

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

СВЕЧА – 2013

Том 23

Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении

*Международная конференция
«Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении»
(30-31.10.2013, Владимир, ВлГУ)*



Владимир 2013

УДК 2
ББК 86.2

Редакционная коллегия:

Е.И. Аринин, ответственный редактор, д-р филос. наук, профессор ВлГУ
Н.М. Маркова, член редколлегии, канд. филос. наук, доцент ВлГУ
В.А. Медведева, ответственный секретарь редколлегии ВлГУ

Издание осуществлено при финансовой поддержке РГНФ,
Проект №13-03-00532а

Печатается по решению редакционно-издательского совета ВлГУ

В сборник включены материалы международной научной конференции **«Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении»** (30-31.10.2013, Владимир, ВлГУ), состоявшейся во Владимирском государственном университете на базе кафедры философии и религиоведения гуманитарного института в рамках проекта «Концептуализация религиозности в академическом философском религиоведении: социально-философские, историко-культурологические и социологические аспекты», получившего поддержку РГНФ.

Сборник содержит доклады о результатах научных исследований проблем религиозности специалистами по философии, филологии, истории, социологии, психологии, культурологии и ряду других наук.

Материалы сборника представляют интерес для специалистов, работающих в указанных областях, а также преподавателей, студентов и аспирантов.

УДК 2
ББК 86.2

ISBN 978-5-9984-0404-7

© ВлГУ, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел 1.

ТЕРМИНЫ RELIGIO, RELIGION, РЕЛИГИЯ, СВЯТОЕ, САКРАЛЬНОЕ, ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ

АЛЕЙНИКОВА С.М. Идеология и религия в СССР: обзор фондов Национальной Библиотеки Беларуси.....	5
АРИНИН Е.И. «Религия» как слово и концепт в истории культуры.....	18
АСТАПОВ С.Н. Religiosum, sacrum, sanctum в текстах Римского права.....	57
БЛОХИН В.Н. Проблемы понимания сущности религии.....	65
ДАВЫДОВ И.П. Функции религии vs. Дефиниции религии.....	72
ДИК П.Ф. Религия как освящение творческого начала.....	76
ДОРЖИГУШАЕВА О.В. Тибетский буддизм как глобальная религия.....	89
ЗАБИЯКО А.П. Генезис сакрального: священные места как ориентиры в пространстве.....	94
ЗОЛОТУХИНА-АБОЛИНА Е.В. Парарелигиозное мировоззрение: попытка типологии.....	104
КАРАПЕТЯН М.В. Когнитивно-семантический анализ концепта “Religion”	113
КОТЛЯР Ю.В. Сакральность в творчестве Мирча Элиаде.....	120
ЛАТЫШЕВА Ж.В. Некоторые основания анализа феноменов трансцендирования и трансцендентного.....	130

МИКСЮК А.С. Историко-культурный контекст и понимание термина «religio» в Авесте.....	141
ПАВЛЮЧЕНКОВ Н.Н. Принципы построения науки о религии в трудах П.А. Флоренского.....	152
САРАПИН А.В. Методологические возможности этимологизации понятия religio.....	164
СЕРГЕЕВА Е.В. Концепт «религия» в религиозно-философском дискурсе «Школы Всеединства»	173
СЕРОВ Н.В. Информационная модель имагинатива религий.....	183
СИМОНЯН Л.Д. Религия и учение: восприятие религии и религиозности у армян.....	195
СОЛОДУХИН Д.В. К вопросу о восприятии религии В.И. Вернадским: роль интуитивно-иррационального.....	203
ТЕРЕНТЬЕВ А.А. Буддизм: как вписать его в определение религии?.....	217
ТИМОЩУК А.С. Стратегии сигнификации идеальной культуры и её категорий.....	226
ФИЛЬКИН К.Н. Концепт святости в бенгальском вайшнавизме (на материале агиографических источников XVI-XVII вв.).....	234
ХАЙБУЛИНА Э.И. К вопросу о поиске психологического определения религиозности.....	247
ХАЙМУРЗИНА М.А. Интерпретация религии в трудах современных конфуцианцев.....	253
ШАДРИНА О.Н. О понимании религии в истории и современности.....	266

Раздел 1.

ТЕРМИНЫ RELIGIO, RELIGION, РЕЛИГИЯ, СВЯТОЕ, САКРАЛЬНОЕ, ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ

Алейникова С.М.

ИДЕОЛОГИЯ И РЕЛИГИЯ В СССР: ОБЗОР ФОНДОВ НАЦИОНАЛЬНОЙ БИБЛИОТЕКИ БЕЛАРУСИ

Одним из устойчивых стереотипов, сложившихся в настоящее время на постсоветском пространстве не только в конфессиональной и политической риторике, но и в научной литературе, является стереотип тотальной «борьбы с религией» советского государства на всех фронтах: в образовании, науке, культуре и искусстве, повседневной жизни советского человека. Борьба с религией зачастую представляется как одно из основных направлений советской идеологии и атеистической пропаганды, исключающая возможность каких-либо научных исследований по религиозной проблематике¹.

Однако, если говорить о развитии печатной общественно-политической и научной мысли в СССР в первые двадцать лет его существования, следует обратить внимание на многовекторность проблемного поля всех видов изданий: от монографий и широко распространенной в рассматриваемый период практики издания отдельных лекций до периодических изданий и образовательной литературы, рассчитанной на массового читателя. Исключение представляет лишь сугубо богословская и теологическая тематика, а также религиозная философия, хотя следует отметить, что отдельные церковные издания продолжали выходить в СССР вплоть до конца 1930-х гг. (рисунок 1).

¹ Ракунов, В.А. Проблема взаимоотношения церкви и государства в российской историографии / В.А. Ракунов // Интерэкспо Гео-Сибирь. – 2010. – Т. 6. – С. – 184–188.

Разнообразие религиозной проблематики связано с тем, что главная задача государства в сфере свободы совести формулировалась как «преодоление», а не борьба с религией. В новом социуме религии отводилась роль в большей степени отмирающего «пережитка», нежели действенного «врага».



Рисунок 1 – Советские религиозные и церковные издания

Соответственно основными способами «преодоления» в первую очередь провозглашались ликвидация безграмотности, просвещение, вовлечение в активную общественную деятельность, повышение общего культурного и образовательного уровня, формирование у масс научного материалистического мировоззрения, т.е. уничтожение старых и создание принципиально новых социальных условий, при которых религиозные убеждения «отомрут», нивелируются сами собой.

В печати разворачивается широкая пропаганда атеистического материалистического мировоззрения, основными принципами которой вы-

ступали: материальное объяснение явлений природы и общественной жизни, социальная сущность всех религиозных воззрений, замена религиозных верований научными знаниями².

Анализируя библиографию рассматриваемого периода, следует также отметить, что в названиях всего разнообразия изданий преобладают такие категории, как «религия», «церковь», «безбожие» (безбожный, безбожник), «антирелигиозный», «атеист» (атеистический, атеистическая), но отсутствует конфессиональная дифференциация. Это, с одной стороны, может свидетельствовать скорее о безразличии советской идеологии к какому-либо конкретному вероисповеданию, чем об активной «борьбе с православием». С другой стороны, «церковь», как правило, традиционно отождествлялась с «православием», что делает неоднозначным и, возможно, некорректным данный вывод и требует дополнительного анализа литературы.

Краткий обзор фондов Национальной библиотеки Беларуси и их анализ только за период 1917–1937-е гг. позволяет выделить в данном контексте сразу несколько направлений научной и общественно-политической мысли.

Атеистическая и антирелигиозная пропаганда.

По форме атеистическо-пропагандистское направление представляло собой главным образом малоформатные издания, адресованные как целевой аудитории (материалы в помощь агитаторам, книги для избитален, серии карманных брошюр для красноармейцев), так и массовому читателю (художественные сборники плакатов, альбомов, листовок «Антирелигиозная азбука», «Безбожник у станка», «Мироведение безбожника», «Безбожник» и др.).

² Хлебцевич, Е.И. Массовый читатель и антирелигиозная пропаганда: Опыт изучения читательских интересов и методы антирелигиозной пропаганды и руководства чтением: Гос. изд-во, 1928. – М.-Л. – С. 145–146.

Что касается содержания, то в целом именно указанное направление было ориентировано на формирование негативного образа религии и как «пережитка», и как «врага». Это достигалось, как правило, простыми художественными способами: доступным, упрощенным противопоставлением темного прошлого светлому будущему, содержания – форме, религиозной идеи – ее реализации. По сути данный жанр можно назвать первой отечественной практикой применения технологий психо-лингвистического воздействия. Достаточно рассмотреть лишь несколько изданий, чтобы выстроить применительно к религии последовательный ассоциативный ряд: «яд», «хлам», «цепи», «темнота», «туман», «паутина суеверий», а также характер смысловых противопоставлений («сияние-подавание», «духа-брюха» и т.п.).

Двустихия, речёвки, резкие эпиграммы («Религия – яд. Береги ребят!», «Царство церквей – царство цепей» и т.п.), сопровождающиеся ярким видеорядом (плакаты, листовки), по своей природе оказались близки к народному творчеству, фольклору и вобрали в себя элементы «низовой» и зарождающейся в недрах народной новой, массовой пролетарской культуры.

Лаконичная, образная, «клиповая» форма советской антирелигиозной литературы максимально облегчала восприятие неискушенной малограмотной аудитории и оказалась наиболее эффективной, в полной степени выполнив свои цели и задачи, и в настоящее время вызывая в обыденном сознании устойчивую ассоциацию с антирелигиозной пропагандой как единственным направлением печатной мысли первых двух десятилетий советского государства (см. рисунок 2):

Таким образом, указанное направление характеризуется следующими чертами:

- противопоставлением, формированием в лице религии образа «пережитка» и «врага», в полной мере соответствующего смысловой нагрузке термина «анти-религиозный»;

- «клиповостью» – простотой, краткостью, яркой художественной формой материала, адресованной малограмотной массе населения;
- народной фольклорной основой, опорой на «низовую» и массовую пролетарскую культуру.



Рисунок 2 – Советские антирелигиозные издания, 1917–1937 гг.

Методическая литература.

Наряду с пропагандистской литературой, в рассматриваемый период активно разрабатывалось принципиально новое направление: методическая литература. Одной из первых советских методических разработок обоснованно можно назвать издание 1929 г. «Безбожники – в социалистическое соревнование», в котором оказались сформулированы основные принципы антирелигиозной пропаганды. К ним, в первую очередь, относятся ее практикоориентированность: децентрализация, творческий подход и работа активистов непосредственно на местах³. В число основных принципов вошли также как требования улучшения различного рода отчетных

³ Стахурский А. Безбожники – в социалистическое соревнование. – Брянск: Брянский окружной совет СВБ, 1929. – С. 9–10.

и статистических показателей (увеличение численности и качественного состава членов ячеек, процента охвата среди молодежи и т.п.), так и непосредственно разработка новых форм и методов антирелигиозной пропаганды, имеющих комплексный характер. К наиболее содержательным и социально значимым формам работы можно отнести:

образовательную и просветительскую деятельность (ликвидация безграмотности, радиофикация деревни и рабочих поселков, открытие и обеспечение антирелигиозной литературой библиотек, изб-читален и др.);

производственно-трудовую деятельность (участие безбожников в производственном соревновании, работа в дни религиозных праздников, содействие рабочему изобретательству, организация ударных бригад, устройство опытных участков, содействие механизации сельского хозяйства и т.п.);

формирование новой культуры досуга (организация кружков, клубов, докладов, вечеров, устройство уголков и выставок и т.п.). Большое значение придавалось также работе по постепенному замещению и вытеснению религиозных традиций элементами нового быта (октябрины вместо крестин, отказ от приема священников на дому, отказ от религиозных праздников и т.п.).

К концу 1930-х гг. появляется уже целый ряд методических разработок как итог и обобщение практики двух послереволюционных десятилетий, а также несколько социологических исследований изменения отношения населения к религии. Так, работа “Массовый читатель и антирелигиозная пропаганда: Опыт изучения читательских интересов и методы антирелигиозной пропаганды и руководства чтением“ содержит обширный эмпирический материал о работе библиотек: обращаемости книг, популярности запросов по жанрам, динамике читательского интереса и т.д. Статистика выдачи и средний оборот книг с 1921 по 1925 гг. в библиотеках РККА позволяют констатировать в 1924–1925 гг. снижение популярности антирелигиозной литературы – по-видимому, за счет

возросшего интереса к естествознанию, прикладным и социальным знаниям⁴.

Помимо статистических данных, одна из первых в СССР практик выборочного анкетирования позволила дифференцировать читательские интересы по социальным группам (красноармейцев-горожан, красноармейцев-крестьян, старослужащих, новобранцев и т.п.) и на этой основе разработать комплексные методики работы для клубно-библиотечной работы, кружков, самодеятельности и т.п. Примерная схема антирелигиозной пропаганды при библиотеке предусматривала развертывание различных форм работы с населением: громкие чтения, подготовку иллюстративного материала, беседы, диспуты, конкурсы, инсценировки, выставки книг, проведение опытов, наблюдений, устройство метеорологической и радиостанций, экскурсии и т.п. Указанные мероприятия существенно изменяли целевые функции библиотек, превращая их не столько в собрание книг или пропагандистскую точку, сколько в культурно-просветительские центры популяризации научного знания.

Принцип адресности аудитории, учета ее интересов, грамотности и соответственно степени восприятия читающих используется библиотеками при составлении сборников библиографических источников. В числе таких работ – справочник для сельского работника «Что читать о религии», содержащий алфавитные указатели, аннотации к изданной литературе и рекомендации по тематике и адаптированности приведенных источников к уровню подготовки читающих⁵.

Таким образом, к основным характеристикам советской методической литературы можно отнести:

⁴ Хлебцевич, Е.И. Массовый читатель и антирелигиозная пропаганда: Опыт изучения читательских интересов и методы антирелигиозной пропаганды и руководства чтением: Гос. изд-во, 1928. – М.-Л. – С. 4.

⁵ Рубинштейн, А. Что читать о религии: Справочник для сельского работника. – Харьков: Гос. изд. Украины, 1925. – 62 с.

- адресность, целевую ориентированность на конкретную социальную группу;
- комплексный подход, охватывающий разнообразие форм, методов и методик работы;
- наличие “обратной связи” – изучение мнений, оценок и интересов читательской аудитории о формах, содержании и качестве просветительской деятельности и атеистической пропаганды.

Научно-популярные издания.

Библиографические источники данного направления представляют собой главным образом периодические издания, монографии, брошюры, адаптированные для широкого круга читателей, а также переиздания дореволюционных книг соответствующей тематики (см. рисунок 3).

