анализ системы социального нормативного регулирования также показывает, что в большинстве случаев право, мораль и религия предлагают содержательно совпадающие образцы поведения, одинаково определяя меру возможного и меру необходимого поведения лица с точки зрения тех ценностей, которые в данном обществе признаются и защищаются. Вместе с тем между разными по видовой принадлежности социальными нормами возможны и коллизии. При этом одна из самых сложных коллизий в системе социального нормативного регулирования происходит тогда, когда взаимоисключающие варианты поведения диктуют человеку религиозные нормы и нормы права.

2.2. Возникновение религиозных норм и формы их существования

Регулятивное своеобразие религиозных норм во многом объясняется тем, как видят их происхождение (и соответственно, происхождение источников, в которых они зафиксированы) последователи религии. Эта особенность религиозных норм может быть выражена следующей формулировкой: «Все религии провозглашают, что их традиционные нормы исходят от божественного авторитета и переданы людям через пророков»¹⁰². С учетом тех особенностей, которые отличают религии друг от друга, данная формулировка может показаться несколько некорректной. Вместе с тем в ней есть указание на два чрезвычайно значимых обстоятельства: 1) любая религия имеет свое видение собственной истории, в том числе той ее части, которая касается происхождения самих религиозных представлений и вытекающих из них правил поведения; 2) любая религия утверждает особый, неотмирный характер происхождения собственных предписаний – во всяком случае, некоего изначального их корпуса (традиционные, по выражению Д.В. Пивоварова, или исходные нормы).

Ответ на вопрос о происхождении религиозных норм для религиозного сознания так или иначе связан с понятием сверхъестественного. Эта сверхъесте-

¹⁰² Пивоваров Д.В. Культура и религия: сакрализация базовых идеалов: монография. – М.: Юрайт, 2020. – С. 174.

ственность может проявляться не только в виде откровения, дарованного людям божеством, но и в виде откровения, добытого человеком самостоятельно (как, например, в буддизме). При этом идея сверхъестественного участия или сверхъестественного усилия в процессе возникновения религиозных установлений применительно к развитым комплексам религиозных представлений имеет как серьезное богословское обоснование, так и обыденное, стихийно-бытовое выражение.

Примером серьезного богословского осмысления названных вопросов может служить православная теология. Комплекс христианских представлений и установлений описывается в ней через понятия «Священного Писания» и «Священного Предания». При этом осмысление Священного Писания и Предания в православной традиции неотделимо от понятия «боговдохновенности» и от понятия «Божественного Откровения»¹⁰³.

В православном «Законе Божиим» поясняется, что «Священное Писание» (Библия) есть «книги, написанные Духом Божиим через освещенных на то от Бога людей (пророков, апостолов и др.)»; при этом подчеркивается, что сам Дух Святой невидимо помогал святым людям, чтобы всё, записанное ими, было «правильно и истинно»¹⁰⁴. Митрополит Иларион (Алфеев) в этой связи поясняет, что «творческий процесс, результатом которого становилось создание той или иной книги Священного Писания, можно представить как синергию, совместное действие, соработничество человека и Бога: человек описывает некие события или излагает различные аспекты учения, а Бог помогает ему уразуметь и адекватно выразить их»¹⁰⁵. Митрополит Иларион делает еще одно интересное замечание: «Книги Священного Писания были написаны людьми, находившимися не в состоянии транса, а в трезвой памяти, и на каждой из книг лежит от-

¹⁰³ Схожее видение этих понятий имеется в католицизме. С критикой предания как части христианского вероучения выступили в свое время протестантские общины, которые, однако, с течением времени фактически «обросли» собственным преданием.

¹⁰⁴ Закон Божий для семьи и школы / сост. прот. Серафим Слободский. – [Б.м.], 1999. – С. 490.

¹⁰⁵ Священное Писание и Священное Предание: православный взгляд: лекция председателя ОВЦС, председателя Синодальной Библейско-Богословской комиссии митрополита Волоколамского Илариона в Великотырновском университете (Болгария) // Азбука веры: православная энциклопедия: портал. – URL: <https://azbyka.ru/svyashhennoe-pisanie-i-svyashhennoe-predanie-pravoslavnyj-vzglyad> (дата обращения: 02.05.2022).

печаток творческой индивидуальности автора»¹⁰⁶. Это важный тезис, показывающий, что православная церковь при изучении Священного Писания видит не только священные книги и их боговдохновенность, но и авторов, принявших участие в их написании.

Понятие «Священное Предание» истолковывается учителями церкви как передача Вселенской Церковью верующим из поколения в поколение не записанного в канонических книгах Ветхого и Нового заветов Слова Божьего¹⁰⁷. Предание в православии понимается как своего рода «ключ» к Писанию: толкование Писания вне Предания («вне благодати Святого Духа») рассматривается в православной традиции как недопустимое самоволие¹⁰⁸. Представление о первичности Предания по отношению к Писанию утвердилось в Русской церкви в XIX в.

Предание может иметь и устный, и письменный характер. Устный характер многих слагаемых церковной практики своего времени святитель Василий Великий (330–379) прокомментировал следующей фразой: «Но не достанет мне времени повествовать о неписанных таинствах церковных»¹⁰⁹. Среди этих неписанных слагаемых церковной практики он упоминает крестное знамение, обращение в молитве на восток, эпиклезу евхаристии, чин освящения воды крещения и елеяпомазания, троекратное погружение человека при крещении. Как поясняет митрополит Иларион (Алфеев), речь у Василия Великого идет о преимущественно литургических или обрядовых традициях, переданных изустно и прочно вошедших в церковную практику. Митрополит Иларион поясняет: «Впоследствии эти обычаи были зафиксированы в письменном виде – в творениях Отцов Церкви, в постановлениях Вселенских и Поместных Соборов, в ли-

¹⁰⁶ Священное Писание и Священное Предание: православный взгляд: лекция председателя ОБЦС, председателя Синодальной Библейско-Богословской комиссии митрополита Волоколамского Илариона в Великотырновском университете (Болгария) // Азбука веры: православная энциклопедия: [портал]. – URL: <https://azbyka.ru/svyashhennoe-pisanie-i-svyashhennoe-predanie-pravoslavnyj-vzglyad> (дата обращения: 02.05.2022).

¹⁰⁷ Кудрявцев В.В. Лекции по истории религии и свободомыслия. – Минск: Тетрасистемс, 1998. – С. 82.

¹⁰⁸ Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. – М.: Изд-во братства во имя Святого Князя Александра Невского, 1995. – С. 153.

¹⁰⁹ Василий Великий, святитель. О Предании церковном // Азбука веры: православная энциклопедия : портал. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/o_predanii_tserkovnom/ (дата обращения: 02.05.2022).

тургических текстах. Значительная часть того, что изначально было устным Преданием, стало письменным Преданием, которое продолжало сосуществовать с устным Преданием»¹¹⁰. Здесь интересно не столько признание того, что Предание может из устного превращаться в письменное, сколько признание историчности самого процесса существования Предания и признание известной гибкости этого процесса.

Священное Предание имеет различные формы объективации. Как отмечает В.Н. Лосский, оно «подразделяется на многие источники неадекватного значения или на многие *loci theologici* (богословские положения) Откровения: Деяния Вселенских или Поместных Соборов, творения святых отцов, канонические установления, литургика, иконография, благочестивые обычаи и многое другое»¹¹¹.

И в случае со Священным Писанием, и в случае со Священным Преданием в православии идет речь о благодати Святого Духа, правда, с указанием или на конкретных людей (например, апостолы), или на их собрание (в частности, соборы), или на устоявшееся в их практике поведение (например, литургические или иконографические традиции), в которых эта благодать нашла своё проявление. Другими словами, мы видим в подобных трактовках не просто идею «Божественного Откровения», но и признание историчности этого Откровения, проявленную через историчность конкретных людей, событий и обстоятельств церковной истории. Но ключевым понятием в богословии при рассмотрении Священного Писания и Предания остается все-таки понятие «Божественное Откровение».

Показательно определяет Божественное Откровение митрополит Филарет (Дроздов): оно есть «то, что Сам Бог открыл людям, чтобы они могли право

¹¹⁰ Священное Писание и Священное Предание: православный взгляд: лекция председателя ОВЦС, председателя Синодальной Библейско-Богословской комиссии митрополита Волоколамского Илариона в Великотырновском университете (Болгария) // Азбука веры: православная энциклопедия портал. – URL: <https://azbyka.ru/svyashhennoe-pisanie-i-svyashhennoe-predanie-pravoslavnyj-vzglyad> (дата обращения: 02.05.2022).