Среди указанных источников обращают на себя внимание подшивки журнала «Атеист», издававшегося одноименным научным обществом с 1925 по 1936 гг. К работе в журнале привлекались ученые-историки, социологи, философы, этнографы, антропологи, публицисты. В разное время в числе авторов «Атеиста» были выдающийся польский поэт и публицист А. Немоевский, будущий академик НАН СССР Е. Ярославский, ученые-философы А. Богданов и Л. Аксельрод, общественный и революционный деятель Д. Вейс, публицист И. Вороницын, организатор и руководитель научного общества и издательства «Атеист» И. Шпицберг. Активно публиковались и переводные издания, среди которых работы немецкого философа мониста А. Дрекса, немецкого профессора Р. Гольдшмидта, французского этнографа Э. Нурри, британского религиоведа, антрополога и историка религии Д. Фрэзера, австрийского и немецкого философа Ф. Маутнера и многих других.



Рисунок 3 – Научные, научно-популярные и методические издания, 1917–1937 гг.

В целом проблемное поле «Атеиста» представлено разнообразной тематикой (взаимоотношения церкви и государства, история атеизма, хроника международного антирелигиозного движения), охватывающей статьи, выполненные как в рамках материалистического понимания истории и теоретического наследия марксизма, так и «идеологически чуждых, но дающих обширный фактический материал исследователей, особенно иностранных»⁶. Отдельно следует отметить обширнейший библиографический раздел, включающей сотни наименований – аннотированные отзывы о советских и зарубежных изданиях на русском и на иностранных языках.

Значительная часть научно-популярных изданий посвящена истории основных мировых религий, процессам зарождения, становления и трансформации культов, социальной обусловленности религиозных культов и верований. Решение вопросов осуществлялось с разных методологиче-

⁶ Журнал «Атеист». – №3, 1926.

ских позиций: религиозно-философской, историко-материалистической, позитивистской, феноменологической, герменевтической⁷. Не лишённые элементов политизированности и выполненные в общей массе в контексте антирелигиозной направленности, тем не менее, указанные издания характеризуются всеми чертами научного знания: постановкой проблемы, выделением объектно-предметной области исследования, разнообразием методологических позиций, систематизированной библиографией и т.п.

В Беларуси в деле «преодоления» религии активную издательскую деятельность осуществлял Белорусский государственный университет. Университетом была издана серия научно-популярных брошюр и хрестоматий на белорусском языке, призванных убедить широкие массы в ошибочности **всех** религиозных убеждений («Рэлігія і здароўе», «Рэлігія і савецкая медыцына», «Рэлігія і вайна», «Рэлігія ў барацьбе за рабочую моладзь» и др.).

В указанную группу источников можно также отнести переиздания дореволюционных книг соответствующей тематики. В частности, особый интерес вызывает переиздание в 1917 г. нескольких работ историка Русской православной церкви и активного участника антибольшевистского движения С.П. Мельгунова («Как создалась в России государственная церковь», «Старообрядцы и свобода совести: о необходимости для старообрядцев отделения церкви от государства»)⁸. Монографии посвящены изучению особенностей процессов государственно-конфессиональных отношений в России, этапам становления и институционализации православия в качестве официальной государственной идеологии. Основные выводы и положения монографий представляются актуальными и для современного российского общества.

⁷ Меньшикова Е.В. Проблемное поле религиозноведческих исследований в 20–30-е гг. XX в. // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2010. – № 3. – С. 37.

⁸ Мельгунов С.П. Какъ создалась в Россіи государственная церковь. – М.: Тип. Т-ва «Задруга». 1917. – 15 с.; Мельгунов С.П. Старообрядцы и свобода совести. О необходимости для старообрядцев отделения церкви от государства. – М.: Тип. Т-ва «Задруга». 1917. – 15 с.

Обращает на себя внимание витебское издание 1922 г. Казимира Малевича «Бог не скинут», которое нельзя отнести к указанным категориям литературы, но которое представляет интерес свободным обоснованием пусть и не канонического, но в полной мере идеалистического религиозно-философского мировоззрения: «Каждый человек спешит к совершенству своему, стремится быть ближе к Богу, ибо в Боге его совершенство, следовательно, каждый шаг человека должен быть направляем к Богу, для чего он изыскивает пути или средства – просто ищет Божеских признаков»⁹.

В целом рассматриваемое направление отличается следующими чертами:

- многовекторностью тематики, разнообразием методологических подходов, плюрализмом мнений и мировоззрений авторов;
- адаптированностью, простотой (в то же время не упрощенностью) изложения материала, адресованного широкой аудитории;
- популяризацией и активной пропагандой научного знания, привлечением в научно-публицистическую (научно-популярную) литературу ученых, философов, общественных и политических деятелей.

Научные издания.

Как и большинство университетских и академических изданий, подобные труды выпускались ограниченным тиражом (как правило, 1000-3000 тысячи экземпляров) и были рассчитаны на внимание конкретных социальных групп – незначительной аудитории студентов, преподавателей, университетской и академической профессуры. Широко была распространена практика малотиражных изданий отдельных лекций, выступлений-стенограмм и очерков. К основным тематическим направлениям научных изданий относятся выяснение предмета и методологии науки о

⁹ Малевич К. Бог не скинут. Искусство, церковь, фабрика. – Витебск: Показательная Типография проф.-тех. школы, 1922. – С. 17.

религии; анализ работ американских и западных ученых; изучение первичных и ранних форм религиозных верований (анимизма, фетишизма, тотемизма, магии); изучение религии в рамках этнографических исследований фольклора, быта, ремесел, художественных техник и т.п.

Среди белорусских изданий можно выделить работу профессора Н.М. Никольского «Религия, как предмет науки», посвященную общим положениям внеконфессионального изучения религии, сравнительной характеристике идеалистического и материалистического подходов и методов к изучению религии, обзору европейских научных школ. Религию Н.М. Никольский представлял как первую форму познания человека о мире и явление «естественного порядка»: «религия в целом есть социальное явление, группирующее людей, связанное неразрывными нитями со всей совокупностью экономических, социальных и политических отношений в данном обществе в данную эпоху»¹⁰.

Отдельные аспекты развития первобытных верований и культов рассматриваются в трудах профессора Белорусского государственного университета 1921-1925 гг. С.З. Каценбогена, возглавлявшего кафедру социологии и первобытной культуры.

Однако следует отметить, что академическая и университетская мысль носила преимущественно исторический характер, а изучение религии традиционно для отечественной науки XIX – начала XX века осуществлялось в рамках антропологии, этнографии, лингвистики, фольклора. Изучению ранних форм религии посвящена большая часть послереволюционных изданий, в числе которых работы по античной мифологии профессора Ф. Зелинского, культам древних славян профессора Е. Кагарова, и др.¹¹.

¹⁰ Никольский, Н.М. Религия, как предмет науки. – Минск: Белтрестпечать, 1923. – С. 3.

¹¹ Зелинский Ф. Религия эллинизма. – Петроград: Academia, 1922. – 134 с.; Кагаров Е.Г. Религія древнихъ славянъ. – М.: Практическія знанія, 1918. – 72 с.

В целом академические и университетские издания характеризуются следующими чертами:

- адресностью, ограниченностью аудитории определенных социальных групп (студенчества, ученых, преподавателей);
- незначительным резонансом и влиянием на широкие массы читателей, отсутствием «обратной связи»;
- ограниченностью тиражей.

Таким образом, завершая краткий обзор фондов Национальной библиотеки Беларуси, можно сделать следующие **выводы**:

1) Советская печатная общественно-политическая и научная мысль 1917-1937 гг. характеризовалась обширностью тематики, в которой можно выделить: антирелигиозную пропаганду; методическую литературу; научно-популярную литературу; научные (академические и университетские) труды.

2) Масштабная систематизация научного знания в области религиоведения, атеизма, свободомыслия и свободы совести, привлечение в просветительскую деятельность широкого круга ученых, общественных и политических деятелей вывело изучение религии за узкие богословские и конфессиональные рамки. Это заложило основу современного систематического и сравнительного религиоведения, сектоведения, стимулировав развитие отдельных направлений в том числе и богословской мысли, а также развитие целых отраслей педагогики, психологии, методического обеспечения образовательной деятельности.

Указанные направления и стали базой для развития в СССР собственно «научного атеизма», оформившегося лишь к концу 1950-х гг. и представляющего более привычную современному обыденному сознанию комплексную отрасль знания о религии исключительно с позиций методологии исторического материализма и опорой на естественнонаучное знание.

3) Зарождение и формирование нового, не существовавшего до 1917 г., методического направления: разработки адресных методов и конкретных методик работы с целевой аудиторией (начальной школой, учителями, военнослужащими, агитаторами и т.п.).

Вся представленная в обзоре литература находится в фондах Национальной библиотеки Беларуси и может быть востребована учеными и студентами в научно-исследовательских, учебных и познавательных целях.

Aleinikova S.

IDEOLOGY AND RELIGION IN THE USSR: A REVIEW OF NATIONAL LIBRARY OF BELARUS

The article contains a survey of the National library of Belarus, dedicated to anti-religious propaganda and social-political thought in the USSR, covering the period of “militant atheism” from 1917 till 1937 main directions of publishing activity, devoted to religious themes: anti-religious propaganda, scientific-popular editions, scientific, academic and University studies.

Key words: atheism, freedom of conscience, ideology, religious freedom, religious politics, USSR.

Аринин Е.И.

«РЕЛИГИЯ» КАК СЛОВО И КОНЦЕПТ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

Религия, прежде всего, есть определенный «филологический феномен», «слово», «лексема», «абстрактная двусторонняя единица словаря» и, как отмечает Е. В. Сергеева, «концепт», причем концепт «интеллектуальный», подразумевающий «достаточно высокую степень абстрактного

мышления, с одной стороны, и некую "книжность" восприятия», с другой, он является относительно новым для русского языка, его «невозможно анализировать на основании русских пословиц и поговорок»¹².

Простой «клик» в поисковых системах современного русскоязычного интернета со словом «религия», к примеру, к системе Google, обнаружит более 43 000 000 документов (на 29.09.2013). William Grassie отмечал, что в англоязычном интернете (2010) «поиск по слову религия дает результат 374 миллиона сайтов..по слову Бог ... – 487 миллионов сайтов, но это не такой большой результат, как поиск по слову секс – 733 миллиона»¹³. В русском секторе цифры оказываются следующими (Google, 20.09.2013): Бог - 56 000 000, секс - 121 000 000. Еще более популярны слова видео (881 000 000), русский (957 000 000), Россия (4 190 000 000), что отражает тематику, обсуждаемую в русскоязычном секторе глобальной сети и погружающую нас в тексты как живых, ситуативных высказываний, так и специализированной нормативной терминологии.

Среди этого необозримого множества текстов мы обратимся к некоторым форумам, комментариям, блогам и живым журналам, где люди так или иначе высказываются о религии (все рассмотреть, и это очевидно, вообще немислимо, при этом мы сохраняем авторскую лексику и орфографию). В этих случайно выбранных текстах мы видим, что для одних «Религия – ПРАВОСЛАВИЕ !!! Кто из создателей тем в разделе (Религия) посмеет заявить что общаться нужно о чем то другом ???»¹⁴, тогда как для Е.Плющенко «спортивные достижения во славу России - это моя рели-

¹² Пешковский А.М. Лексема // Литературная энциклопедия: Словарь литературных терминов: В 2-х т. — М.; Л.: Изд-во Л. Д. Френкель, 1925. Т. 1. А—П. — Стб. 399—402.//<http://www.feb-web.ru/feb/slt/abc/lt1/lt1-3992.htm>; Крылов С.Лексема// http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/LEKSEMA.html?page=0,1; Сергеева Е.В. ЛЕКСИЧЕСКАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ КОНЦЕПТА "РЕЛИГИЯ" В РУССКОМ ЯЗЫКЕ/ Политическая лингвистика. - Выпуск (2) 22. - Екатеринбург, 2007. - С. 151-165)// <http://www.philology.ru/linguistics2/sergeeva-07.htm>

¹³ Grassie William. The New Sciences of Religion. Exploring Spirituality from the Outside In and Bottom Up.PALGRAVE MACMILLAN, 2010.- p.1

¹⁴Религия – ПРАВОСЛАВИЕ !!!//<http://profismart.ru/web/ps65223.php>

гия»¹⁵, для третьих «Православие - это не религия, не христианство, а вера»¹⁶, а другие полагают, что «"религия" означает восстановление прерванной связи с миром иным. Какое учение как понимает "мир иной", то так и восстанавливает. А вера -- это личное»¹⁷. Некоторые вообще предпочитают избегать слова «религия», поскольку «в учении Писания, данном нам Богом нет религий, нет конфессий и нет концессий, а есть одна вера Божия, и название ей Евангельская,...а все эти религии, конфессии, концессии надуманы людьми от мира сего и создавались с целью получения власти над народами»¹⁸. Для других «Библия является *не религией, а древним философским трудом* о том, как человек может жить в гармонии с природой, окружающими, и со своим организмом, как можно устранить конфликт между сознанием и подсознанием, который мешает нам в любых делах», причем признается, что «это толкование Библии можно назвать смесью космологии, христианства, индуизма (йоги в частности), буддизма и ещё некоторых культов, в том числе оккультных», поскольку «многие существующие религии изначально учили людей поклоняться единому (одному) Богу, но постепенно, с древних времён, люди изменяли религии по каким-либо причинам»¹⁹.

Г.Ю. Любарский проанализировал около 1500 высказываний в блогах, «найденных по ключевым словам 'вера', 'религия', 'церковь'», выявляя «какие понятия в нашем обществе связаны с религией, что общего в разговорах сотен разных людей по этому поводу» и отметил, что «схема оказалась очень сложной, эти три понятия связаны со множеством других

¹⁵ Е.Плющенко подает в суд на комментатора//<http://sport.rbc.ru/winter/newsline/10/02/2013/379953.shtml>

¹⁶ Православие - это не религия, не христианство, а вера//<http://www.youtube.com/watch?v=xMm2Yhnbxh0>

¹⁷ Религия и вера. Синонимы или антонимы?//<http://pravoslavnye.org/forum/index.php?topic=430.0>

¹⁸ Библия в современном русском переводе//<http://russned.ru/literatura/bibliya-v-sovremennom-russkom-perevode>

¹⁹ Сайт о новом толковании Библии (в стиле просторечия)// <http://shherbak.ru/>

понятий, и карта общественного мнения в этом месте оказывается очень богатой»²⁰.

Оказалось, что «группа понятий около кружка ‘религия’ имеет несколько очень важных связей», когда «оформляется *система ценностей* человека и общества, возникают *мораль* и *образ жизни*, представления о *святом* и *греховном*», «почитание *Родины, Земли отцов, Родителей*», «формируется *общественный идеал*, который, развиваясь, оказывается *типом устройства общества – либерализмом, демократией, коммунизмом* и чем угодно еще», при этом выявляется и «антагонистическая связь», «мощное, яркое противопоставление *религии* и *науки*», когда «*Наука* связана с *разумом, доказательностью* и *полезной деятельностью, технологиями*», а «*Религия* – через веру – связана с *истиной* и другими ценностями внутреннего мира», т.е. «получается очень болезненный разрыв *истины* (это понятие, находящееся вне науки) и *доказательного знания, разума*», т.е. «*Есть истина* и *доказательное знание*, есть *рациональность* и *Высший Разум, святая вера* и *идеология*». Понятия «*власти*», «*общества*» и «*народа*» связаны с «*религией*» связываются со словами «вроде *цивилизационной парадигмы, души культуры, типа рациональности*», т.е. «именно через религию устанавливается чрезвычайно важная категория *национальной культуры*, той спайки, которая обеспечивает единство *народа*». Тем не менее заметны и «конфликты, связанные с *насилием над верой*» показывающие, что есть «люди, которые не желают терпеть, чтобы над ними без их согласия производили обряды чуждой им религии»: «насильно заставляли детей в школе учить чужой катехизис или без спроса показывали по телевизору греховные образы»²¹. При этом, к сожалению, констатируется наличие «областей молчания», когда, к примеру, «взаимных обвинений («обман! мифы! невежество!» // «плоский подход, непоследователь-

²⁰ Любарский Г.Ю. ВЕРА. РЕЛИГИЯ. ЦЕРКОВЬ // http://www.polit.ru/article/2012/07/10/cognitometry_church1/

²¹ Любарский Г.Ю. ВЕРА. РЕЛИГИЯ. ЦЕРКОВЬ // http://www.polit.ru/article/2012/07/10/cognitometry_church1/

ность!») более чем достаточно», демонстрирующих ситуацию «войны двух вер», где каждый считает себя правым», при этом отсутствуют сами «попытки понять социальную систему, в которой как постоянное качество присутствует бой непримиримых мировоззрений», а «вопросов о том, как этого бы можно было избежать, как исправить дело – не возникает», как и в связи с пониманием «связи религии и свободы»²².

Другое аналогичное исследование показало, что «если о человеке говорят, что он 'верующий', это не значит, что ему вменяют в обязанность что-то делать и быть каким-то», в отличие от того, что «интеллигентный человек не может быть любым» (т.е. есть некие нормативные стандарты интуитивно ощущаемой «интеллигентности»), тогда как тот, кого интуитивно именуют «верующим» вообще говоря «может быть любым – и оставаться верующим», когда «различают простых верующих, пасхальных христиан, захожан, воцерковляющихся, глубоко верующих, истинно верующих, искренно верующих, имеющих духовный сан», при этом «простой верующий очень отличается по смыслу от истинно верующего или глубоко воцерковленного», однако, «нельзя сказать, что каждый говорящий принужден назубок знать отличие захожанина от истинно верующего», причем «ситуации использования этих слов не маркированы особыми источниками, ... слова используются без пояснения; часто их используют атеистически настроенные люди», т.е. «характеристики людей как верующих не несут нормативного аспекта и, напротив, несут особо усиленный, подчеркнутый иерархизирующий оттенок», но «это – то, что мы сделали с языком»²³. Оказалось, что в последние годы у понятий «верующий, религиозный, воцерковленный» появилась ассоциация со значением «обиженные», т.е. «верующие» - это люди, которые «обижены, оскорблены, обмануты, их не уважают, над ними издеваются», другой очевидной

²² Любарский Г.Ю. ВЕРА. РЕЛИГИЯ. ЦЕРКОВЬ // http://www.polit.ru/article/2012/07/10/cognitometry_church1/

²³ Любарский Г.Ю. Вера. Религия. Церковь. Продолжение: интеллигентные vs. Религиозные//<http://polit.ru/article/2012/09/21/cognitometry/>

ассоциацией является «отношение к разумности», когда «говоря о верующих (или религиозных), многие указывают на недостаточную их разумность» (сумасшествие, необразованность, неспособность к логическим рассуждениям, глупость, нескритичность и т.п.)²⁴.

Этот «машинный» и, неизбежно, схематичный анализ множества актуальных текстов, выражающих «семантику момента», мы, с определенной долей условности, можем дополнить выделением двух альтернативных групп, когда в одном случае говорится о «религии как о таинственном духовном союзе, живом, благоговейном единении человека с Богом»,²⁵ или что «Религия — это Бог. Религия — это Истина... это Господь Кришна... акт видения, направляющий и ведущий нас к Запредельному.. та самая интуиция, которая не поддается объяснениям, но является истиной, воплощающей и объясняющей саму себя... живой вызов высшему в людях, чтобы храбро принять бурные проблемы жизни»²⁶, «религия - это хоть какая-то надежда на связь со своей душой... надежда, что все будет хорошо... вера во что-то светлое...минимальные рамки семейных традиций, место, предлог и основа для хоть какой-то связи и принадлежности друг к другу»²⁷, что «все религии представляют собой морально-этические учения...», при этом «единственная религия в мире, которую основал сам Бог - это христианство»²⁸, «религия это вовсе не путь к Богу, это в первую очередь путь к поиску своего «Я»... это лишь первый шаг на духовном пути — предварительная тренировка для полноценного путешествия от себя к Богу»²⁹, при этом порой говорится, что «мое православие это не религия - это путь духовного развития... пройдя которым человек становится дос-

²⁴ Любарский Г.Ю. Вера. Религия. Церковь. Продолжение: интеллигентные vs. Религиозные//<http://polit.ru/article/2012/09/21/cogniometry/>

²⁵ Осипов А.И. Путь разума в поисках истины // <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=883>

²⁶ Шри Чинмой «Йога и духовная жизнь: путешествие души Индии». Что такое религия?

<http://dreambooks.ru/books/A03/page-ru-19.html>

²⁷ Что же такое религия?// <http://www.laitman.ru/kabbalah/978.html>

²⁸Что такое религия?// <http://soborno.ru/viewtopic.php?f=11&t=2045>

²⁹ О роли религии в духовном развитии человека//<http://duhovnyi-put.livejournal.com/71026.html>

тойным Господа нашего»³⁰, тогда как сторонники другого сообщества полагают, что «религия - наука об использовании сигналов, символов, знаков для привлечения людей, подавления их, и управления ими... это набор проверенных временем рецептов извлечения благ из последствий применения магии и колдовства, бедствий и страданий людей, метод обирания тяжело больных людей... способ паразитирования на линиях коммуникации (общения)»³¹, что «религия и вера никакого отношения к Богу не имеют, а являются в руках заинтересованных лиц только лишь инструментом для достижения своих, как правило, корыстных целей»³², «страшный спрут захвативший Землю»³³, «организация, которая образуется на основе непонятой или искаженной изначально замечательной идеи, открытия или откровения... способ управления массами... держать в страхе, подчинении и слепой вере народ, получать постоянные доходы высшим духовным лицам и т.д.»³⁴, «главная паразитическая сила на нашей планете... самый коварный бизнес на человеческих душах»³⁵, «опиум для народа и святая инквизиция ... ложь, обман, вымысел, развод лохов»³⁶, «самый древний лохотрон, который только может быть»³⁷, «мошенничество в особо крупных размерах», когда «людям продают заведомо ложную информацию..., которую нельзя проверить»³⁸ и т.п. и т.д.. Джон Леннон (John Lennon) в своей знаменитой песне «Imagine (Представьте себе)», входящей в число лучших песен всех времен и народов, тоже мечтал о мире, где «No religion, too»³⁹.

³⁰ Мое православие // <http://www.evangelie.ru/forum/t108690.html>

³¹ Религия // <http://mfomichyov.narod.ru/religia.html>

³² Тюняев А.А. Что такое религия // <http://www.dazzle.ru/religion/what.shtml>

³³ Что такое религия // <http://webotvet.ru/articles/opredelenie-religiya.html>

³⁴ Религия это просто дикость и пережиток или средство манипуляции? // <http://forum.cofe.ru/showthread.php?t=131704>

³⁵ Якушев Е. Религия это глобальный обман! // <http://ru-an.info/новости/религия-это-глобальный-обман/>

³⁶ Любая религия — это ложь, обман, вымысел, развод лохов? // <http://otvet.mail.ru/question/81790731>

³⁷ Любая религия - это развод лохов? // <http://otvet.mail.ru/question/66599302>

³⁸ Мнения о религиях // <http://www.tiga.by/forum/topic/id/526/page/1/>

³⁹ Imagine (Представьте себе) — John Lennon. Интересные факты о песне // http://music-facts.ru/song/John_Lennon/Imagine/

Иногда в блогах спрашивается о том, что «почему такого основного для сегодняшнего мира слова как религия, нет в Библии?»⁴⁰. Действительно, в «русской Библии слово ‘религия’ не встречается»⁴¹, однако в западных переводах такое слово есть, именно его впервые использовал Иероним (Sophronius Eusebius Hieronymus, 342-420), создатель латинского перевода Библии («Вульгата» от «Vulgata versio», «общепринятая версия», «общедоступная»), взяв его как эквивалент греческого θρησκεία (threskeia), «религия», «благочестие», осуществление соответствующей «ритуальной обрядности», которое встречается 4 раза в Новом Завете и 9 раз в Ветхом (в русском Синодальном переводе: «вероисповедание» Деян.26:5; «служение» Кол.2:18; «Иудейство» Гал.1.13-14; «благочестие» Иак.1:26,27 и др.)⁴². Именно этот перевод и история Римской империи, благодаря всемирно-историческому влиянию христианства, обусловил широкое распространение данного слова в современной западной, российской и мировой культуре.

Как уже отмечалось, филологически «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), только со временем выступающее как собственно «термин» в «искусственных языках» («языках элит») теологии, философии религии, религиоведения (социологии религии, истории религии, психологии религии, антропологии религии и т.п.). Кроме данных искусственных языков, призванных максимально корректно и адекватно описать определенную сферу бытия человека в мире, выделяют еще и «языки второго порядка» («метаязыки» или «языки на-

⁴⁰ Почему такого основного для сегодняшнего мира слова как религия, нет в Библии?// <http://whitebearcharters.net/viewtopic.php?f=4&t=321>.

⁴¹ Религия/ В. Вихлянцев. Библейский словарь (историко-религиозный)// <http://interpretive.ru/dictionary/559/word/religija>

⁴² Smith W.C. The Meaning and End of Religion.L., 1991 (1962). P.28, 210; The Oxford English Dictionary. Second ed., Oxford, 1989.V.XIII. P.568–569; Jackson R. Religious Education. An Interpretive Approach, L., 1997. P.51.

блюдения за наблюдателями», которые призваны описать те изменения, которые происходят с пониманием этого термина в самих отмеченных дисциплинах).

Многие социологи, психологи, антропологи и философы, не говоря уже о теологах, пишут, что феномен религии относится к универсальным особенностям человека как такового, наряду с языком, трудовой деятельностью и рациональностью, вместе с тем, слово «религия» возникает только в совершенно определенной и сравнительно недавней культурно-исторической ситуации, поскольку, как показывают многочисленные этимологические исследования, оно отсутствует в индоевропейском словаре, в отличие от слов «бог», «священное» и «вера»⁴³. Э. Бенвенист справедливо отмечает, что «это не должно нас удивлять», поскольку «еще в историческое время многие индоевропейские языки были лишены его»⁴⁴. Действительно, в русском языке, к примеру, данное слово появляется только в XVIII веке, а в английском в XII⁴⁵.

Отсутствие слова, вместе с тем, отнюдь не означает отсутствие феномена, этим словом обозначаемого, как, к примеру, отсутствие слова «совесть» у древних греков (возникшего только латинской культуре), отнюдь не означает, что все древние греки были «бессовестными»⁴⁶. Аналогично и значение латинского слова «religio» может быть сопоставлено со значе-

⁴³ Маслоу А. Мотивация и личность. 3-е изд. СПб. : Питер, 2003. С. 203; Новые церкви, старые верующие - старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. Киммо Каарияйнена и Дмитрия Фурмана; М. - СПб.: Летний сад, 2007. С. 83-84; Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов.: Пер. с фр./Общ.ред и вступ. Ст. Ю.С. Степанова М.: Прогресс-Универс, 1995. С.343-344, 394; Степанов Ю.С. «Слова», «понятия», «вещи». К новому синтезу в науке о культуре: Пер. с фр./Общ.ред и вступ. Ст. Ю.С. Степанова /Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995. - С.25.

⁴⁴ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов.: Пер. с фр./Общ.ред и вступ. Ст. Ю.С. Степанова М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 394.

⁴⁵ Тимофеев К.А. Религиозная лексика русского языка как выражение христианского мировоззрения//<http://philology.ru/linguistics2/timofeev-01.htm>; The Oxford English Dictionary. Second ed., Oxford, 1989.V.XIII. P.568-569; Webster's Online Dictionary//<http://www.websters-online-dictionary.org/definition/religion>.

⁴⁶ Ярхо В. Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в античной трагедии) Античность и современность. М., 1972, с. 251-263.

ниями других слов других языков, которые обозначают близкие культурные реалии, однако, в этой связи возникает проблема определения самого круга этих «культурных реалий». Как отмечает И.Н.Яблоков, «известно около пяти тысяч религий (а по некоторым оценкам — еще больше)», при этом «бесконечное многообразие религиозных форм, языковые различия для выражения этих форм в разных культурах делает чрезвычайно трудной проблему поиска тех характеристик, которые позволили бы относить некоторые явления к религиозным»⁴⁷. Возникает т.н. «герменевтический круг», поскольку, чтобы понять, что такое религия, необходимо описать все многообразие религий, но чтобы описать все это многообразие, необходимо знать, что же именно надо описывать, т.е. что же есть именно религия, чтобы не перепутать «религию» и «нерелигию».

Этимологические исследования показывают, что слово «религия» возникает в совершенно конкретном языке, географическом регионе и историческом периоде, вместе с тем, сегодня именно его предельно широко используют как категорию «религиоведческого метаязыка», когдa в исследованиях нечто называют «религией» постольку, поскольку это явление так или иначе сходно с теми, которые в латинской культуре именовались словом «religio». Это старый, идущий еще от Аристотеля, метод научного познания, состоящий в поиске «естественного сходства», за которым стоит обнаружение «элементарных форм», доступных непосредственному наблюдению, сопоставлению, сравнению и обобщению. Строго говоря, «religio» («религия») была только у «латинян», но и в латинском языке этим словом обозначали, как показывает анализ доступных для исследования текстов, тоже достаточно разные, с аналитической точки зрения, стремящейся выявлять предельно простые «сходства», реалии.