¹¹¹ Лосский В.Н. Предание и предания // Журнал Московской патриархии. – 1970. – № 4. – С. 62.

и спасительно верить в Него и достойно чтить Его»¹¹². Вершиной Божественного Откровения в христианской теологии считается Иисус Христос¹¹³. Поэтому для христианина первичный, фундаментальный характер носят те предписания, которые Христос дал людям («заповеди любви» и «заповеди блаженства»).

Таким образом, православное богословие демонстрирует типичную для конфессионального богословия точку зрения, утверждающую авторитет собственных вероучительных положений и нормативных предписаний. Основная аргументация при этом строится на понятии «Божественного Откровения». Кроме того, анализ православного богословия показывает, что в нем утвердилось представление о разнообразных формах, в которых могут быть объективированы религиозные правила поведения. К ним могут быть отнесены Священное Писание, каноны, церковное законодательство отдельной поместной церкви, обычаи и другие источники.

Что касается ислама, то в нем также существует развернутая система представлений о происхождении собственных правил поведения и формах их существования. Как уже отмечалось выше, непререкаемым авторитетом в исламском мире пользуются те правила, которые содержатся в Коране. В религиоведении Коран традиционно обозначается как священная книга мусульман. Хотя, наверное, сами мусульмане могли бы посчитать эту формулировку слишком простой, не отражающей всего значения Корана в исламе. Коран с точки зрения мусульман содержит в себе откровения, которые были ниспосланы Мухаммеду. Пророк ислама получал эти откровения через некоего посредника (духа) – посланника Аллаха – наяву и во сне. Мусульмане видят в нем архангела Джабраила (Гавриила)¹¹⁴. Эти откровения выглядят в Коране как речь Бога, идущая от первого лица¹¹⁵.

Коран является основополагающим священным текстом. Объектом религиозного паломничества в исламе становятся места появления строк Корана.

¹¹² Филарет (Дроздов), митроп. Пространный православный катехизис православной католической восточной церкви. – М.: Сибирская благовонница, 2013. – С. 5.

¹¹³ Шмеман А., протопр. Воскресные беседы. – М.: Паломник, 2008. – С. 45.

¹¹⁴ Бартольд В.В. Ислам. Культура мусульманства. – М.: Юрайт, 2020. – С. 9.

¹¹⁵ Крымский А.Е. История мусульманства. – М.: Юрайт, 2020. – С. 108.

После того как Коран получил письменную форму, он стал предметом особого ритуального обращения с ним. Об этом свидетельствуют бережное отношение к Корану как к книге. В домах мусульман Коран хранится на самом высоком или почетном месте (существует обычай прикреплять для Корана специальную полочку в доме как можно ближе к крыше дома), а в мечетях – на специальной деревянной подставке, при этом читающие рассаживаются на полу на уровень ниже. Сакральность текста Корана подтверждается также принадлежностью его к обряду религиозного посвящения: достаточно произнести иноверцем строк из Книги: «Свидетельствую, что нет никакого божества, кроме Аллаха (таухид), и Мухаммед – посланник Аллаха (шахада)» при свидетелях, чтобы считаться мусульманином¹¹⁶.

Исламский богослов XIII в. имам Мухаммад ибн Ахмад Куртуби зафиксировал 26 правил обращения с Кораном. Вот некоторые из них: не читать Коран без омовения; сесть прямо и не облокачиваться назад; одеться подобающим образом, так как верующий занят особенно сокровенным разговором; не оставлять Коран открытым; не ставить на Коран другие книги. Коран всегда должен быть выше всех других книг; Коран во время чтения можно ставить на колени или на какой-либо предмет перед вами, но не на пол; не бросать его в руки другого человека, когда он просит его передать; не слюнявить пальцы для перелистывания Корана; хранить Коран в надежном месте, где он будет максимально защищен от пыли, солнечных лучей, так, чтобы он не пришел в негодное состояние¹¹⁷.

Более того, «освящение» места (как и предмета) может быть также достигнуто начертанием коранических надписей или божественных имен. А.С. Тургиев полагает, что использование в качестве мечетей христианских церквей, никак не регламентированное Кораном, легитимировалось именно таким образом (наиболее известным примером превращения православного храма в мечеть яв-

¹¹⁶ Гусенова Д.А. Сакральное в культовой практике ислама // Исламоведение. – 2016. – № 2. – С. 66.

¹¹⁷ Двадцать шесть правил обращения с Кораном, которые необходимо знать каждому мусульманину // Islamtoday.ru: сайт. – URL: <https://islam-today.ru/veroucenie/vopros-otvet/26-pravil-obrasenia-s-koranom-kotoie-sleduet-znat-kajdomu-musulmaninu/> (дата обращения: 02.05.2022).

ляется константинопольская св. София)¹¹⁸. Показательно помещение коранических надписей не только на стены мечети, на покрывала Каабы, но и на клинки оружия (формула «Воистину, Мы даровали тебе явную победу»), на источники воды, на погребальные камни. Есть надпись из Корана на флаге Саудовской Аравии (формула «Верую: нет божества, кроме Бога, а Мухаммед – его пророк»).

Святость Корана для мусульман чрезвычайно высока. Дж. Гилкрест пишет: «Считается, что города Мекка и Медина, подобно Корану, священны для мусульман, но, как и все прочие земные вещи в исламском мире, они не более чем материальные части сотворенного порядка. Коран же, ниспосланный свыше, является каламом Аллаха, божественным Словом (или речью), выражающим сифу, истинное свойство его существования и личности»¹¹⁹.

Сунна в исламе, по аналогии с христианскими представлениями, именуется Преданием. Сунна состоит из рассказов (хадисов) о поступках и высказываниях Мухаммада, которые выступают как руководство к действию. Интересно выглядит структура хадиса: в первой его части перечисляются имена людей, передававших рассказ, вплоть до человека, который лично видел пророка; вторая часть содержит саму историю из жизни пророка. Достоверность хадиса определяется по первой части, а именно по авторитету людей, передававших хадис. В передаче хадиса и в его записи нет сверхъестественного элемента как такового, если только не считать, что хадис содержит информацию о Божьем посланнике – Мухаммаде. Сверхъестественный элемент не обнаруживается и в случае с двумя другими «корнями фикха» (иджма, кияс), если опять же не делать специальных оговорок о том, что авторитетность этих источников правил поведения определяется авторитетом Корана, интерпретацией которого они занимаются.

Как бы ни объясняли для себя сверхъестественное участие в возникновении религиозных текстов и связанных с ними религиозных норм последователи той или иной религии, понятно, что за пределами данной религии это объясне-

¹¹⁸ Тургиев А. Сакральное пространство в исламе // ARSH313: первый шиитский портал. – URL: [05https://arsh313.com/ali-turgiev-sakralnoe-prostranstvo-v-islame/](https://arsh313.com/ali-turgiev-sakralnoe-prostranstvo-v-islame/) (дата обращения: 02.05.2022).

¹¹⁹ Гилкрест Дж. Коран – священная книга мусульман // Answering Islam: a christian-muslim dialog: сайт. – URL: <https://answeringislam.org/russian/authors/gilchrist/quran/intro.html> (дата обращения: 02.05.2022).

ние уже «не работает». Очевидно, что совсем иначе смотрят на это объяснение последователи других религий (скептически оценивая сверхъестественный авторитет чужих религиозных норм в отличие от своих собственных); и совсем иначе оценивают эту «сверхъестественность» люди, безразличные или враждебные к религиозной вере, предлагая свое, научное или обыденное, объяснение процесса появления тех или иных религиозных установлений.

Одним из первых развернутое объяснение процесса возникновения религиозных норм предложил М. Вебер. При этом он исходит из того, что нормативное начало религии вырастает из нормативного начала магии. М. Вебер в своих работах использует выражения «религиозная этика» и «магическая этика», но они не должны вводить нас в заблуждение, поскольку круг правил, к которым он применяет данное название выходит далеко за рамки собственно моральных норм. Так, понятием «религиозная этика» у него охватываются самые разные правила, имеющие отношение к религиозной жизни.