В этой связи важно обратиться к непосредственно изученной истории слова «religio», которое, как справедливо отмечает Э.Бенвенист, «до сих пор в европейских языках остается единственным и устойчивым сло-

⁴⁷ Яблоков И.Н. Проблема определения религии//<http://www.religare.ru/print21.htm>

вом, для которого никогда не предлагалось ни эквивалента, ни замены»⁴⁸. Он полагает, что древнейшее значение слова «religio» - «вновь начинать прежде сделанный выбор, пересматривать решение, которое из него следует», указывает на «внутреннюю расположенность, а не на объективные свойства различных вещей или на совокупность верований и культовой практики», на основании которого уже позднее возникает дихотомия «религия/суеверие»⁴⁹.

В древнегреческой культуре было свое особое слово, «греческое θρησκεία (threskeia)», переводимое как «религия», обозначающее совокупность «культа и благочестия», которое «впервые появляется у Геродота, затем совершенно исчезает из письменной традиции, чтобы появиться лишь в эпоху Страбона», оказавшись «наиболее удобным для обозначения верований и культовой практики как единого целого», хотя вначале обозначало именно «чужеземные культы» (египетские)⁵⁰. Страбон (Στράβων; 64 д.н.э.-24 н.э.) был современником Христа, когда не только пророческие одиночки, но целые философские школы уже несколько столетий ставили под вопрос достоверность «предания отцов», бытия древних богов и традиционных форм благочестия, дифференцировав «элитарные» («просвещенные») и «народные» («темные», «невежественные») формы миропонимания (т.е. «религия/суеверие»).

Латинское слово «superstitio» («суеверие») первоначально имело значения «переживший», «свидетельствующий», «стоящий над», «пророческий», «ясновидящий», «обладающий даром присутствия», под влиянием философской критики «стало обозначать культовую практику, которую считали простой и простонародной, недостойной рассудительного ума», при этом, полагает Э.Бенвенист, «римляне боялись гаданий и считали их

⁴⁸ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов.: Пер. с фр./Общ.ред и вступ. Ст. Ю.С. Степанова М.: Прогресс-Универс, 1995. - С.396.

⁴⁹ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов.: Пер. с фр./Общ.ред и вступ. Ст. Ю.С. Степанова М.: Прогресс-Универс, 1995. - С.398.

⁵⁰ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. -М.: Прогресс-Универс, 1995 -С. 395

шарлатанством, а гадателей и ясновидцев презирали, тем более что те, как правило, были иностранцами», они, «верные официальным предвещателям, всегда порицали обращение к магии, гаданию, считали подобные занятия ребячеством», а «просвещенный и философский взгляд рационализирующих римлян отделил “religio” религиозную рьяность, истинное почитание от “superstitio” деградировавшей, извращенной религиозной формы»⁵¹.

Вся последующая история, вплоть до наши дней, как это ярко проявляется в современных «комментах» и блогах, подобных цитированным выше, развивалась в полемике вокруг различения «религия/суеверие» (истинная/ложная вера). Становление христианства, где, как отмечал С.С.Аверинцев, первые сторонники Иисуса из Назорета вообще «не собирались "основывать" новую религию, а себя считали наиболее верными из иудеев», тем не менее, характеризовалось утверждением дифференциаций «иудеи/христиане», «religio/superstitio», «черное/белое» духовенство (при этом термин «religiosi» закрепился именно за «монашествующими»), появлением множества постоянно создающихся, распадающихся и догматически дистанцирующихся «харизматических», «экстатических» и «профетических групп», столетиями длящихся расколов «истинных поборников традиции», «юрисдикций», «конфессий», «деноминаций», подчеркивавших свою «эксклюзивность»⁵².

В других культурах, к примеру, исламской, современные авторы могут использовать латинский (т.е. «инокультурный») термин «religio», отмечая, что «религия (вера) в Коране характеризуется понятием «дин» (эд-дин – الدين)», при этом уточняется, что «корнем слова является «d-y-n» (дейн) (ن ي د), которое означает «долг», «входить в долговую связь»

⁵¹ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. -М.: Прогресс-Универс, 1995 -С. 399-402.

⁵² Аверинцев С.С. От берегов Босфора до берегов Ефрата. М., 1987. С.13; Апполонов А.В. Фома Аквинский О вере и религии// Государство. Религия. Церковь. 2012, No1(30) С. 202; Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция. М.: Изд-во РАГС, 2002. с.51.

...отсутствие (в данном случае отсутствие денег на месте)», когда «при разделе наследства в первую очередь оплачиваются именно письменно зафиксированные долги умершего, а уже из оставшейся его части производится его раздел в целом», при этом «во всех этих случаях употреблено понятие «d-y-n» (дейн/ долг)»⁵³. «Википедия» сообщает, что «дин (دين — религия) многозначный исламский термин, «суд», «воздаяние», «религию», «веру» и др. В Коране этот термин употребляется свыше 100 раз в разных значениях. В суре Аль-Бакара выражение *йаумад-дин* означает «день Суда», в суре Аз-Зумар — «религию», «веру» отдельного человека и «религию как систему ритуальной практики», при этом данный «термин дин прилагается как к исламу, так и к язычеству, иудаизму или христианству»⁵⁴.

Религиоведческие исследования могут показать, как отмечает Ж.Ваарденбург, становление исторических особенностей и общностей христианства, ислама и иудаизма, выступая в качестве «своего рода ‘миноискателей’ на политическом ‘минном поле’ взаимоотношений между этими тремя религиями»⁵⁵. Действительно, с одной стороны, СМИ еженедельно сообщают нам о конфликтах христиан, мусульман и иудеев, к примеру, на Ближнем Востоке, часто вооруженных, тогда как с другой, иногда можно прочесть, что «мусульмане и иудеи исповедуют ...одну и ту же веру, можно даже сказать - одну религию», поскольку «религия как евреев, так и арабов обозначается одинаковым понятием "дин", смысл которого расширенно можно перевести приблизительно так – *"поклонение Единому Богу в следовании законам, Им данным"*. При этом разными является то, что можно обозначить как "религиозную традицию"», в свете чего «ислам, иудаизм и христианство в их современном виде - это, скорее, то, что можно обозначить понятием "шариат" то есть путь ко Всевышнему, опре-

⁵³ Орум Ф. Определение религии (дин) // <http://www.koranika.ru/?p=2677>

⁵⁴ Дин// http://ru.wikipedia.org/wiki/Дин_%28религия%29

⁵⁵ Ваарденбург Ж. Христиане, мусульмане, иудеи и их религии//Страницы-9\1,2004.С.44-73.

деленный историческими и этнокультурными особенностями того или иного народа», причем «в этом смысле мусульмане вполне могут быть названы "иудеями закона Магометова", равно как и иудеи - "мусульманами шариата Муссы". Кстати, примерно так обстояли дела в раннеисламскую эпоху»⁵⁶.

Вместе с тем интерес представляет и анализ слов, выражающих понятие Бога в разных языках, когда, «в нашем беспокойном мире, вследствие постоянных конфликтов между арабами и евреями, часто забывают о том, что арабский и еврейский языки являются родственными, входящими в одну языковую группу – семитскую», при этом отмечается, что «лингвисты согласны с тем, что слово *Аллах* является родственным еврейскому слову *Элоах* (используемому, например, в Книге Таурат, Втор. 32:15)»⁵⁷. Помимо этого отмечается, что «арамейский (язык на котором говорили древние вавилоняне, а также один из языков, на которых говорил Иса, /*m.e. Иисус Христос, как его именую в исламе, пояснение наше*/) и его диалект - сирийский, который появился позже, тоже входят в группу семитских языков», т.е. «арамейское слово *Элах* (которое встречается, например, в Книге Пророков, Дан. 2:18) и его сирийский вариант *Алаха*, также являются родственными слову *Аллах*», что «слово *Алаха*, от которого произошло арабское слово *Аллах*, в сирийском диалекте является определённой формой арамейского слова *Элах*, обозначающего Бога, и встречающегося 95 раз в тех частях Книги Пророков, которые были написаны на арамейском языке», и, наконец, «*Элах* - это также слово, которое Иса произнёс перед смертью на кресте (см. Инжил, Марка 15:34)»⁵⁸.

⁵⁶ Исмаил-Валерий Емельянов, Мусульмане – иудеи: перспективы диалога. Декларирование духовной общности будет способствовать пониманию того, что противоречия между евреями и мусульманами не носят религиозного характера//<http://www.portal-credo.ru/site/?act=comment&id=1372>

⁵⁷ Русский перевод Священного Писания для Востока// <http://slovocars.org/about.php>

⁵⁸ Священное Писание: Смысловой перевод Таурата, Пророков, Забура и Инжила// <http://www.bibleist.ru/biblio.php?f=002.html&q=001/069>

В данном контексте для философско-религиоведческого анализа интересна проблема различения терминов обыденного языка и «конфессиональных» («религионимов»), т.е. слов обыденного языка, ставших специальными терминами самоописания определенной конфессии, религиозного объединения, когда, к примеру, как уже отмечалось, одно и то же арабское слово «Аллах» может пониматься как обозначение «Бога» и (1) в религиозных традициях, дистанцирующихся друг от друга и разработавших в трудах выдающихся богословов различные доктрины, обосновывающие их особенность и уникальность (т.е. «Аллах» как наименование Бога в исламе, арабском христианстве и арабском иудаизме), и (2) на уровне «народной религии», где, как в мифологии, юрисдикционно-дистанцирующиеся на уровне элиты представления могут смешиваться до неразличимости (т.е. собирательное наименование «Бога» как такового, о котором ислам, иудаизм и христианство учат весьма различно, но «Который» существует независимо от человеческих представлений и доктринальных систем о нем). Этимология показывает, что само слово «Бог» русского языка, неразрывно связанное с православным и, шире, общим тысячелетним христианским культурным контекстом других европейских (христианских) языков, восходит, как уже указывалось выше к дохристианскому и неевропейскому древнеиндийскому «bhagas», т.е. «одаряющий», «господин», «наделяющий», «достояние», «счастье»⁵⁹.

Тогда, как с другой, дифференциация «элита/простолюдины» в каждой из этих традиций, по мере становления «сект, школ и направлений», приобретала собственные исторические формы, враждебные ко всему «чужому». При этом «народное» сознание способно и сегодня выражаться, к примеру, в «чудовищно смешных фразах» советских эмигрантов в Израиле: «"Смотрите, смотрите, евреи с церкви возвращаются!" - Это моя жена увидела группу мужчин в черных шляпах, длинных черных пиджаках (почти пальто), с завитыми длинными пейсами, спускающимися из под шляп и веревочками, свисающими с пояса ... Ну, а поскольку в "совке" вся религия лѣ

⁵⁹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 2009. Т.1. С.181-182.

[dat] обычно связывалась со словом "церковь", а слово "синагога" בית הכנסת ["beit 'kneset] вообще не было на слуху, то и родилась эта чудовищно смешная фраза»⁶⁰.

Христианство, ислам и иудаизм относятся к т.н. авраамическим религиям, родственным в культурном, философско-теологическом и филологическом аспектах. Из корни, в свою очередь, восходят к более древней культуре, связанной с «индуизмом» и индоевропейской языковой общностью, где слово «religio» сопоставляется со словом «*dharma*» (*dhamma*), которое «могло значить "добродетель", "закон", "учение" (в частности, буддийское), "религия", "элемент", "качество", "вещь", "явление" и т. д.»⁶¹. Исследователи обращают внимание на то, что «очень трудно описать место "религии" в индуизме», поскольку «в самом общем понимании, как предполагающуюся индивидуумом его связь с бесконечным и превосходящим временные и сущностные рамки земной жизни, религию надо признать в индийском обществе почти вездесущей и всепроникающей»⁶². При этом «различия между исламом и христианством или между иудаизмом и зороастризмом менее выражены, чем между какими-либо крайними течениями индуизма», последний «не сводим ни к понятию "религия", ни к понятию "философия", в нем невозможно выделить ни общего кредо, ни набора догм», здесь «нет универсально принятого канона, вероучения, Церкви или ритуала, ибо это — не одна, а группа родственных идеологических и религиозно-философских систем, связанных до некоторой степени общностью территории, исторических судеб, литературного и культурного наследия»⁶³. Ряд авторов отмечает, что не только индуизм, но все т.н. «национальные религии» – это не «религии» в европейском смысле, ибо они

⁶⁰ Боуден Е.С. Вкуснятинка "Осэм"//http://world.lib.ru/b/bouden_e_s/vkusniatinkaosem.shtml

⁶¹ «Дхаммапада»: Перевод с пали, введение и комментарии В.Н.Топорова. Памятники литературы народов Востока. Bibliotheca Buddhica XXXI. Издательство восточной литературы. – М., 1960// <http://dhamma.ru/canon/kn/dhp/dhammapada.htm>; Дхарма// <http://ru.wikipedia.org/wiki/Дхарма>

⁶² Парибок А. Индуизм//<http://enc-dic.com/induism/Religija-715.html>

⁶³ Михайлов М. И. Индуизм// <http://www.relig.info/induizm>

не есть некая «церковь», как христианство, а сам «образ жизни» народа⁶⁴. С.А.Кучинский отмечал «условность» применения понятия религии к доклассовому обществу⁶⁵. М.А.Коростовцев характеризовал египетскую религию как «очень сложный феномен, соединение часто противоречивых, а порой и взаимоисключающих верований, возникших в разные времена и в разных частях страны», качественно отличный от феномена европейского христианства как государственной Церкви с унифицированным вероучением⁶⁶.

Вместе с тем, Индию, при всей непохожести на «авраамические» и «евроцентричные» формы, можно представить как «планету, которая относится к нашей солнечной системе», т.е. индоевропейской языковой семье, а вот Китай, как полагают филологи, «представляет для нас иную вселенную»⁶⁷. В Китае, сходную со словом «религия» роль играет слово «*zongjiao*», которое «впервые появилось в буддийских текстах приблизительно в 10 веке», где оно «обозначало буддизм», тогда как «позднее это слово стали употреблять по отношению к своему учению даосы», а «в эпоху династии Цин слово *zongjiao* употреблялось также и по отношению к христианству», при этом «понятие *zongjiao* состоит из двух иероглифов. Первый – *zong* в своем исходном значении, согласно словарю «Шовэнь», означает уважение к семейным храмам и монастырям. Второй – *jiao* имеет значение «учение». Общий первоначальный смысл слова *zongjiao* близок к европейскому понятию ‘религия’»⁶⁸. В XIX в. это слово «приобретает общее значение «религия», при этом «понятие *zongjiao* в своих исходных смыслах отсылает к представлениям о предках, духах, основоположниках,

⁶⁴ Матвеев В. Преданные Кришны – кто они? //Наука и религия. № 10, 1990. С.26.

⁶⁵ Кучинский С.А. Человек моральный. М., 1987. С.41.