Итак, нормативное начало в магии представлено через феномен табу и образует магическую этику. Магическая этика основывается на вере в духов. Табу от нарушений охраняет боязнь привести в действие «злые чары». Религиозная этика формируется тогда, когда вера в духов рационализируется и становится верой в богов. В религии, таким образом, появляется представление, что «нарушителя угодных Богу норм ждет этическое недовольство бога, особо их охраняющего»¹²⁰. М. Вебер полагает, что вначале религиозной этике свойственно своеобразие магической этики (она также являет собой комплекс весьма разнородных заповедей и запретов, которые возникают по самым различным мотивам и поводам, запретов, где «важное» и «неважное» вообще не отделено друг от друга и нарушение которых составляет грех). Эта нормативная система расценивает определенные действия (нарушение пищевых запретов, запретов работать в «табуированные» дни, запретов заключения браков) как тяжкие проступки против религии, требуя возмездия, а в некоторых случаях – смерти того, кто их совершил. Следующей вехой в развитии религиозной этики является переход к пони-

¹²⁰ Вебер М. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – С. 110.

манию греха как «проявления единой противоположной Богу силы, под власть которой подпадает человек». Греху здесь противостоит набожность как постоянная основа, константа специфического образа жизни. При этом действенность религиозной этики (системы религиозных правил) прямо противоположна уровню ее развития. Очень действенная религиозная этика существует, по М. Веберу, именно в виде чисто магически мотивированных норм поведения, нарушение которых считается величайшим религиозным прегрешением.

Курс развития религиозной этики зависит от ряда факторов. Двигателями «систематизации и рационализации» религиозной этики становится у М. Вебера пророчество и священство, хотя он не забывает и о влиянии тех, на кого пророки и священнослужители пытаются воздействовать, то есть о влиянии мирян.

Сначала появляется пророческая этика. Два типа пророков выделяет М. Вебер: этический пророк (выступает от имени Бога, возвещает Его волю и требует послушания в качестве этического долга) и пророк личного примера (выступает от своего собственного имени и предлагает тем, кто ищет спасения, следовать его путем). Какой бы характер ни имело пророчество, пророческое откровение означает для пророка и его последователей единое видение жизни, что в свою очередь предполагает «систематизацию всех жизненных проявлений», «сведение всего практического поведения к определенному образу жизни»¹²¹. Другими словами, это предполагает оценку отдельных поведенческих актов как одобряемых или порицаемых, ведущих к спасению (как бы оно ни понималось) или уводящих от него.

Но пророческая этика в любой религии в какой-то момент уступает место священнической этике. По М. Веберу, перед священнослужителями стоят задачи проповеди и заботы о спасении души (а также задачи утверждения собственного господства), которые заставляют их систематизировать учение, вести «казуистическую разработку и систематизацию этических заповедей и положений вероисповедания и вообще заниматься бесчисленными конкретными про-

¹²¹ Вебер М. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – С. 122.

блемами, не решенными в откровении»¹²². Но чем больше священство стремится регламентировать жизнь мирян, тем больше оно должно идти навстречу традиционным, то есть магическим, формам религиозных представлений или религиозной практики мирян. В большинстве случаев это означает всё большую магизацию религиозной этики и практики. Это является одним из признаков процесса «упадка» или «окаменения» пророчеств. Процесс магизации, по М. Веберу, почти неизбежен, особенно в тех случаях, когда не существует пророческой демагогии, которая высвободила бы веру масс из их магически мотивированной традиционной сферы.

В итоге, появление религиозных правил поведения является результатом сложных (и где-то даже разнонаправленных) процессов, а субъектами религиозного нормотворчества выступают пророки, священнослужители и миряне. И здесь надо понимать, что возникновение религиозных предписаний есть реакция не только на религиозный запрос общества (стремление к религиозно-правильному образу жизни), но и реакция на потребность общества в урегулировании, упорядочивании общественных отношений. Этим М. Вебер объясняет такое явление как рост «этических притязаний к богам»¹²³. Потребность в порядке может находить разные отражения в религиозном сознании. В одном случае это может быть представление о существовании универсальной безличной силы, которая внутренне связывает и оценивает значение поступков всех (в том числе богов); в другом случае – порядок есть результат бога как могущественного властителя, превратившего его в содержание своей божественной воли и защищающего его от нарушений.

Таким образом, значимая регулятивная особенность религиозных норм определяется причастностью к их возникновению некоего сверхъестественного авторитета. Данное утверждение справедливо в первую очередь для тех религиозных норм, возникновение которых последователи религии связывают с именем ее основоположника (так называемые исходные или изначальные

¹²² Вебер М. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – С. 135.

¹²³ Там же. – С. 104.

нормы). Но это утверждение сохраняет свою справедливость и для других норм, поскольку конфессиональная теология прилагает специальные усилия для того, чтобы обосновать их основанность на исходных нормах. По мере развития религии происходит фиксация религиозных правил поведения в письменных источниках, хотя в большем или меньшем объеме в нормативном массиве любой религии присутствует и нормы, не получившие письменной формы.

2.3. Способы обеспечения религиозных норм и сфера их действия

Идея божественного (или, точнее, сверхъестественного) авторитета является определяющей для регулятивного своеобразия религиозных норм. С этим авторитетом связывается в религиозном сознании не только происхождение религиозных норм, но и наказание за их нарушение. В религиях, в которых присутствует идея личного Бога, изначальные религиозные нормы воспринимаются как нормы, во-первых, исходящие от Бога, а во-вторых, Им же защищаемые от нарушений. В религиях, в которых отсутствует идея личного Бога, религиозные предписания есть проявления некоего абсолютного закона (дхармы, дао), нарушение которого автоматически скажется на человеке в этой или последующей жизни. Отвлекаясь от особенностей разных религий, в итоге можно утверждать, что последователь религии соблюдает религиозные нормы потому, что не хочет ухудшить свою посмертную участь (попасть в ад, испортить карму и т.п.), а наоборот, желает ее улучшить.

Вместе с тем угроза кары или обещание награды со стороны сверхъестественных сил (или абсолютного закона мироздания) не исчерпывают все способы обеспечения религиозных норм. За развитой системой религиозных норм стоит религиозная организация. Как отмечает М. Вебер, «лица, связанные с отправлением культа, стремятся повсюду, где возможно, создать постоянную религиозную общину, то есть объединить своих сторонников в организацию с твердыми правилами и обязанностями»¹²⁴. Как и любая другая организация,

¹²⁴ Вебер М. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – С. 135.

религиозная организация вправе наказывать своих членов за нарушение правил поведения. И, в отличие от посмертных мук, санкции, которые она вправе применять, вполне осязаемы. При рассмотрении наказаний, существующих в разных конфессиях, обращает на себя внимание ряд моментов.

Первое. Любая религиозная организация обладает специфическим набором наказаний, которые применяет самостоятельно. Своеобразие этого набора наказаний определяется двумя обстоятельствами. Прежде всего, любая религиозная организация есть объединение людей, и самая строгая мера, которая может быть ею применена самостоятельно, – это исключение из членов организации (например, отлучение от церковного общения в христианских конфессиях, или изгнание из сангхи в буддийских школах). Помимо этого, религиозная организация выступает как податель специфических благ, что рождает феномен религиозных наказаний, состоящий в лишении этих специфических благ (например, отлучение от причастия). Эта особенность религиозных санкций хорошо осознается конфессиональным богословием. Так, согласно А.С. Павлову, «сущность церковных наказаний состоит в том, что преступник церковных канонов лишается всех или только некоторых прав и благ, находящихся в исключительном распоряжении Церкви»¹²⁵.

Второе. Наказания, исходящие от религиозной организации, коррелируют с фактом наличия или отсутствия в адрес этой организации поддержки со стороны государственности. Это зависимость проявляется прежде всего в том, что религиозная организация с разрешения государства начинает применять к нарушителям религиозных установлений меры, не входящие в «стандартный» для нее набор наказаний. Это справедливо в первую очередь для мусульманского мира. Но и средневековое христианство демонстрирует описанную закономерность. Так, в практике православных церквей в Средние века появляются такие меры наказаний как смертная казнь (сожжение еретиков), телесные наказания, членовредительство, денежные штрафы и т.п. Усиление влияния религиозной

¹²⁵ Павлов А.С. Курс церковного права. – Сергиев Посад: тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1902. – С. 419.

организации приводит к одновременному упрощению наказаний, состоящих в лишении специфических религиозных благ (так, например, переход христианской церкви под государственное покровительство привел к тому, что существовавшие до того и исчисляемые десятилетиями сроки отлучения от причастия были существенно сокращены). Это связывается с тем, что огосударствление религии неизбежно приводит к своеобразному снижению «качества» ее последователей: исповедование той или иной веры становится не актом личного произволения человека, а обусловливается иными обстоятельствами.

Третья. Наказания, исходящие от религиозной организации, обусловлены типом общества, в котором она существует как один из общественных институтов. И здесь следует вести речь в первую очередь о религиозном и секулярном типах общества. В этом отношении весьма показательна эволюция дисциплинарной практики в религиозных организациях, существующих столетия. В секулярном обществе религиозные организации вынуждены снижать свои «аппетиты» и более вдумчиво и аккуратно подходить к вопросу об использовании собственных санкций. Особо наглядно эту закономерность демонстрирует практика применения норм канонического права в православии и католицизме. Проиллюстрируем это тезис словами Патриарха Алексия II, сказанными в 1995 г.: «Если в наше время, не учитывая духовного состояния большинства прихожан, отлучать их от Причастия на годы, то такая епитимия даст обратные результаты... она может привести к дальнейшему охлаждению религиозного чувства в человеке и отходу его от Церкви»¹²⁶. Как отмечает в этой связи А.М. Величко, «Церковь каждый раз приноравливается к внешним факторам. А потому нет ничего странного в том, что покаянная практика нынешнего времени качественно отличается от той, которая была сформирована в прежние века»¹²⁷.

Четвертое. Наказания, исходящие от религиозной организации, представляют собой систему, в которой наказания ранжируются по степени возлагаемых

¹²⁶ Цит. по: Михаил У. Краткое обозрение канонических определений и уставных рекомендаций (включая исторические справки), регламентирующих участие мирян в принятии Святых Христовых Тайн // Труды Нижегородской духовной семинарии. – 2011. – № 9. – С. 72.

¹²⁷ Величко А.М. Наказания в церковном праве // Богослов.ru: научно-богословский портал. – URL: <https://bogoslov.ru/article/6028630> (дата обращения: 02.05.2022).

на лицо лишений. Суровость наказания определяется двумя главными обстоятельствами: 1) тяжесть проступка; 2) субъект проступка (мирянин, монах, священнослужитель, представитель священноначалия (при наличии последних) и т.д.). Иногда могут иметь значения и некоторые другие обстоятельства (например, пол и возраст лица). Так, в православных церквях самое суровое наказание – полное отлучение (анафема) – применяется за самые тяжкие преступления (ересь, вероотступничество, святотатство). В отношении духовных лиц в православии самыми суровыми наказаниями считаются извержение из сана и запрещение священнослужения, менее суровое наказание – увольнение за штат.

Пятое. Наказания, исходящие от религиозной организации, налагаются от ее имени специально уполномоченными субъектами. В православии и католицизме это церковный суд или тайный суд духовника. Например, наложение анафемы в Русской православной церкви возможно только по решению Патриарха Московского и всея Руси или епархиального архиерея с последующим утверждением Патриархом (п. 5 гл. IX Устава Русской православной церкви)¹²⁸.

Шестое. Наказания, применяемые религиозной организацией, составляют отдельный предмет внимания её богословской мысли. Особенно развернутые концепции наказания имеются в христианской и исламской теологии.

Итак, религиозные нормы обеспечиваются двумя главными способами – это угроза кары со стороны сверхъестественных сил (или всеобщего закона мироздания) и угроза наказания со стороны религиозной организации. Однако полноценное понимание религиозных норм под углом их обеспечения требует учета сотериологических представлений, присущих той или иной религии. В этой связи наиболее иллюстративной является типология религий, предложенная А.И. Осиповым. Все религии он подразделяет на магические, юридические, религии предопределения, религии самоспасения и религии синергии¹²⁹. Магические религии ориентированы на правильное исполнение ритуалов, целью ко-

¹²⁸ Устав Русской православной церкви: принят на Архиерейском соборе 2000 г. (с послед. изм. и доп.) // Русская православная церковь: официальный сайт Московского патриархата. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/133130.html> (дата обращения: 02.05.2022).

¹²⁹ Осипов А.И. Типы религий: лекция, прочитанная в МДА 18 февраля 2009 г. // Осипов Андрей Ильич: официальный канал на видеохостинге «Youtube». – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=7AhIzYr8v8Uc> (дата обращения: 02.05.2022).

торых является достижение контроля над некими «силами», присутствующими в этом мире. Основное значение для последователей таких религий (в частности, каббалистов) приобретают комбинации действий, звуков, веществ, с которыми надо произвести «правильные» манипуляции. Участник подобного действия заглядывает в потусторонний мир для того, чтобы обеспечить себе какими-нибудь земными благами. Юридические религии (например, иудаизм) – это такие религии, в которых реальность воспринимается через призму содеянного и воздаяния за него. Для того чтобы удостоиться милости Бога (богов), надо совершать хорошие поступки, приносить жертвы, досконально, без отступлений совершать все положенные ритуалы. Последователь такой религии помнит о земном и о посмертном воздаянии за свои поступки, поэтому соблюдение религиозных правил поведения (не только нравственного, но и культового характера) для него в принципе имеет первостепенное значение. В религиях предопределения считается, что Бог одних уже определил к спасению, а других – к гибели. Например, в своем богоизбранничестве уверены кальвинисты. Главное – выбрать правильную веру, и дальше не отступать от этого выбора, следовательно, главная религиозная норма здесь звучит так – «необходимо правильно верить». Религии самоспасения исходят из представления, что человек может спасти себя сам. Так, в буддизме считается, что Будда указал путь своим ученикам – следуя его инструкциям, можно пройти его путем и достичь нирваны. Следовательно, первостепенное значение приобретают эти инструкции, среди которых очень большой блок составляют нормы нравственного характера. И, наконец, религии синергии исходят из идеи соработничества Бога и человека. Так, в православии цель человеческой жизни заключается в существовании по тем заветам, которые дал человечеству Иисус Христос, в борьбе с собственными грехами, с падшей человеческой природой. Но, согласно данному вероучению, такая деятельность не может принести положительного результата без помощи свыше, без общения с Богом и без совершения таинства причащения. Другими словами, соблюдение религиозных норм – важное, но не единственное условие обретения блаженства.

Исходя из предложенной типологии религий понятно, в чем заключается опасность нарушения религиозных норм с точки зрения конкретного религиоз-

ного мировоззрения. В общих чертах можно сказать, что в рамках любой религии нарушение предписаний религиозной нормы есть падение на пути религиозного делания, но содержание этого утверждения станет понятно только после анализа того, что есть это «религиозное делание» в рамках конкретной религии. Более того, только после этого можно оценить глубину падения. Отсюда и проистекает то внимание, которое проявляет конфессиональная теология к вопросу о понятии и видах греха (грехи телесные и грехи духовные, большие и малые грехи, намеренные и ненамеренные, вольные и невольные, простительные и непростительные грехи), а также к вопросу о возможности наказания за те или иные проступки со стороны религиозной организации.

По христианскому учению, «грех есть беззаконие» (1 Ин 3:4). Шестой Вселенский собор в 102-м правиле определяет грех как болезнь души. Грех – это нарушение воли Божией¹³⁰. Конфессиональная мысль разных направлений христианства предлагает более или менее совпадающие списки наиболее тяжких грехов (гордыня, зависть, блуд, гнев, чревоугодие и т.д.). В то же время в христианском вероучении грех и религиозный проступок не тождественны, последний есть лишь один из аспектов греха. Грех требует покаяния, нераскаянный грех – наказания.

С точки зрения ислама путь праведной жизни состоит в том, чтобы следовать данным Аллахом указаниям. Грех есть результат неповиновения божественному закону. Соответственно степени неповиновения мусульманские теологи-правоведы различают большие и малые грехи. К большим грехам относятся убийство, колдовство, ростовщичество и т.д. Однако, как справедливо указывает А.В. Волобуев, согласно большинству суннитских богословов, мусульманин, даже совершив большой грех, остается правоверным, а в будущей жизни его ждет только временное наказание; единственный грех, которому нет прощения, – грех отступничества от веры в единого Бога, а следовательно, и от мусульманской общины¹³¹. А.Ф. Поломошников пишет в этой связи: «Главное условие спасения – исповедание истинной веры и принадлежность к мусульманской общине.