⁶⁶ Коростовцев М.А. Религия Древнего Египта. М., 1976. С.8.

⁶⁷ Лысенко В.О переводе санскритских философских текстов//<http://kogni.narod.ru/lyssenko.htm>

⁶⁸ Чжан Сяоли Проблемы интерпретации религии в Китае// http://iph.ras.ru/site/sci_spir/otikd.html

к почтительному отношению к ним»⁶⁹. В современном китайском языке «слово *zongjiao* обозначает отношения человека с Богом»⁷⁰. Иначе говоря, слово из буддистского культурного контекста (где просто нет «Бога»), перешло в современный «евроцентрированный», получив общее значение «отношения человека с Богом».

В Японии (материал любезно предоставлен доктором Sanami Takahashi, Hokkaido University, Japan) европейское понятие «религия» описывается через иероглиф 宗教 (Shūkyō), понимаясь как «обобщение способов успокоить людей, ценить, верить, соблюдать и следовать учение богов и Будды»⁷¹, «психологические действия по достижению спокойствия путем веры в бога (богов) и Будду», «учение бога (богов) и Будды», «система убеждений, поведений и институтов, придающих позитивное значение и ценность явлению или существованию, которые не может быть эмпирически и рационально понято и проконтролировано»⁷². В других словарях религия трактуется как «вера, мероприятия и смежная система, посвященные богу или трансцендентному абсолютному существованию, или священному существованию, отделяющему от светских и наложенному табу»⁷³, или «человеческие действия, связывающие с такими трансцендентными существованиями, как бог (боги), Hotoke [будда или покойники] и другими священными существованиями. Синонимы — кредо [Shūmon], секта [Shūshi], вероисповедание [Shinkyō], вера [Shinkō, Shinjin], обожание [Keishin], культ [Sūhai], поклонение [Sonshin], страсть [Katsugō], подчине-

⁶⁹ Забияко А.П. «Религия: опыт понимания и типология»//<http://www.eligions.net/page.php?id=7&comments=1>

⁷⁰ Чжан Сяоли. Проблемы интерпретации религии в Китае// http://iph.ras.ru/site/sci_spir/otikd.html

⁷¹ 大槻文彦著「宗教」『新編 大言海』富山房、1982年、979頁；ОЦУКИ Хумихико. Сюкё// Дай-Гэнкай: Новейшее издание. 1982. С. 979.

⁷² 松村明編「宗教」『大辞林 第三版』三省堂、2006年、1175頁；MAZUMURA Акира ред. Сюкё// Дайдзирин 3-е изд. Сансэй-до. 2006. С. 1175.

⁷³ 新村出編「宗教」『広辞苑第6版あーそ』岩波書店、2008年、1317頁；СИНМУРАИДзуруред. Сюкё// Кодзиэн 6-е изд. А-С. Иванами-Сёотэн. 2008. С. 1317.

ние [Kie], приятие веры [Nyūshin], фанатизм [Kyōshin]»⁷⁴, как «нечто трансцендентное, высшее человеческое существование, священное, отделявшееся от мирского и светского, на которое накладывалось табу, обозначающее «целые ритуалы, религиозные организации, учреждения, догмы, каноны, мифы, поддерживающие культ и веру в высшего, беспредельного и трансцендентного абсолюта»⁷⁵.

Само слово «Shūkyō» впервые появилось как перевод с английского «Religion» в торговом договоре Ансэй между Японией и США в 1858 г., однако тогда слово «Religion» переводилось несколькими словами: "Shūkyō", "Shūshi" или "Shūhō". Термин "Shūkyō" внедрился как нормативный перевод "Religion" после 1873 г.⁷⁶, крайне редко встречаясь в японских текстах до этого. Isomae указал, что данное слово было взято из буддийских источников, где этот термин обозначал «абсолютная истина, не выразимая словами, учение, предназначенное для распространения в народе».

В переводе Библии, который и сегодня используется в Японской православной церкви, сделанный в 1895-1902 годах Николаем Японским (Н.Д. Касаткин, 1836-1912), с помощью специалиста по китайским иероглифам Павла Накай Цугумаро, слова, которые в латинском переводе Иеронима обозначались как «religio», переводились, подобно тому, как это было сделано в русском «Синодальном переводе» (где нет слова «религия»), синонимичными терминами:

«вероисповедание» Деян.26:5; 共訳「宗教」 正教「宗教」

«служение» Кол.2:18; 「礼拝」 「奉事（ほうじ）」

⁷⁴ 「宗教」 『大辞泉 第二版上巻』 小学館、2012年、1705頁; Сюкё// Дайздисэн 2-ое изд. Сёгакукан. 2012. С. 1705

⁷⁵ 「宗教」 『新潮国語辞典 第二版』 新潮社、1995年、998頁; Сюкё// Синтё Кокуго-здитэн. Т. 1. 2-ое изд. Синтё-ся. 1995. С. 998.

⁷⁶ 磯前順一 『近代日本の宗教言説とその系譜:宗教・国家・神道』 岩波書店、2003年、33-37頁; ИсомаэДжунити. Киндай Нихон но Сюкё Генсэцу то соно Кэйфу: Сюкё, Кокка, Синто, Иванами-Сётэн. 2003. С. 33-37.

«Иудейство» Гал. 1.13-14; 「ユダヤ教」 「イウデヤ教」

«благочестие» Иак.1:26,27 「信心」 「敬虔」

В самом распространенном современном переводе Библии на японский язык, который был опубликован в 1987 и подготовлен совместно протестантскими и католическими переводчиками, используются следующие термины:

«вероисповедание» Деян.26:5; 1. 「宗教 Shūkyō」 религия 2. 「宗教 Shūkyō」 религия;

«служение» Кол.2:18; 1. 「奉事 Houji」 Служение 2. 「礼拝 Reihai」 служение, культ;

«Иудейство» Гал. 1.13-14; 1. 「イウデヤ教 Iudeya-kyō」 Иудейство 2. 「ユダヤ教 Yudaya-Kyō」 Иудейство;

«благочестие» Иак.1:26,27; 1. 「敬虔 Keiken」 благочестие 2. 「信心 Shinjin」 верование.

В русскоязычном интернете видно, что Япония, с точки зрения ряда россиян, показывает пример очень «странного» и «непривычного» отношения к религии, поскольку для наших сограждан, как уже было показано выше, очевидно стремление найти один «четкий смысл» и одно «строгое значение» слова «религия», определив раз и навсегда, что же есть «истинная религия». Это распространенное убеждение сталкивается с тем «странным» фактом, что японцы «женятся по христианскому обряду, а хоронят по буддийскому»⁷⁷, и, что еще более «непривычно», согласно опросам общественного мнения, в ответ на вопрос о том, «какова их вера», японцы отвечают, что они атеисты, синтоисты, буддисты и христиане одновременно или поочередно, поскольку в первый день Нового года они направляются к синтоистскому храму, свадьбу обычно проводят в христианской церкви, а во время похорон выступают как люди, «смирненно и бла-

⁷⁷ Японские религии основные течения// <http://otanuki.ru/religiya/63-religioznietechniya.html>

гоговейно склонившие головы перед буддийским монахом», при этом «около 70% японцев вообще не считают себя верующими людьми», однако, «85% населения Японии относят себя к синтоистам и 80% — к буддистам»⁷⁸.

Нам понятнее, а некоторым это представляется единственно достойным положением дел, когда «из опыта Боснии, Кавказа, Судана прекрасно известно, что, дав неподходящий ответ на этот вопрос, можно немедленно получить пулю в лоб», поскольку сегодня часто «религия разделяет людей еще более резко, чем этническая принадлежность», когда каждый может быть «полуфранцузом» и «полуарабом», оставаясь при этом одновременно гражданином и Франции, и Алжира», однако, совершенно недопустимым считается «быть полукатоликом и полумусульманином»⁷⁹. В такой культурной традиции некоторые «представления и верования могут неожиданно превращаться в самые настоящие пули...»⁸⁰. Аналогичные проблемы видны, когда, к примеру, известный религиовед и философ Л.Н.Митрохин, назвав себя «православным атеистом»⁸¹, вызвал весьма резкую критику «Атеистического сайта», написавшего что «академик Лев Митрохин сказал глупость»⁸². Не более понятным для многих оказалось и утверждение другого известного ученого и телеведущего С.П.Капицы, назвавшего себя «русским православным атеистом»⁸³. Сложность глубинного понимания самого себя в соотношении с «конфессиональными традиция-

⁷⁸ Японские верования. Блуждания богов в пространстве японской культуры// <http://bleachdetsad.forum2x2.ru/t45-topic>; Арутюнов С.А., Жуковская Н.Л. «Святые реликвии» - миф и действительность// <http://bibliotekar.ru/relik/5-1.htm>; Дмитрий Соколов-Митрич. Идеальные православные// <http://www.rusrep.ru/article/2012/03/27/pravoslavie/>

⁷⁹ Колотов В. Институты «Новых религий» как инструмент управления конфликтом // <http://quehuong.narod.ru/kolotop1.htm>

⁸⁰ Кацис Л. Фашизм «забывших» свой фашизм// <http://www.lechaim.ru/ARHIV/196/katsis.htm>

⁸¹ О религии, атеизме и православии. Академик Лев Митрохин отвечает на вопросы портала "Религия и СМИ" // http://www.religare.ru/2_1062.html

⁸² О религии, атеизме и православии. Академик Лев Митрохин отвечает на вопросы портала "Религия и СМИ" // http://www.religare.ru/2_1062.html

⁸³ Сергей Капица: "Я - русский православный атеист"// <http://rodon.org/society-090721105032>

ми» представлена в полемике вокруг творчества Бориса Гребенщиков и целого ряда других рок-музыкантов, нередко приобретающей скандальный характер именно в контексте «неопределенности» их мировоззрения⁸⁴.

Такая «вненормальная» идентификация, однако, свойственна не только японцам, рокерам или известным ученым, но и классику европейской культуры И.-В.Гете, который даже создал «себе религию для личного употребления»⁸⁵, религию «новорожденности», веры в «способность на невозможное», на пересмотр и переоценку («руинизацию») всех традиционных форм ради постижения таинственной истины⁸⁶. Его смешил сам поверхностный рационализм, который в духе таксономии Карла Линнея, распределял мыслителей по категориям – «христианин», «лютеранин», «пиетист», «атеист», «пантеист» и т.п., причем считалось, что, подобно тому, как «одно и то же растение... не могло одновременно фигурировать» под разными рубриками, то точно так же «оказывалось нежелательным нарушение соответствующей рубрикации и философами, которым в отместку была уготована особая и, с позволения сказать, штрафная рубрика «эkleктики»⁸⁷.

Очевидно, что сами выделенные значения слова «религия» отражают историю его формирования в Европе и современном «евроцентричном» мире, соотносимую с культами римским божествам, христианской «кафолической еkkлeсии», «монашеством», «враждующими юрисдикциями

⁸⁴ Борис Гребенщиков и Андрей Макаревич: Долгий разговор в поезде// <http://www.nneformat.ru/texts/?id=4521>; Борис Гребенщиков оказался в центре религиозного скандала// <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=7&id=39532>; Представитель Русской церкви считает не самым удачным миссионерским ходом "суд" над Гребенщиковым// <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=39665>; «Ляпис Трубецкой» спел о Будде, Христе и пророке Мухаммаде // http://www.newsmusic.ru/news_2_21966.htm; Горячева Ю. Игры самовыражения. Стас Намин: «Говорят, в прошлой жизни я был индусом» 2010-02-26 // http://antrakt.ng.ru/people/2010-02-26/9_namin.html; Артюх А. Религиозная групповуха на фоне весёлой песенки // http://ruskline.ru/analitika/2010/8/23/religioznaya_grupnovuha_na_fone_vesyoloy_pesenki/ и др.

⁸⁵ Гете И.-В. Из моей жизни: Поэзия и правда // И.-В.Гете Собрание сочинений в 10 т. Т.3. - М.,1976. - С.. 538.

⁸⁶ Свасьян К.А. Иоганн Вольфганг Гете. - М.: Мысль, 1989. - С. 66, 56.

⁸⁷ Свасьян К.А. Иоганн Вольфганг Гете. - М.: Мысль, 1989. - С. 71.

(патриархатами, вероисповеданиями, конфессиями, церквями)», равноправными субъектами современного права, личным миром глубинных переживаний «отношения с таинственным», смысловой общностью «единства самого ценного, истинного и прекрасного», теоретическим конструктом («обобщения» или «псевдообобщения»), эмпирическими культурными феноменами и т.п. и т.д., которые подробно будут рассмотрены далее.

Таким образом, можно выделить две формы «экзистентного» бытия лексемы «религия»: произвольная-откровенная-поэтическая-мгновенная-вдохновенная-интеракционная (блоги)/письменно-нормативная-элитарная-грамотная-просвещенная-«книжная», с одной стороны, и три формы, отражающие историко-культурные периоды развития латинского слова «религия», его всемирного распространения в других языках и синонимов:

1) бесписьменный период, «повседневное-естественное» существование смыслов и слов, своеобразных не только в каждой деревне, городе, государстве, но и на каждой улице, семье, диалоге – своеобразно, уникально-локально, мгновенно-темпорально (только в это время и в этом месте, в этом ситуативном контексте) т.е. коммуникативно-интеракционно (подобно тому, как это и есть в современных блогах, с обзора которых начинается этот текст или в телепрограммах разных каналов, где одновременно произносятся совершенно разные утверждения о религии, когда, к примеру, 12.09.2013 года по кабельному телевидению «Навигатор-Владимир» параллельно шли передачи: «Никита Струве. Под одним небом», Культура, 13.20-14.00; «Святые. Изгоняющий бесов», ТВ3-МирТВ, 13.00-14.00; «Редкие люди. Нганасаны. Последние из шаманского рода Нгамтусо», Планета, 13.30-14.00; «Испытайте свой мозг. Вы не поверите своим глазам», National Geographic, 13.00-14.00; "Доброе слово - день" и "День в Шишкином лесу". Союз, 13.30-14.00 и т.п.), где под «религией» понимались совершенно разные феномены.

2) «письменно-теологический» (терминологическое), когда слово обыденного языка приобретает нормативные и унифицированные значе-

ния, стремящиеся к универсальной однозначности и моносемантической в юридических, теологических, философских и политических письменных текстах (где проводится деление противопоставляемых форм: религия/суеверие, религия/псевдорелигия, истина/ложь, правоверие/ересь, прекрасное/уродливое, высокое/низкое и т.п.);

3) «письменно-академический» («дифференцированное») сосуществование «терминологических семейств», специализированных в праве, теологии, социологии, психологии, филологии и т.п..