¹³⁰ Максимов Г., диак. Православие и ислам. – М.: Православное миссионерское общество имени прп. Серапиона Кожеозерского, 2012. – С. 46.

¹³¹ Волобуев А.В. О концепции греха в исламе // Вестник МГУКИ. – 2011. – № 2. – С. 19.

Соблюдение пяти столпов веры ислама почти гарантируют спасение души правоверного мусульманина»¹³².

Что касается буддизма, то в нем, конечно, нет понятия греха в том смысле, какой характерен для теистических религий. Будда сказал: «Сам человек совершает зло, и сам оскверняет себя» (Дхаммапада 165). Вместе с тем проступок, совершенный человеком, воспринимается в буддизме как падение на пути религиозного делания. Как поясняет Шри Дхаммананда, «для буддистов грех есть неумелое или неблагое действие (*akusala kamma*), ведущее к нравственному падению людей (*rāra*)... Такой человек не считается нарушителем божьей воли или падшим существом, которому следует просить божественного милосердия и прощения. Ему необходимо лишь руководство к просветлению»¹³³.

С точки зрения религии любой поступок человека может быть оценен как религиозно значимый или религиозно индифферентный; религиозно значимые поступки в свою очередь подразделяются на положительные и отрицательные. В конфессиональной теологии даже может содержаться специальное учение на этот счет. Так, в исламе выделяется пять категорий поступков: 1) обязательные (*фард*) – обязательные либо для всех мусульман (например, пятикратная молитва), либо для тех, на кого они возложены мусульманской общиной; 2) желательные (*мандуб*) – похвальные деяния, за которые ждет вознаграждение после смерти, но пренебрежение которыми не наказывается (дополнительные молитвы, дополнительные посты); 3) дозволенные (*джаиз*) – разрешенные поступки, которые не влекут ни поощрения, ни порицания (еда, сон, женитьба); 4) недостойные (*макрух*) – неприемлемые, но и ненаказуемые ни на этом, ни на том свете (скудость, брак с иноверкой); 5) запретные (*махзур*) – поступки и мысли, за которые человека ждет наказание при жизни и после смерти (употребление вина, ростовщичество).

Следующая особенность религиозных норм определяется сферой их действия. Предписания религиозной нормы относятся не к конкретному индивиду,

¹³² Поломошнов А.Ф. Грех и спасение в религиозной антропологии: ислам и христианство // Исламоведение. – 2018. – № 4. – С. 118.

¹³³ Дхаммананда Ш. Во что верят буддисты. – М., 2015 // Буддизм тхеравады в Москве: сайт. – URL: <https://www.theravada.su/node/1304> (дата обращения: 02.05.2022).

а к более или менее широкому кругу людей: к последователям данной религии (членам церкви, секты, толка) или к какой-то части их (священнослужителям, мирянам и т.п.). Касаясь последнего обстоятельства следует согласиться со специалистами в области социологии религии, которые указывают, что «установленные различными вероисповеданиями и обязательные для верующих правила» чрезвычайно важны для выстраивания в конфессиональном пространстве социальных статусов и ролей¹³⁴. Социальная роль служителя культа не тождественна социальной роли рядового приверженца религии, соответственно, их социальные статусы тоже будут различаться. И данное различие, безусловно, будет нормативно оформлено, что выразится не только в содержании соответствующих правил, но и в санкциях за их нарушения (как правило, более строгих для служителя культа).

Предмет воздействия религиозных норм очень широк. В целом религиозные нормы могут быть подразделены на три основных группы: нормы этического характера, регулирующие взаимоотношения верующих друг с другом и иноверцами (последний момент следует оговорить особо, поскольку в религии существует проблема внутренней и внешней морали); организационного, дисциплинарного или канонического характера, регулирующие внутреннее устройство религиозной организации, порядок управления ею, дисциплину рядовых членов и служителей культа; нормы культового характера, регламентирующие проведение тех или иных ритуалов, обращение со священными объектами. В конечном итоге можно говорить о том, что религиозные нормы имеют отношение ко всем областям жизни верующего человека.

Итак, как и другие социальные нормы, религиозные нормы имеют общий характер, который проявляется в следующем: во-первых, религиозная норма выступает как масштаб, образец для поведения верующих людей в той или иной обстановке, как эталон определенных отношений; во-вторых, ее предписания относятся не к конкретному индивиду, а к более или менее широкому кругу людей:

¹³⁴ Социология религии: учебник для вузов / В.М. Сторчак, Е.С. Элбакян. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Юрайт, 2020. – С. 91.

к последователям данной религии (членам церкви, секты, толка) или к какой-то части их (священнослужителям, мирянам и т.п.).

Предусматривая конкретные варианты поведения в типичных жизненных ситуациях, религиозные нормы воздействуют на волю и сознание людей, формируют их социальное поведение и тем самым регулируют соответствующие общественные отношения, проявляющиеся, прежде всего в действиях или бездействии их участников. Одна из специфических особенностей этих норм состоит в том, что они регулируют и такие отношения, которые находятся вне сферы воздействия других социальных норм, – отношения, возникающие при отправлении культа.

Механизм, приводящий в действие религиозные нормы, отличается своеобразием. Верующий человек соблюдает религиозные нормы, ориентируясь на то, что его земное бытие не охватывает всего его существования: есть существование после смерти и следование религиозным нормам в первую очередь позволяет человеку улучшить свою посмертную участь.

Таким образом, религиозные нормы отличаются внушительным регулятивным своеобразием. Регулятивное своеобразие религиозных норм определяется с позиции следующих параметров: способ возникновения, формы существования, способы обеспечения и сфера действия религиозных норм. Идея сверхъестественного авторитета (абсолютного закона бытия), стоящего за религиозными нормами (и формами их существования), является ключевой для объяснения регулятивных характеристик религиозных норм. Эта идея проявляет себя в религиозном сознании в трех аспектах: 1) восприятие религиозных норм как правил поведения, исходящих от сверхъестественных сил или служащих манифестацией, разворачиванием абсолютного закона бытия; 2) восприятие словесной оболочки религиозных норм как результата своеобразного «перевода» их с языка Бога, богов на человеческий язык, что было осуществлено благодаря сознанию, вышедшему, осторожно выражаясь, за свои обычные пределы (благодаря божьему произволению и/или собственным духовным усилиям); 3) восприятие их как правил, нарушение которых даст о себе знать не только в этой жизни, но и определит посмертную участь лица.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Религия может быть охарактеризована как явление, имеющее колоссальное значение для системы социального нормативного регулирования. При этом регулятивные возможности религии весьма высоки. Религия способна внешне и принудительно воздействовать на поведение людей. Нормативность как характерная черта религии означает, что религия предлагает своим последователям не просто определенное мировоззрение, но систему правил поведения, соответствующих этому мировоззрению. Взаимосвязь между тем и другим очевидна и не является специфичной для религии. Если посмотреть на мораль, то можно обнаружить то же самое: мораль в самом общем виде есть система представлений о добре и зле, а моральные нормы есть правила поведения, регулирующие поведение человека с позиции добра и зла.

Язык любой религии предполагает существование понятия, которое бы позволяло ей идентифицировать саму себя (и сходные феномены в жизни людей). Семантический анализ латинского понятия «religio», санскритского «dharma», китайского 教(цзяо), арабского دِين (дин) демонстрирует, что существующие значения данных понятий чаще всего соотносятся с такими словами как «долг», «обязанность», «почитание», «поведение», «закон», «обычай». Это указывает, что религия в ее полноте не есть просто вера, но есть поведение на основе этой веры. Важно подчеркнуть, что нормативность религии одновременно соотносится с Богом, космическим порядком, истиной. В этом соотношении отражается признание надчеловеческого происхождения религиозных предписаний.