Отечественная история, как показывает обращение к известным словарям русского языка, очень наглядно отразилась в изменении значений данной лексемы. Этимологические словари показывают, что слово «религия» (религия, релѳя) впервые встречается в текстах 1705–1706 годов, являясь заимствованием из польского, где *religia* является производным из общеевропейского лат. *religio* («богослужебные обряды», «благоочестие, добросовестность», ... буквально — «связанность чем-л.» клятвой, верой и т. д.).⁸⁸ Наряду с научно обоснованной этимологией сегодня получила распространение и «псевдоэтимология», когда, к примеру, утверждается, что «РЕЛИГИЯ («*Pe + Lu + Ga ...*») – это «неизменность (сохранность) продолжения пути», или «течение энергии продолжения движения»... В Древнем мире это слово имело лишь бытовое значение в смысле, как «память предков», но не было культом и социальным институтом, каким стало в рамках современной технической цивилизации»⁸⁹.

Войдя в русский язык из Европы, слово «религия» уже почти два века воспринимается как «чужое» и включается в отечественные «Словари иностранных слов», где в изданиях до 1917 года отмечалось, что религия есть «лат. *religio*, франц. *religion*, нем. *Religion*. Вероисповедание» (1865),

⁸⁸ Этимология и история слов русского языка//<http://etymolog.ruslang.ru/>; Этимологический словарь русского языка. — М.: ПрогрессМ. Р. Фасмер1964—1973//<http://enc-dic.com/fasmer/Religija-11227.html>; Школьный этимологический словарь русского языка//<http://enc-dic.com/rusethy/Religija-3654.html>

⁸⁹ Происхождение слов "религия" и "вера"//<http://zovu.ru/index.php?dn=news&id=729&to=art>

«вера в божество и вся совокупность представлений, обрядов и нравственных учений, в которых выражается отношение человека к Богу», «вера в божество и самая форма, в которую она облекается у разных народов. Проходит через 3 стадии: фетишизм, политеизм и монотеизм», существует «шаманская религия», т.е. «одна из языческих религий, распространенная среди диких племен азиатских монголов; миром управляют, по представлению шаманцев, два божества, доброе и злое; им приносятся жертвы, им молятся и их прославляют» (1907), «отношение, которым человек признал себя связанным с невидимым миром. Вероисповедание, вера, вообще признание и почитание Бога. - Религия естественная. Религия, основывающаяся на побуждениях сердца и ума. Законы морали и независимые от какого-либо особого культа» (1910)⁹⁰.

В советское время религия стала толковаться как «поклонение сверхъестественной силе (божеству), основанное на вере в мнимое руководство этой силы жизнью природы, человека, общества, организуемое и поддерживаемое эксплуататорскими классами в целях упрочнения своей власти над эксплуатируемыми массами; религия отравляет и извращает сознание масс верой в мнимую «богоустановленность» эксплуататорского строя и тем самым пытается отвлечь массы от классовой борьбы, как «греховного», «богопротивного» дела; вот почему Маркс называл религию «опиумом для народа» (1933)⁹¹. «Словарь иностранных слов» (1954) стал пояснять в почти энциклопедической по своему объему статье, что «рели-

⁹⁰ Религия// "Объяснение 25000 иностранных слов, вошедших в употребление в русский язык, с означением их корней". Сост. А.Д. Михельсон. 1865; "Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка". Составлен по Энциклопедическому Словарю Ф. Павленкова, с соответствующими сокращениями в объяснении слов и добавлениями в их числе. 2-е изд. Ф. Павленкова. 1907; "Полный словарь иностранных слов, вошедших в употребление в русском языке". Составил М. Попов. 3-е издание. 1907; "Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка". Материалы для лексической разработки заимствованных слов в русской литературной речи. Составлен под ред. А. Н. Чудинова. Издание третье, тщательно исправленное и значительно дополненное (более 5000 новых слов) преимущественно социально-политическими терминами, вошедшими в жизнь в последние годы. СПб., Издание В. И. Губинского, 1910//<http://enc-dic.com/fwords/Religija-31835.html>

⁹¹ Религия/Словарь иностранных слов, 1933//<http://www.megaslov.ru/html/r/religi8.html>

гия – вера в существование сверхъестественных сил – бога или богов, духов, ангелов и т.д. Религиозная форма идеологии возникла в глубокой древности, вследствие бессилия первобытного человека перед непонятными ему силами природы и изменялась в зависимости от смены общественно-экономических формаций.... в классовом обществе религия является орудием угнетения трудящихся и господства эксплуататорских классов», ...религия противоположна и враждебна науке, стремится сохранить всевозможные суеверия и предрассудки...Коммунистическое воспитание трудящихся, активное участие в социалистическом строительстве и распространение научных знаний преодолевают и неизбежно преодолеют религиозные пережитки а быту и в сознании»⁹². Изданный в «перестройку» «Словарь иностранных слов» (1990) уже значительно более кратко сообщал, что «Религия — одна из форм отражения действительности в фантастических образах, представлениях, понятиях; главным, определяющим признаком религии является вера в реальность сверхъестественного; в настоящее время р. представляет собой сложное социальное образование, включающее религиозное сознание, религиозный культ, религиозные организации»⁹³.

Постсоветские словари данного типа понимают слово «религия» уже в соответствии с теми значениями, которыми это слово наделяется в «Словарях русского языка»: «1) одна из форм общественного сознания -- совокупность духовных представлений, основанных на вере в существование Бога или богов, в сверхъестественные силы, а также соответствующее поведение и специфические действия (*культ*) 2) одно из направлений такого общественного сознания, та или иная вера, вероисповедание, напр. христианская ~, мусульманская» ~»; «1) мировоззрение и мироощущение, осно-

⁹² Религия/ Словарь иностранных слов / Под ред. И.В.Лехина и профессора Ф.Н. Петрова. Издание 4-ое.М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1954. – С. 601.

⁹³ Религия/ Словарь иностранных слов. 19-е издание, стереотипное. М.: «Русский язык», 1990. – С. 437.

ванные на вере в существование высших сил -- Бога или богов и определяющие соответствующую систему действий (культ) по отношению к этим силам, являющимся предметом поклонения; 2) одно из направлений такого мировоззрения, та или иная вера, вероисповедание, напр., христианская р., мусульманская р.; 3) * то, чему поклоняются, чему всецело преданы»⁹⁴. Сегодня в интернет-версиях «Словаря...» можно найти как несколько расширенное определение версии 1990 года («Религия — одна из форм отражения действительности в фантастических образах, представлениях, понятиях; главным, определяющим признаком религии является вера в реальность сверхъестественного; в настоящее время р. представляет собой сложное социальное образование, включающее религиозное сознание, религиозный культ, религиозные организации; р. — исторически преходящая форма общественного сознания»), так и «общесловарную» версии («1) мировоззрение и мироощущение, основанные на вере в существование высших сил - Бога или богов и определяющие соответствующую систему действий (культ) по отношению к этим силам, являющимся предметом поклонения; 2) одно из направлений такого мировоззрения, та или иная вера, вероисповедание, напр., христианская р., мусульманская р.; 3) * то, чему поклоняются, чему всецело преданы») ⁹⁵.

«Национальный корпус русского языка», созданный в 2003 году, общим объемом более 500 млн. слов позволяет проследить особенности более 200 000 000 употреблений этой лексемы, причем пик ее употребления за период с 1800 по 2010 годы относится к 1910-1920 годам⁹⁶. Анализ ряда

⁹⁴ Религия// Музрукова Т. Г., Нечаева И. В. Популярный словарь иностранных слов: около 5000 слов / Под редакцией И.В. Нечаевой. – М.: Азбуковник.2000; Захаренко Е. Н., Комарова Л. Н., Нечаева И. В. Новый словарь иностранных слов: 25 000 слов и словосочетаний. – М.: «Азбуковник», 2003// <http://slovvari.ru/default.aspx?p=232>

⁹⁵ Религия/ Словарь иностранных слов <http://slov.h1.ru/slov%20-%200431.htm>; Религия/ Новый словарь иностранных слов /Словарь иностранных слов, 2006// <http://www.newsis.ru/html/r/religi8.html>

⁹⁶ «Национальный корпус русского языка» // <http://ruscorpora.ru/>, Статистика // http://search.ruscorpora.ru/plot.xml?smoothing=3&stat=gr_created_&env=sas1&mycorp=&mysent=&mysize=&mysentsize=&dpp=&spp=&spd=&text=lexform&mode=main&sort=gr_t agging&lang=ru&nodia=1&req=%F0%E5%EB%E8%E3%E8%FF

словарей русского языка и церковных изданий достаточно наглядно показывает эволюцию лексемы «религия» в XVIII - XXI веках:

Церковный словарь (1755)

Не содержит слова «религия»⁹⁷

«Словарь Академии Российской. Том 5. Р-С» (1794)

Не содержит слова «религия»⁹⁸

Словарь церковнославянского и русского языка (1847)

Религия – "Богочитание; вера в Бога"⁹⁹,

Толковый словарь живого великорусского языка В. Даля (1882)

Рели'гія вира, духовная вира, исповиданье, богочитаніе, или основныя духовныя убижденья. **Религіо'зный обрядъ**, обрядъвиры. *Религіозный человекъ*, вирующій, твердый въвири. **Религіо'зность** ж. свойство, состоянье по прилгт. (вера, духовная вера, исповедание, богочитание или основные духовные убеждения. Религиозный обряд, обряд веры. Религиозный человек, верующий, твердый в вере)¹⁰⁰.

⁹⁷ Церковный словарь или истолкование речений славенских, древних, також иноязычных без перевода положенных в Священном Писании и других церковных книгах сочиненный Московскаго Архангельскаго собора протоиереем, и московской духовной консистории членом Петром Алексиевым, разсматриванный вольным российским собранием при Императорском Московском университете и зданный по одобрению святейшаго правительствующаго синода конторы. Печатано при Императорском Московском университете, 1775 года. С.30.

⁹⁸ «Словарь Академии Российской. Том 5. Р-С» (1794)// <http://imwerden.de/cat/modules.php?name=books&pa=showbook&pid=2258>

⁹⁹ Сергеева Е. В. Лексическая экспликация концепта "Религия" в русском языке/ Политическая лингвистика. - Выпуск (2) 22. - Екатеринбург, 2007. - С. 151-165)//<http://www.philology.ru/linguistics2/sergeeva-07.htm>

¹⁰⁰ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка/ 3-е, «исправленное и значительно дополненное издание, под редакцию проф. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ», издание «поставщиков Двора Его Императорского Величества» (так указано только в т. 1) товарищества М. О. Вольф, Спб.—М., 1903, 1905, 1907, 1909;/ 2-е, «исправленное и значительно умноженное по рукописи автора» «издание книгопродавца-типографа М. О. Вольфа», Спб.—М., 1880, 1881, 1882, 188 //<http://slovari.ru/search.aspx?s=0&p=3068>; Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.IVМ.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1955. - С.90-91.

Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона (1899)

Религия есть «организованное поклонение высшим силам» (включающее в себя три общих элемента – веру, представления и культ)¹⁰¹.

Полный православный богословский энциклопедический словарь (1900)

По наиболее древнему и принятому объяснению религия есть взаимоотношение между Богом и человеком¹⁰².

Полный церковнославянский словарь Г. Дьяченко (1900)

Собственно нравственная связь человека с Богом, богопочтение¹⁰³.

Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона (1907-1909):

Религия, *лат.*, особое отношение человека к высшему Существо или высшим силам, кот. он поклоняется; причем это поклонение, будь оно чувственным или духовным, предполагает несомненную для верующего сознания реальность того высшего Существа или тех высших сил, кот. оно чтит, а также предполагает и веру, то есть религиозное настроение, и возможность воздействовать на Божество путем молитв, жертвоприношений и др. форм культа¹⁰⁴.

Полный православный богословский энциклопедический словарь (1913)

...Религия есть взаимоотношение между Богом и человеком¹⁰⁵.

¹⁰¹ Трубецкой С.Н. Религия/Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXVI-а. – СПб., 1899. – С. 539.

¹⁰² Тришин А.Ф. Мировые религии и религиозные памятники. М., Брянск, 1997, с.11

¹⁰³ Дьяченко Г. Полный церковнославянский словарь", М.1900. С.547// http://slavdict.narod.ru/_0547.htm

¹⁰⁴ Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона (1907-1909)//<http://slovari.yandex.ru/~книги/Брокгауз%20и%20Ефрон/Религия/>

¹⁰⁵ Сергеева Е. В. Лексическая экспликация концепта "Религия" в русском языке/ Политическая лингвистика. - Выпуск (2) 22. - Екатеринбург, 2007. - С. 151-165)//<http://www.philology.ru/linguistics2/sergeeva-07.htm>

Словарь Ушакова Д.Н. (1940):

Религия - взгляды и представления, основанные на мистике, на вере в чудодейственные силы и существа. Религии древнего Востока. Мусульманская религия. Религия есть опиум народа, - это изречение Маркса есть краеугольный камень всего миросозерцания марксизма в вопросе о религии. Ленин. Религия есть один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждою и одиночеством. Ленин¹⁰⁶.

Словарь русского языка С.И. Ожегова (1949)

Религия - одна из форм общественного сознания - совокупность духовных представлений, основывающихся на вере в сверхъестественные силы и существа (богов, духов), которые являются предметом поклонения... - одно из направлений такого общественного сознания
Пример: Мировые религии (буддизм, ислам, христианство)¹⁰⁷.

Малый академический словарь (1957-1960/1984).

Религия - **1.** Мировоззрение, несовместимое с научным миропониманием, основанное на вере в существование бога, сверхъестественных сил, управляющих миром.

Религия есть один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждою и одиночеством. Ленин, Социализм и религия.

|| с определением.

Та или иная вера; вероисповедание.

Христианская религия. Мусульманская религия.

2. перен.

То, чему поклоняются, во что слепо верят.

¹⁰⁶ Ушаков Д. Н. Толковый словарь современного русского языка//<http://enc-dic.com/ushakov/Religija-66047.html>

¹⁰⁷ Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1989. С.674.

Религия труда, стремление отдать всю жизнь на благо Родины служат теми звеньями, которые объединяют все поколения семьи Стасовых. Стасова, Воспоминания.

Мальшиев был более чем влюблен в математику — это была его религия. Ковалевский, Тетради из полевой сумки¹⁰⁸.

Словарь современного русского литературного языка (1961)

Религия – несовместимые с научным миропониманием взгляды и представления, основанные на убеждении в существовании божественных сил, управляющих миром¹⁰⁹.