Общая динамика развития религиозных норм в рамках любой религии проявляется в двух основных закономерностях. Первая закономерность – это увеличение количества религиозных норм, что в свою очередь приводит

к необходимости систематизации религиозных правил поведения: они должны представлять собой иерархическую систему, по возможности ясно дающую ответ на вопрос, как поступить в ситуации коллизии (столкновения) религиозных норм. Вторая закономерность развития религиозных норм обусловлена существованием потребности в новом прочтении религиозных правил поведения под влиянием динамичных процессов в общественной жизни. Например, религиозная норма, рассчитанная на регулирование общественных отношений в эпоху традиционного общества, может не отвечать представлениям и запросам людей постиндустриальной эпохи. Таким образом, любая конфессиональная теология сталкивается с необходимостью актуализации, систематизации и интерпретации религиозных норм, что приводит к более или менее развернутым представлениям на этот счет.

Разная трактовка учения внутри той или иной религии приводит к формированию разных нормативных систем. Например, католическая нормативная система не тождественна православной нормативной системе. Религиозная трактовка социально приемлемого поведения зависит не только от религиозного мировоззрения, но и от тех пространственно-временных условий, в которых оно разворачивается. Во многом именно эти условия определяют большие или меньшие границы воздействия религии на общественные отношения.

Регулятивное своеобразие религиозных норм определяется с позиции следующих параметров: способ возникновения, формы существования, способы обеспечения и сфера действия религиозных норм. Идея сверхъестественного авторитета (абсолютного закона бытия), стоящего за религиозными нормами (и формами их существования), является ключевой для объяснения регулятивных характеристик исходных (изначальных) религиозных норм. Эта идея проявляется в религиозном сознании в трех аспектах: 1) восприятие религиозных норм как правил поведения, исходящих от сверхъестественных сил или служащих манифестацией, разворачиванием абсолютного закона бытия; 2) восприятие словесной оболочки религиозных норм как результата своеобразного «перевода» их с языка Бога, богов на человеческий язык, что было осуществле-

но благодаря сознанию, вышедшему, осторожно выражаясь, за свои обычные пределы (благодаря божьему произволению и/или собственным духовным усилиям); 3) восприятие их как правил, нарушение которых даст о себе знать не только в этой жизни, но и определит посмертную участь лица. Религиозные нормы предъявляют к человеку особые требования – с религиозной точки зрения человек есть не просто участник общественных отношений, он есть существо, включенное в макрокосм. В этой части религиозное воздействие выходит за пределы связей, находящихся в сфере социального регулирования права или морали.

Вместе с тем угроза кары или обещание награды со стороны сверхъестественных сил (или абсолютного закона мироздания) не исчерпывают все способы обеспечения религиозных норм. За развитой системой религиозных норм стоит религиозная организация. Как любая другая организация, религиозная организация вправе наказывать своих членов за нарушение правил поведения. Наказания, исходящие от религиозной организации, характеризуются следующими чертами: 1) они коррелируют с фактом наличия или отсутствия в адрес этой организации поддержки со стороны государственности; 2) они обусловлены типом общества, в котором данная организация существует как один из общественных институтов; 3) они представляют собой систему, в которой наказания ранжируются по степени возлагаемых на лицо лишений; 4) они составляют отдельный предмет внимания богословской мысли.

Кроме того, в любой религии, помимо изначальных, исходных норм, со временем возникают правила поведения, которые не соотносятся напрямую с основоположником религии. В этой связи конфессиональная теология прилагает специальные усилия для того, чтобы обосновать основанность последующих норм на исходных нормах.

Формирование религиозных правил поведения происходит по трем основным направлениям. Во-первых, религия в своем существовании сопровождается материальными воплощениями и объективациями – знаками, знаменами, символами, предметами культа. Все это формирует внутри религии комплекс

правил поведения культового характера. Эти нормы призваны определить алгоритм действий человека в случае соприкосновения со сферой сакрального. Во-вторых, носителем религии, тех или иных ее конфессиональных трактовок является религиозная организация. Необходимость упорядочения деятельности организации, определения социальных статусов рядовых ее членов и служителей культа приводит к возникновению организационных (дисциплинарных, канонических) норм. В-третьих, религия объединяет людей в нравственное сообщество, что приводит к появлению внутри религии религиозных правил поведения этического характера. Вместе с тем не следует переоценивать нравственных императивов религии. Для многих религий актуальна проблема внутренней и внешней морали, пропагандируется разное отношение к единоверцам и чужим (при взаимодействии с которыми можно нарушать религиозные нормы).

Анализ религии в соотнесении с иными элементами системы социального нормативного регулирования показывает, что в большинстве случаев религия, мораль, право предлагают содержательно совпадающие образцы поведения, одинаково определяя меру возможного и меру необходимого поведения лица с точки зрения тех ценностей, которые в данном обществе признаются и защищаются. Вместе с тем между разными по видовой принадлежности социальными нормами возможны и коллизии. При этом одна из самых сложных коллизий в системе социального нормативного регулирования происходит тогда, когда религиозные нормы и нормы права диктуют человеку взаимоисключающие варианты поведения. Такого рода дисгармония в системе социального нормативного регулирования может ставить человека перед непростым жизненным выбором. Применительно к ситуации такого выбора нет готового решения: следование правовым нормам как самый простой вариант поведения оказывается не таким уж простым, если вспомнить, что государственность может быть тоталитарной, а ее веления – бесчеловечными (с позиции религии – греховными). Следование же религиозным нормам автоматически будет означать нарушение правовых норм и применение к лицу мер государственного принуждения. Дис-

гармония в социальном нормативном регулировании лишает общество устойчивости, а значит, рано или поздно эта дисгармония должна быть преодолена.

Историческое развитие и современное состояние общества демонстрируют, что религиозные нормы могут занимать разное место в системе социального нормативного регулирования. В зависимости от данного обстоятельства можно выделить три основных модели системы соционормативного регулирования в рамках государственно-организованного общества. Первая модель предполагает, что религиозные нормы занимают главенствующее место в данной системе, а все иные социальные нормы, в том числе нормы права и нормы морали, выступают как нечто от них производное и зависимое. Вторая модель предполагает, что религиозные нормы занимают периферийное место в системе социального нормативного регулирования, а главенствующее место принадлежит нормам права. Третья модель предполагает, что религиозные нормы при регулировании определенных сфер общественной жизни «замещают» нормы права постольку, поскольку такое их значение фактически или юридически признано государством. При этом в рамках последней модели признание юридического значения за правилами поведения, исходящими от определенной религиозной организации, чаще всего означает игнорирование норм других религиозных организаций.

Помимо этого, следует отметить, что религия как нормативный феномен может выступать в двух качествах: 1) как сила, отражающая преобладающие общественные представления о нормальном поведении и способствующая социальной стабильности; 2) как сила, отражающая групповые представления о нормальном и способствующая социальной неопределенности.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аванесов, С.С. Философия религии : курс лекций / С.С. Аванесов; Томск. гос. ун-т. – Томск : Изд-во Томского университета, 2003. – 192 с.
2. Аверинцев, С.С. София–Логос. Словарь // Собрание сочинений / С.С. Аверинцев ; под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. – Киев : ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – 912 с.
3. Али-заде, А. Исламский энциклопедический словарь / А. Али-заде. – Москва : Ансар, 2007. – 400 с.
4. Антоненко, Т.А. Религиозные нормы и система социально-правового регулирования общественных отношений : теоретико-методологический аспект : дис. ... канд. юрид. наук / Т.А. Антоненко. – Ростов-на-Дону, 1999. – 150 с.
5. Аринин, Е.И. Феноменология религии : учебное пособие : в 2 ч. : ч. 1 / Е.И. Аринин ; Владим. гос. ун-т им. А.Г. и Н.Г. Столетовых. – Владимир : Изд-во ВлГУ, 2015. – 168 с.
6. Афанасьев, Н. Каноны и каноническое сознание // Церковь Божия во Христе : сборник статей / протопресвитер Н. Афанасьев ; сост. А.А. Платонов ; сост., пер., ред. В.В. Александров ; пер. свящ. Ф. Парфенов. – Москва : Изд-во ПСТГУ, 2015. – С. 129–145.
7. Афанасьев, Н. Неизменное и временное в церковных канонах // Церковь Божия во Христе : сборник статей / протопресвитер Н. Афанасьев ; сост. А.А. Платонов ; сост., пер., ред. В.В. Александров ; пер. свящ. Ф. Парфенов. – Москва : Изд-во ПСТГУ, 2015. – С. 161–178.
8. Бартольд, В.В. Ислам. Культура мусульманства / В.В. Бартольд. – Москва : Юрайт, 2020. – 221 с.
9. Бачинин, В.А. Религиоведение : энциклопедический словарь / В.А. Бачинин. – Санкт-Петербург : Изд-во Михайлова В.А., 2005. – 287 с.

10. Буткевич, Т. Религия, ее сущность и происхождение: обзор философских гипотез : в 2 кн. : кн. 1 / Т. Буткевич. – Харьков : Типография Губернского правления, 1902. – 561 с.
11. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов / архиепископ Василий (Кривошеин). – Москва : Изд-во братства во имя Святого Князя Александра Невского, 1995. – 448 с.
12. Василий Великий. О Предании церковном / Василий Великий. – Текст : электронный // Азбука веры : православная энциклопедия : портал. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/o_predanii_tserkovnom/ (дата обращения: 16.05.2022).
13. Вебер, М. Избранное. Образ общества / М. Вебер. – Москва : Юрист, 1994. – 704 с.
14. Величко, А.М. Божественное и человеческое в каноническом праве / А.М. Величко. – Текст: электронный // Богослов.ru : научный богословский портал. – URL: <https://bogoslov.ru/article/5541916> (дата обращения: 16.05.2022).
15. Величко, А.М. Наказания в церковном праве / А.М. Величко. – Текст : электронный // Богослов.ru : научно-богословский портал. – URL: <https://bogoslov.ru/article/6028630> (дата обращения: 16.05.2022).
16. Волобуев, А.В. О концепции греха в исламе / А.В. Волбуев // Вестник МГУКИ. – 2011. – № 2. – С. 18–21.
17. Вологдин, А.А. История государства и права зарубежных стран : учебник / А.А. Вологдин. – Москва : Высшая школа, 2005. – 574 с.
18. Гараджа, В.И. Религиоведение : учебное пособие / В.И. Гараджа. – 2-е изд., дополненное. – Москва : Аспект Пресс, 1995. – 351 с.
19. Гилкрест, Дж. Коран – священная книга мусульман / Дж. Гилкрест. – Текст : электронный // Answering Islam: a christian-muslim dialog: сайт. – URL: <https://answeringislam.org/russian/authors/gilchrist/quran/intro.html> (дата обращения: 16.05.2022).
20. Гунский, А.Ю. Женщины в раннем буддизме (по материалам палийского канона) / А.Ю. Гунский // Путь Востока : Традиции освобождения. – Вып. 4:

Материалы III Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 69–75.

21. Гусева, Н.Р. Индуизм : История формирования. Культовая практика / Н.Р. Гусева ; АН СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – Москва : Наука, 1977. – 327 с.

22. Гусенова, Д.А. Сакральное в культовой практике ислама / Д.А. Гусенова // Исламоведение. – 2016. – № 2. – С. 60–72.

23. Давид, Р. Основные правовые системы современности / Р. Давид, К. Жоффре-Спинози ; пер. с фр. В.А. Туманова. – Москва : Международные отношения, 1996. – 400 с.

24. Двадцать шесть правил обращения с Кораном, которые необходимо знать каждому мусульманину. – Текст : электронный // Islamtoday.ru: сайт. – URL: <https://islam-today.ru/veroucenie/vopros-otvet/26-pravil-obrasenia-s-koranom-kotoie-sleduet-znat-kajdomu-musulmaninu/> (дата обращения: 16.05.2022).

25. Джероза, Л. Каноническое право в католической церкви / Л. Джероза ; пер. с ит. Г. Вдовина. – Москва : Христианская Россия, 1996. – 379 с.

26. Дорская, А.А. Церковное право как предмет научной дискуссии: основные направления изучения церковно-правовых вопросов в постсоветский период / А.А. Дорская // Христианское чтение. – 2018. – № 1. – С. 134–143.

27. Дхаммананда, Ш. Во что верят буддисты / Ш. Дхаммананда. – Москва, 2015. – Текст : электронный // Буддизм тхеравады в Москве: сайт. – URL: <https://www.theravada.su/node/1304> (дата обращения: 16.05.2022).

28. Дюркгейм, Э. Социология: ее предмет, метод, предназначение / Э. Дюркгейм ; пер. А.Б. Гофман. – 4-е изд., испр. – Москва : Юрайт, 2020. – 307 с.

29. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни : тотемическая система в Австралии / Э. Дюркгейм ; пер. с фр. А. Апполонова и Т. Котельниковой ; под науч. ред. А. Апполонова. – Москва : Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2018. – 732 с.

30. Закон Божий для семьи и школы / сост. прот. Серафим Слободский ; Николо-Волосовский монастырь. – [Б.м.] : типография П.В. Анохина, 1999. – 722 с.
31. Игнатенко, А.А. «Божественное» и человеческое в исламе / А.А. Игнатенко // Исламоведение. – 2009. – № 1. – С. 57–77.
32. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм : словарь / под общ. ред. М.Ф. Альбедиль, А.М. Дубянского. – Москва : Республика, 1996. – 576 с.
33. Ислам : краткий справочник / Академия наук СССР ; Институт востоковедения. – Москва : Наука, 1983. – 162 с.
34. Ислам : энциклопедический словарь / Г.В. Милославский, Ю.А. Петросян, М.Б. Пиотровский, С.М. Прозоров. – Москва : Наука, 1991. – 315 с.
35. Исламское право : учебник / А.Р. Рахманов, Р.Ж. Рузиев, А.Р. Рахманов. – Уфа, 2010. – Текст : электронный // Башкирский государственный педагогический университет : официальный сайт. – URL: <https://bspu.ru/files/2878> (дата обращения: 16.05.2022).
36. История религии : в 2 т. : т. 2. : кн. 2 : Западные конфессии. Ислам. Новые религии : учебник для вузов / И.Н. Яблоков и др. ; отв. ред. И.Н. Яблоков. – 4-е изд. – Москва : Юрайт, 2020. – 422 с.
37. Карташев, А.В. История Русской Церкви : в 2 т. : т. 1 / А.В. Карташев. – Москва : Эксмо-Пресс, 2000. – 816 с.
38. Карташев, А.В. Церковь. История. Россия : статьи и выступления / А.В. Карташев. – Москва : Пробел, 1996. – 302 с.
39. Кодекс канонического права / пер. А.Н. Коваль. – Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – 624 с.
40. Костина, Р.Г. Генезис моральных, религиозных и правовых норм как предмет философского анализа / Р.Г. Костина, Е.Н. Родина, Е.Н. Чекушкина // Гуманитарий : актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. – 2016. – № 3 (35). – С. 84–90.
41. Крымский, А.Е. История мусульманства / А.Е. Крымский. – Москва : Юрайт, 2020. – 289 с.

42. Кудрявцев, В.В. Лекции по истории религии и свободомыслия / В.В. Кудрявцев. – Минск : Тетрасистемс, 1998. – 384 с.
43. Лебедев, В.Ю. История религий : учебник для вузов / В.Ю. Лебедев, А.М. Прилуцкий, А.Ю. Григоренко ; под ред. В.Ю. Лебедева, А.М. Прилуцкого. – Москва : Юрайт, 2020. – 456 с.
44. Лосский, В.Н. Предание и предания / В.Н. Лосский // Журнал Московской патриархии. – 1970. – № 4. – С. 61–76.
45. Максимов, Г. Православие и ислам / диакон Г. Максимов. – Москва : Православное миссионерское общество имени прп. Серапиона Кожезерского, 2012. – 224 с.
46. Мариничева, Е.В. Этика и личность : особенности буддийской этики / Е.В. Мариничева // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. – 2007. – № 53. – С. 158–164.
47. Маслов, А.А. Китай : укрощение драконов, духовные поиски и сакральный экстаз / А.А. Маслов. – Москва : Алетейя, 2003. – 474 с.
48. Милаш, Н. Православное церковное право / епископ Н. Милаш ; пер. с серб. М.Г. Петровича. – Санкт-Петербург : тип. В.В. Комарова, 1987. – 708 с.
49. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Институт философии РАН ; Национальный общественно-научный фонд ; председатель науч.-ред. совета В.С. Степин. – 2-е изд., испр. и допол. – Москва : Мысль, 2010. – Текст : электронный // Электронная библиотека Института философии РАН : сайт. – URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01b7effcf88db83f70128fb7> (дата обращения: 16.05.2022).
50. Осипов, А.И. Типы религий: видеолекция, прочитанная в МДА 18 февраля 2009 г. Изображение (движущееся ; двухмерное) : электронное // Осипов Андрей Ильич : официальный канал на видеохостинге Youtube. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=7AhIzYr8v8Uc> (дата обращения: 16.05.2022).
51. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – Москва : Отдел внешних церковных связей, 2001. – 128 с.