Казачий словарь-справочник (1966-1970)

РЕЛИГИЯ - духовное учение вместе с внешними обрядовыми формами, в которых различные народы и отдельные в них общества проявляют свою веру в Бога, создавшего мир, планирующего порядок жизни Вселенной и ею управляющего. На низших ступенях развития люди верили, что их жизнью распоряжается несколько богов, и таких языческих религий существовало много с их особенными обрядами. При постепенном развитии культурного мышления политеизм (многобожие) стал исчезать и уступать место монотеизму - вере в Единого Бога. Теперь во всем мире господствует четыре основных вероучения: христианство, старозаветное иудейство, буддизм и магометанство. Из христианства возникли - греческая ортодоксальная Р., русское православие со старообрядчеством и многими сектами и римско-католическая Р. со многими протестантскими отпадениями, магометанство поделилось на шиитов и сунитов; буддизм сохраняется в конфуцианстве, ламаизме, браманизме и других Религиях. Казачьи предки тоже вначале были язычниками, но в результате многовекового и непосредственного общения с Греками и христианами Кавказа они стали

¹⁰⁸ Малый академический словарь. — М.: Институт русского языка Академии наук СССР Евгеньева А. П. 1957—1984//<http://enc-dic.com/academic/Religija-54173.html>

¹⁰⁹ Словарь современного русского литературного языка. т.12, М.-Л., 1961, с.1199

поклоняться Единому Богу, в некоторых случаях уже от пятого-шестого века. Окончательное же торжество христианства среди Казаков относится к тому времени, когда нашу землю посетил св. Кирилл (около 860 г.)¹¹⁰.

С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова. Толковый словарь русского языка (1992/1997).

Религия 1. Одна из форм общественного сознания - совокупность духовных представлений, основывающихся на вере в сверхъестественные силы и существа (богов, духов), к-рые являются предметом поклонения. 2. Одно из направлений такого общественного сознания. Мировые религии (буддизм, ислам, христианство). 3. перен. Сложившиеся непоколебимые убеждения, безусловная преданность какой-н. идее, принципу, нравственному закону, ценности. Преклонение перед разумом - его р. Любовь к ближнему - р. гуманиста. П¹¹¹.

Православный библейский словарь / Отв. ред. К.И. Логачев (1997)

Религия есть искони присущая человеку потребность общения с Богом... Религия основывается с одной стороны на стремлении нашего духа к Богу, а с другой стороны на влиянии Божества на наш дух¹¹².

Большой толковый словарь русского языка (1998)

РЕЛИ́ГИЯ-и; *ж.* [от лат. religio - набожность, святыня]

¹¹⁰ Казачий словарь-справочник. — Сан. Ансельмо, Калифорния, С.Ш.А. Составитель словаря Г.В.Губарев, редактор - издатель А.И.Скрылов 1966-1970//<http://enc-dic.com/cossack/Religija-737.html>

¹¹¹ Религия. Значения слова религия в толковых словарях русского языка//<http://что-означает.рф/%D1%80%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D1%8F>

¹¹² Сергеева Е. В. Лексическая экспликация концепта "Религия" в русском языке / Политическая лингвистика. - Выпуск (2) 22. - Екатеринбург, 2007. - С. 151-165//<http://www.philology.ru/linguistics2/sergeeva-07.htm>

1. Одна из форм общественного сознания; совокупность духовных представлений, основывающихся на вере в сверхъестественные силы и существа (богов, духов), которые являются предметом поклонения.

2. (с опр.). Та или иная вера; вероисповедание. *Христианская р. Мусульманская р. Исповедовать буддийскую религию. Хоронить по обрядам своей религии. Никто не знал, какой она религии*¹¹³.

Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный (2000)

Религия - одна из форм общественного сознания - совокупность представлений, основанных на вере в существование высших сил и существ (Бога и богов), которые являются предметом поклонения¹¹⁴.

Ефремова Т.Ф. Толковый словарь русского языка (2000/2010).

Религия

1) Одна из форм общественного сознания - совокупность представлений, основанных на вере в существование высших сил и существ (Бога и богов), которые являются предметом поклонения. 2) Каждое из существующих направлений такого общественного сознания, та или иная вера, то или иное вероисповедание (христианство, буддизм, ислам и т.п.). 3) перен. То, что основано на вере¹¹⁵.

Толковый словарь русского языка Д. В. Дмитриев. 2003

1. Религией называется связь человека с Богом, вера человека в Бога.

¹¹³ Религия. Большой толковый словарь русского языка. - 1-е изд-е: СПб.: Норинт С. А. Кузнецов. 1998 //http://enc-dic.com/kuzhencov/Religija-42147.html

¹¹⁴ Ефремова Т. Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. - М.: Русский язык, 2000.-С. 458

¹¹⁵ Религия. Значения слова религия в толковых словарях русского языка//http://что-означает.рф/%D1%80%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D1%8F

Противопоставлять науку религии. | Книги по истории религии. | Отношение, уважение к религии. | Жить без религии. | Говорить на тему религии. | Искать утешение в религии.

2. Религией называется чья-либо форма вероисповедания.

Мировые, забытые религии. | Господствующая, государственная религия. | Христианская, мусульманская, эллинская религия. | Исповедовать буддийскую религию. | Хоронить кого-либо по обрядам своей религии. | Стать приверженцем новой религии¹¹⁶.

Синонимами слова «религия» выступают такие термины как «вера», «теизм», «вероисповедание», «вероучение», «верование», антонимами - «атеизм», «неверие», «безбожность», гиперонимами – «мировоззрение», «вера», а гипонимами – «монотеизм, политеизм, ислам, христианство, буддизм, язычество, иудаизм, мусульманство, синтоизм, индуизм, синто, даосизм, конфуцианство, ламаизм, ведизм, тотемизм, парсизм, зороастризм, брахманизм, иудейство, маздеизм, джайнизм, браманизм, сикхизм, сабеизм, ведаизм, друидизм, мандеизм, таосизм»¹¹⁷.

«Семантический словарь» утверждает, что «РЕЛИГИЯ **1.** Одна из форм общественного сознания -- совокупность духовных представлений о существовании Бога или божеств, сверхъестественных сил, к-рые являются предметом поклонения. **2.** Одно из направлений такого общественного сознания. *Монотеистические религии. Политеистические религии. Мировые религии* (христианство, ислам, буддизм). || *прил.* религиозный,-ая, -ое. *Религиозное мировоззрение. Религиозные учения, направления. Религиозные представления. 3. перен.* Сложившиеся непоколебимые убеждения, безус-

¹¹⁶ Толковый словарь русского языка Д.В. Дмитриева. 2003//<http://enc-dic.com/dmytriev/Religija-3921.html>

¹¹⁷ Словарь русских синонимов и сходных по смыслу выражений.- под. ред. Н. Абрамова//<http://enc-dic.com/synonym/Religija-211611.html>; Религия//<http://ru.wiktionary.org/wiki/%D1%80%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D1%8F>; Словарь русских синонимов// <http://classes.ru/all-russian/russian-dictionary-Vasmer-term-11020.htm#ushakov>;

ловная преданность какой-н. идее, принципу, нравственному закону. *Р. человеконенавистника -- ненависть. Помощь ближнему -- р. гуманиста*¹¹⁸.

Е. В. Сергеева отмечает, что с начала XVIII в., когда это слово входит в «книжную» культуру России, оно понимается «богословско-метафизически» как «Богочитание; вера в Бога», что «демонстрирует, с одной стороны, сходство восприятия религии и веры, а с другой - осознание различия этих понятий, ибо *богочитание* не то же самое, что просто вера», затем внимание начинают акцентировать на внутреннем мире личности ("Религия есть искони присущая человеку потребность общения с Богом"..."...Религия основывается с одной стороны на стремлении нашего духа к Богу, а с другой стороны на влиянии Божества на наш дух"), формируется его связь с понятиями «отношение», «мировосприятие» и «организованность» («церковность»), в 30-е гг. XX в. в «Словаре Ушакова» начинают утверждать, что «вера - основа религии, но не сама религия», а после «перестойки» церковная лексика, «религионимы», возвращаются как «составная часть словарного состава *современного* русского языка»¹¹⁹.

Филологический анализ показывает, что «некоторые лексемы, связанные в XIX веке со сферой религии, в Словаре Ушакова перестают осознаваться как религионимы (брак, греховодник, грешно, отчихвостить, поганый, нехристь), а воспринимаемое как основное в XIX в., религиозное значение в Словаре Ушакова может становиться вторичным», однако, «даже лексикографическое издание, созданное в годы борьбы с религиозным мировоззрением, демонстрирует, что можно минимизировать количество и толкование вербализаторов концепта "Религия" в словаре, но на-

¹¹⁸ Русский семантический словарь. Толковый словарь, систематизированный по классам слов и значений / Российская академия наук. Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова; Под общей ред. Н. Ю. Шведовой. – М.: "Азбуковник", 1998.//<http://slovari.ru/search.aspx?s=0&p=3068>

¹¹⁹ Сергеева Е. В. Лексическая экспликация концепта "Религия" в русском языке / Политическая лингвистика. - Выпуск (2) 22. - Екатеринбург, 2007. - С. 151-165)//<http://www.philology.ru/linguistics2/sergeeva-07.htm>

сильственно исключить их из русской языковой картины мира невозможно»¹²⁰.

Е. В. Сергеева выделяет 16 значений лексемы «религия» в современном русском языке:

1. Религия - социальный феномен.

Интересным представляется тот факт, что наибольшее количество примеров связано с содержательным компонентом "социальное". Этот элемент содержания концепта оказывается даже более важным, чем связь с верой и божественным. ...Современной языковой личности свойственен прагматизм даже в сфере надбытовой, сверхреальной, поэтому для нее религия важна как социокультурный феномен, играющий какую-либо роль в практической деятельности... Многочисленные контексты демонстрируют, что религия воспринимается как значимая составляющая существования социума, связанная с его идеологией, политической структурой, экономикой, правовыми нормами, культурой. ...концепт "Религия" современной языковой личностью воспринимается прежде всего как "инструмент для решения конечных исторических задач".

2. Религия - национальное явление

Значительное количество контекстов употребления лексемы указывает на содержательную составляющую концепта, связанную с восприятием религии как фактора, определяющего мировосприятие нации, ее самосознание, ментальность и традиции. ...Религия не просто как "способ" верить в Бога, но и как особый способ осмысления нацией своего существования оказывается почти столь же значимой, как религия - способ взаимодействия с социумом как таковым. Однако подобная мировоззренческая установка может быть значима не только для национального самосознания, но и для жизни человека вообще.

¹²⁰ Сергеева Е. В. Лексическая экспликация концепта "Религия" в русском языке / Политическая лингвистика. - Выпуск (2) 22. - Екатеринбург, 2007. - С. 151-165//<http://www.philology.ru/linguistics2/sergeeva-07.htm>

3. Религия - нечто очень важное.

Религия продолжает играть большую роль в жизни людей. ... Религия оказывается основой существования, причем основой более широкой и свободной, чем собственно организованная связь с Богом... Все перечисленное определяет высокую ценность религии для человека и общества.

4. Религия - ценность, нечто положительное и высокое.

Слово религия употребляется обычно в ряду наименований положительных понятий, воспринимаемых со знаком "+"... Религия выше народа, общества и социальных институтов... Ценностный аспект религии не обязательно связан с верой в Бога... Религия ценна во многом потому, что определяет нравственность человека и общества, она является своеобразной "высшей моралью"... Более того, религия воспринимается как свет духовный... Вполне закономерно поэтому, что религия во многих примерах предстает фактором, определяющим сущность личности.

5. Религия - один из параметров, определяющих человека.

Значительная часть контекстов, связанных с этим содержательным компонентом концепта, представляет из себя ряд однородных членов, называющих факторы, значимые для самосознания личности (язык, образование, культура и др.)... Вероятно, значимость религии соотносится с ее духовностью.

6. Религия - духовное явление.

Чаще всего лексема, эксплицирующая концепт, в подобных случаях употребляется в ряду наименований, связанных с духовной сферой... Понятно, что такой значимый и, более того, первостепенный для языковой личности XVIII, XIX и начала XX вв. содержательный компонент, как "связь со сверхъестественным", не может не актуализироваться в поле концепта "Религия", хотя, как бы парадоксально это ни выглядело, этот компонент, судя по количеству представленных в Национальном фонде русского языка примеров, не относится к наиболее важным.

7. Религия - связь с Богом.

Религия есть жизнь в общении с Богом... Казалось бы, актуальность приведенного фрагмента поля концепта должна определять сходную актуальность компонента содержания "вера". Однако подобные ожидания не оправдываются. По-видимому, следует особенно подчеркнуть, что современная языковая личность уже не воспринимает религию как "просто" веру. В Национальном фонде русского языка были выделены лишь единичные примеры употребления номинанта концепта в этом значении. Это еще раз подтверждает то, что перед нами отнюдь не дублетные концепты.

8. Религия - вера.

Более важен другой содержательный компонент концепта - "основанное на вере".

9. Религия основана на вере.

Вполне понятно, что связь с верой и Богом обуславливает содержательный компонент "связь с церковью".

10. Религия связана с церковью.

Парадоксально, но контексты, указывающие на эту связь в Национальном корпусе русского языка также весьма немногочисленны, если не сказать – единичны... Возможно, как свидетельствуют уже представленные примеры, религия воспринимается как нечто значительно большее, чем сообщество верующих. ... В то же время восприятие религии как конкретного "способа" верить, как определенного мировоззрения - несомненно, и с подобным пониманием соотносится несколько содержательных составляющих концепта.

11. Религия - конкретное вероисповедание.

12. Религия - мировоззрение, присущее определенным социумам, лицам, временам.

13. Религия - мировоззрение, обладающее характерными особенностями, какими-либо специфическими качествами.

Интересно, что некоторые элементы содержания концепта "Религия" могут быть совершенно не связаны с собственно верой или Богом.

14. Религия - нечто священное, связанное с поклонением вообще.

Показательно, что религия, "связь", воспринимается языковой личностью не как пассивное состояние, а как активно действующая сила (*Apple - это не компьютер, это религия и т.п.*).

15. Религия - активное начало.

Подобные примеры, прямо указывающие на активную роль религии в социуме, немногочисленны, однако часто с лексемой религия употребляются сказуемые, обозначающие активные действия...

16. Религия - знание.

В целом, отмечает Е. В. Сергеева, «Национальный корпус русского языка», отражающий «современную русскую языковую картину мира», демонстрирует, что "религия" обозначает «как определенное мировоззрение, основанное на вере в Бога и связанное с организованным поклонением ему, с одной стороны, и как специфический общественно-политический феномен - с другой»¹²¹.

В следующих публикациях мы представим 500 определений (высказываний, утверждений) того, что понимается под «религией» в разные периоды истории и в разных науках, что еще более расширит отмеченный выше круг значений.

¹²¹ Сергеева Е.В. Лексическая экспликация концепта "Религия" в русском языке/ Политическая лингвистика. - Выпуск (2) 22. - Екатеринбург, 2007. - С. 151-165)//<http://www.philology.ru/linguistics2/sergeeva-07.htm>

Arinin E.I.