52. Павлов, А.С. Курс церковного права / А.С. Павлов. – Сергиев Посад : тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1902. – 539 с.
53. Папаян, Р.А. Христианские корни современного права / Р.А. Папаян. – Москва : Норма, 2002. – 416 с.
54. Пивоваров, Д.В. Культура и религия : сакрализация базовых идеалов : монография / Д.В. Пивоваров. – Москва : Юрайт, 2020. – 248 с.
55. Пивоваров, Д.В. Особенности языка религии / Д.В. Пивоваров // Научные труды профессоров Уральского института экономики, управления и права. – Екатеринбург, 2006 – Вып. 3 – С. 229-263.
56. Пивоваров, Д.В. Наука и религия : гносеологические очерки : монография / Д.В. Пивоваров. – Москва : Юрайт, 2020. – 346 с.
57. Пилкингтон, С.М. Иудаизм / С.М. Пилкингтон ; пер. с англ. Е.Г Богдановой. – Москва : ФАИР-ПРЕСС, 2000. – 400 с.
58. Писманик, М.Г. Лекции по религиоведению : учебное пособие / М.Г. Писманик. – Пермь: Перм. гос. техн. ун-т, 2006. – 245 с.
59. Поломошнов, А.Ф. Грех и спасение в религиозной антропологии: ислам и христианство / А.Ф. Поломошнов // Исламоведение. – 2018. – № 4. – С. 111–119.
60. Путилкин, П.А. Соотношение правового и религиозно-православного регулирования общественных отношений : дис. ... канд. юрид. наук / П.А. Путилкин. – Тольятти, 2013. – 216 с.
61. Религия в Китае. – Текст : электронный // Россия и Китай : азиатское иллюстрированное обозрение : сайт. – URL: <https://ruchina.org/religion.html> (дата обращения: 16.05.2022).
62. Родионов, М.А. Ислам классический / М.А. Родионов. – Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 2001. – 256 с.
63. Священное Писание и Священное Предание : православный взгляд : лекция председателя ОВЦС, председателя Синодальной Библейско-Богословской комиссии митрополита Волоколамского Илариона в Великотырновском университете (Болгария). – Текст : электронный // Азбука веры : православная эн-

циклопедия: портал. – URL: <https://azbyka.ru/svyashhennoe-pisanie-i-svyashhennoe-predanie-pravoslavnyj-vzglyad> (дата обращения: 16.05.2022).

64. Слепокуров, В.С. Культура как система соционормативного регулирования : автореф. дис. ... д-ра философ. наук / В.С. Слепокуров. – Москва, 2004. – 34 с.

65. Смыкалин, А.С. Церковное право – самостоятельная отрасль знаний в системе юридических наук / А.С. Смыкалин // Российский юридический журнал. – 2005. – № 4. – С. 131–136.

66. Собрание сочинений : в 50 т. : т. 23 / К. Маркс, Э. Фридрих. – 2-е изд. – Москва : Государственное издательство политической литературы, 1960. – 907 с.

67. Социология религии : учебник для вузов / В.М. Сторчак, Е.С. Элбакян. – 2-е изд., испр. и доп. – Москва : Юрайт, 2020. – 232 с.

68. Сюкияйнен, Л.Р. Исламское право: понятие, соотношение с шариатом и фикхом, место в современных правовых системах, взаимодействие с европейской правовой культурой / Л.Р. Сюкияйнен. – Текст : электронный // Казанский федеральный университет : официальный сайт. – URL: https://kpfu.ru/portal/docs/F1979005079/Rider_2016_L.R..Sjukiyajnen.pdf (дата обращения: 16.05.2022).

69. Сюкияйнен, Л.Р. Общие принципы фикха как юридическое выражение этических ценностей ислама / Л.Р. Сюкияйнен // Ишрак : ежегодник исламской философии. – Вып. 1. – Москва : Языки славянских культур, 2010. – С. 219–241.

70. Тихомиров, Л.А. Монархическая государственность / Л.А. Тихомиров. Санкт-Петербург : Айрис-пресс, 1999. – 624 с.

71. Торчинов, Е.А. Буддизм : карманный словарь / Е.А. Торчинов ; прилож. П.В. Берснева. – Санкт-Петербург : Амфора, 2002. – 187 с.

72. Торчинов, Е.А. Введение в буддологию : курс лекций / Е.А. Торчинов. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.

73. Торчинов, Е.А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин» / Е.А. Торчинов ; пер. Е.А. Торчинова. – 2-е изд. – Санкт-Петербург : Азбука классика, Петербургское востоковедение, 2004. – 256 с.

74. Торчинов, Е.А. Религии мира : опыт запредельного / Е.А. Торчинов. – 4-е изд. – Санкт-Петербург : Азбука классика, Петербургское Востоковедение, 2005. – 539 с.
75. Тургиев, А. Сакральное пространство в исламе / А. Тургиев. – Текст : электронный // ARSH313: первый шиитский портал. – URL: [05https://arsh313.com/ali-turgiev-sakralnoe-prostranstvo-v-islame/](https://arsh313.com/ali-turgiev-sakralnoe-prostranstvo-v-islame/) (дата обращения: 16.05.2022).
76. Уланов, М. Краткое обозрение канонических определений и уставных рекомендаций (включая исторические справки), регламентирующих участие мирян в принятии Святых Христовых Тайн / диакон М. Уланов // Труды Нижегородской духовной семинарии. – 2011. – № 9. – С. 71–97.
77. Устав Русской православной церкви : принят на Архиерейском соборе 2000 г. (с послед. изм. и доп.) // Русская православная церковь : официальный сайт Московского патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/133130.html> (дата обращения: 16.05.2022).
78. Фейербах, Л. Сущность христианства / Л. Фейербах ; пер. Ю.М. Антоновский. – Москва : Юрайт, 2020. – 307 с.
79. Филарет (Дроздов). Пространный православный катехизис православной католической восточной церкви / святитель Филарет, митрополит Московский и Коломенский. – Москва : Сибирская Благовонница, 2013. – 160 с.
80. Философский словарь Владимира Соловьева / В.С. Соловьев. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1997. – 462 с.
81. Философский энциклопедический словарь. – Москва : Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.
82. Хрестоматия по сравнительному богословию : учебное пособие для III курса Духов. семинарии / ред. монахиня Иулиания (Самсонова). – Москва : Изд-во Моск. Подворья Свято-Троиц. Сергиевой Лавры, 2005. – 846 с.
83. Цыпин, В.А. Курс церковного права / протоиерей В. Цыпин. – Клин : Христианская жизнь, 2004. – 700 с.

84. Шиманский, Г.И. Нравственное богословие / Г.И. Шиманский. – Киев : Изд-во им. Святителя Льва, Папы Римского, 2010. – 676 с.
85. Шмеман, А. Воскресные беседы / протопр. А. Шмеман. – Москва : Паломник, 2008. – 352 с.
86. Эрнст, К.В. Следуя за Мухамедом : переосмысливая ислам в современном мире / К.В. Эрнст ; пер. с англ. А. Ежовой. – Москва : ООО «Садра», 2015. – 251 с.
87. Яблоков, И.Н. Религиоведение : учебник для вузов / И.Н. Яблоков ; под ред. И.Н. Яблокова. – 2-е изд., перераб. и доп. – Москва : Юрайт, 2020. – 371 с.

Научное издание

Авилова Оксана Евгеньевна

**РЕЛИГИОЗНЫЕ НОРМЫ КАК РАЗНОВИДНОСТЬ
СОЦИАЛЬНЫХ НОРМ**

Редактирование, подготовка оригинал-макета *С.И. Тесленко*

Дизайн обложки *Ю.В. Луценко*

ЛР 020261 от 14.01.1997.

Подписано в печать 25.05.2022. Формат 60x84 / 16.

Бумага офсетная. Усл.-печ. л. 4,88

Тираж 200 экз. Заказ № 210

Издательство Алтайского государственного университета

Типография Алтайского государственного университета:

656049 Барнаул, ул. Димитрова, 66