"RELIGION" AS A WORD AND CONCEPT IN THE HISTORY OF CULTURE

Religion is a certain "philological phenomenon", "word", and "concepts", and the concept of "smart", implying 'a fairly high degree of abstract thinking', on the one hand, and a sort of "book-learning "perception", on the other hand, it is relatively new to the Russian language.

Key words: Religion, word, concepts, language

Астапов С.Н.

RELIGIOSUM, SACRUM, SANCTUM В ТЕКСТАХ РИМСКОГО ПРАВА

Одним из способов определения тезауруса слова *religio* в латинских текстах является исследование однокоренных и синонимичных с ним слов. В этом отношении особый интерес представляет прилагательное *religiosum* в соотнесении с синонимичными ему *sacrum* и *sanctum*. В качестве объекта исследования выбраны римские правовые тексты, известные как *Corpus iuris civilis* – Свод гражданского права, составленный при византийском императоре Юстиниане (VI в.). Этот выбор обусловлен двумя обстоятельствами. Во-первых, исследуемые тексты относятся к *одному* периоду в истории развития латинского языка, причём периоду завершающему эту историю («поздняя латынь»). Во-вторых, они являются кодифицирующими, в этих текстах указанные прилагательные, несмотря на то, что не становятся терминами, обретают большую лексическую строгость и определённую, лишаясь той полисемичности, которая была характерна им в произведениях других жанров (согласно словарю И.Х. Дворецкого *religiosus* в латинском языке имеет 7 основных значений, *sacer* – 4, *sanctus*

– б, причем, по некоторым лексическим значениям прилагательные близки или совпадают¹²²).

Определение семантики прилагательных *religiosum*, *sacrum*, *sanctum* в текстах римского права предпочтительно начать с анализа тех словосочетаний, содержащих указанные прилагательные, которые служат юридическими терминами, а значит, имеют фиксированное лексическое значение. Таковыми являются *res religiosae*, *res sacrae*, *res sanctae*. Значение этих понятий достаточно чётко определено в системе римского права. *Res sacrae* – вещи, посвященные Богу; *res religiosae* – места, где погребены останки человека, даже если это останки раба (D.11.7.2.pr.). И те и другие относятся к классу *res divini iuris* («вещи божественного права»), главное свойство которых состоит в том, что они не могут находиться в чьей-либо собственности и быть предметами гражданского оборота, так как служат религиозным целям. *Res sanctae* считаются *res quodammodo divini iuris* («вещами в известной мере божественного права»). Они находились в общественной собственности и, хотя сами по себе не служили религиозным целям, также были изъяты из оборота и находились под религиозной охраной¹²³.

Данная классификация получила отражение в Дигестах (D.1.8.1.pr.) и Институциях Юстиниана (I.2.1.7-10). Источником эти положений являются Институции Гая. Они были написаны ещё в эпоху языческого Рима (середина II в.), поэтому в *Corpus iuris civilis* подверглись редакции. Можно сравнить фрагменты из Институций Гая и Институций Юстиниана (в Дигестах – более сокращённый текст), чтобы увидеть содержательные различия.

Гай: «К категории вещей божественного права принадлежат вещи священные (*res sacrae*) и религиозные (*religiosae*). Священными являются вещи, которые посвящены (*consecratae*) высшим богам; религиозными – посвящённые богам подземным (*diis Manibus*). Священной делается вещь только вследствие признания (*consecratum*) властью римского народа, на-

¹²² Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. М., 2000. С. 660, 679, 684.

¹²³ Хвостов В.М. Система римского права. М., 1996. С. 135.

пример, на основании закона, на этот случай изданного, или сенатским постановлением. Религиозной делаем мы вещь по нашему собственному желанию, хороня умершего в место, нам принадлежащее, если только погребение покойника зависит от нас. Но большинство [юристов] полагает, что землю в провинции нельзя сделать религиозной, так как право собственности в этой земле принадлежит или римскому народу, или императору; мы же, как кажется, имеем только право владения или полного пользования. Тем не менее, место это считается религиозным, хотя бы оно на самом деле не было таким. Равным образом вещи в провинции, не посвящённые властью римского народа, собственно не являются священными, но все-таки считаются священными. Вещи со священным значением (*sanc-tae res*), как например, городские стены и ворота, тоже принадлежат к вещам в известной мере божественного права»¹²⁴.

Институции Юстиниана: «А священные, религиозные и со священным значением вещи – ничьи, потому что к божественному праву относится то, что не находится ни в чьей собственности. Священными являются те, которые по установленному обряду и через священнослужителей (*per pontifices*) посвящены (*consecrata*) Богу, как например, священные храмы и дары, которые по установленному обряду отданы служителям Бога; также мы запретили своим определением отчуждать их или отдавать в залог, исключая выкуп пленников. Однако если кто-то установит по собственной воле что-то якобы священным для себя, то оно священным не является, оно лишено святости (*profanum*). А место, где был возведён священный храм, остаётся священным, даже если строение разрушено, как и Папиан написал. Религиозным место делает каждый по своей воле, хороня в своей земле умершего. Однако нежелательно хоронить в общей ничем не занятой земле без согласия сообщников. И без согласия пользовладельца место религиозным нельзя сделать. В чужой земле, когда её уступил хозяин, позволено хоронить, и хотя он может не дать согласия на следующие

¹²⁴ Gai institutionum commentarii quattuor. Commentarius II, 3-8 // The Roman Law Library [Электронный ресурс]. // URL: <http://webu2.upmf-grenoble.fr/DroitRomain> (дата обращения: 06.06.2013). Латинский текст см. в приложении 1.

захоронения, место всё же считается религиозным. Вещи со священным значением – такие, как стены и ворота – являются вещами в известной мере божественного права и потому не находятся ни в чьей собственности. Мы называем святыми (*sanctos*) стены, потому что установлено уголовное наказание тому, кто по отношению к ним совершит какое-либо преступление. Поэтому и те части закона, в которых мы устанавливаем наказание тем, кто нарушит закон, мы называем санкциями (*sanctiones*)»¹²⁵.

Итак, у Гая *res sacrae* – вещи, посвящённые высшим (небесным) богам по решению римского народа, *res religiosas* – отданные в результате захоронения манам (божествам подземного мира и покойных); *res sacrae* Гай оставляет без определения, приводя лишь примеры (городские стены и ворота).

Но «религиозное» связано не только с культом мёртвых, как может показаться на основе приведённых фрагментов. Секст Помпей Фест (II в.) в XVI книге «О значении слов» со ссылкой на римского писателя и юриста I в. до н.э. Галла Элия так определяет религиозное: «Религиозным является не только высоко ценимое почитание богов, но также то, что должно быть враждебным для людей. Религиозными являются те дни, в которые, если нет необходимости, нечестиво работать; их тридцать шесть, так называемых зловещих или аллийских – в эти дни весь мир находится под угрозой. Согласно Галлу Элию, религиозное – это такое, что человеку не позволено совершать, а если он это совершит, то считается, что совершил против воли богов; к этой категории относится следующее: войти мужу в храм Благой богини (*Bonae Deae*), вопреки закону нести людям тайные учения и обряды, в запретный день (*die nefasto*) судиться у претора»¹²⁶.

Различия между *religiosum*, *sacrum*, *sanctum* Галл Элий (в передаче Феста) проводит посредством примеров: «Священное (*sacrum*) – здание, посвященное (*consecratum*) богу, святое (*sanctum*) – стена вокруг города,

¹²⁵ Iustiniani institutiones. 2.1.7-10 // The Roman Law Library [Электронный ресурс]. // URL: <http://webu2.upmf-grenoble.fr/DroitRomain> (дата обращения: 06.06.2013). Латинский текст см. в приложении 2.

¹²⁶ Sexti Pompei Festi de verborum significatione libri XX. Vol. II. – L., 1826. P. 743-744. Латинский текст см. в приложении 3.

религиозное (*religiosum*) – гробница». Причем здесь же отмечается, что одна и та же вещь может быть и *religiosa*, и *sacra*, и *sancta*: «Если что-то является священным, то его же признают по закону или по установлению святым, чтобы нельзя было ему безнаказанно причинить вред; его же признают и религиозным, так как оно является чем-то таким, чем человеку не позволено пользоваться. Если же он станет пользоваться, то будет считаться, что пользуется против воли богов»¹²⁷.

Обращает внимание, что статус *sacra* вещь обретает в результате *consecratio* – ритуала освящения, а значит *res sacra* – это *ритуально освященная* вещь. *Consecratio*, как видно из приведенного фрагмента, – не просто объявление предмета святыней, а посвящение его небесным богам.

Sacrum в субстантивированной форме – святыня или обряд, включающий объект-святыню, (в обоих случаях смысл «быть обрядово освященным» сохраняется). Примеры можно найти у Павла: “*Corpus in civitatem inferri non licet, ne funestentur sacra civitatis...*”; “*qui sacra impia nocturnae, ut quem obcantarent, defigerent, fecerint...*” – «Не дозволено вносить [мертвое] тело в город, чтобы не осквернить городские *святыни*»; «кто совершает ночные *священнодействия*, чтобы кого-либо околдовать, пленить, обязать...»¹²⁸.

Термин *ius sacrum*, согласно М. Бартошеку, обозначает комплекс правовых принципов и институтов, связанных с *ius divinum*, нарушение которого вызывало *nefas* – оскорбление богов. *Nefas*, в свою очередь, влекло проклятие со стороны общества, которое называлось так же, как и освящение – *consecratio*, а преступник, подвергнутый *consecratio*, именовался *sacer*¹²⁹, то есть опять-таки «посвященный высшим богам», отданный на суд им, что означает «объявленный вне закона».

¹²⁷ Там же.

¹²⁸ *Sententiarum receptarum libri quinque qui vulgo Iulio Paulo tribuntur*. I, XXI, 2; V, XXIII, 15 // The Roman Law Library [Электронный ресурс]. // URL: <http://webu2.upmf-grenoble.fr/DroitRomain> (дата обращения: 06.06.2013).

¹²⁹ Бартошек М. Римское право: понятия, термины, определения. М.: Юридическая литература, 1989. С. 280.

Sanctum – святое, в смысле «находящееся под покровительством» (в рассматриваемый период – под покровительством не столько сверхъестественных сил, сколько закона), а значит «нерушимое», «неприкосновенное». У древних римлян существовала особая процедура – *sanctio* – освящение, но такое, которое представляло собой возведение в ранг нерушимого закона, или, с юридической точки зрения – установление санкции (см. приведённый выше фрагмент из Институций Юстиниана). Ещё одно подтверждение этому дают Дигесты со ссылкой на Марциана: «Святое есть то, что защищено от несправедливости людей» (D 1,8,8 pr.).

Примечательным в контексте отношений между *sacrum* и *sanctum* является сложное слово *sacrosanctus*, служившее титулом народных трибунов. *Sacrosanctus*, согласно Бартошеку, - «священный в высшей степени, неприкосновенный»¹³⁰.

Таким образом, семантическое отличие *sanctum* от *sacrum* состоит в том, что первое означает священное (святое) в смысле неприкосновенности, а второе – в смысле посвященности.

Religiosus в высказываниях о предмете – «внушающий трепет», «запретный»¹³¹. На последнее значение указывает Галл Элий (см. выше); Гай определяет *res religiosae* как оставленное (предоставленное) манам. Подземный мир, как царство смерти, не мог не вызывать трепета, страха, не случайно у многих римских писателей (Светония, Тита Ливия, Цицерона и др.) *religiosus* означает «внушающий сомнение или тревогу».

Само место захоронения у римлян (и, соответственно, в римском праве) называлось *locus religiosus*. Это словосочетание нельзя перевести как «религиозное место» - такой перевод может ввести в заблуждение современного читателя, поскольку в русском языке прилагательное «религиозный» неизбежно удерживает коннотацию «связанный с культовой деятельностью». Для древнего римлянина же «религиозным местом» в подав-

¹³⁰ Там же

¹³¹ Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. М., 2000. С. 660.

ляющем большинстве случаев было святилище – *aedis sacra* (хотя, например, у Цицерона встречается и *templum religiosum*).

В христианскую эпоху значение прилагательного *religiosum* смещается с «запретного» на «святое, благочестивое». Так в Новеллах Юстиниана, если в выражении *quidem sacrosanctae ecclesiae fuerint, vel aliae religiosae domus* следует понимать, что церкви и дома святы и в смысле неприкосновенности, и в смысле благочестия, то в выражениях, характеризующих людей (*religiosissimi episcopi* или *uxor religiosam viam et solitarium elegerit*), *religiosus* – определённо «святой, благочестивый»¹³².

Приложения

1. *Gai institutionum commentarii quattuor. Commentarius II*

3. *Divini iuris sunt veluti res sacrae et religiosae.* 4. *Sacrae sunt, quae diis superioribus consecratae sunt; religiosae, quae diis Manibus relictas sunt.* 5. *Sed sacrum quidem hoc solum existimatur, quod [ex] auctoritate populi Romani consecratum est, veluti lege de ea re lata aut senatus consulto facto.* 6. *Religiosum vero nostra voluntate facimus mortuum inferentes in locum nostrum, si modo eius mortui funus ad nos pertineat.* 7. *Sed in provinciali solo placet plerisque solum religiosum non fieri, quia in eo solo dominium populi Romani est vel Caesaris, nos autem possessionem tantum et usumfructum habere videmur; utique tamen, etiamsi non sit religiosum, pro religioso habetur: item quod in provinciis non ex auctoritate populi Romani consecratum est, proprie sacrum non est, tamen pro sacro habetur.* 8. *Sanctae quoque res, velut muri et portae, quodam modo divini iuris sunt.*

2. *Iustiniani institutiones. Liber secundus. Tit. 1. De rerum divisione*

7. *Nullius autem sunt res sacrae et religiosae et sanctae: quod enim divini iuris est, id nullius in bonis est.* 8. *Sacra sunt, quae rite et per pontifices Deo consecrata sunt, veluti aedes sacrae et dona quae rite ad ministerium Dei dedicata*

¹³² Iuliani epitome Latina novellarum Iustiniani кр.410, кр.21 // The Roman Law Library [Электронный ресурс]. // URL: <http://webu2.upmf-grenoble.fr/DroitRomain> (дата обращения: 06.06.2013).

sunt, quae etiam per nostrum constitutionem alienari et obligari prohibuimus, excepta causa redemptionis captivorum. Si quis vero auctoritate sua quasi sacrum sibi constituerit, sacrum non est, sed profanum. Locus autem, in quo sacrae aedes aedificatae sunt, etiam diruto aedificio, adhuc sacer manet, ut et Papinianus scripsit. 9. Religiosum locum unusquisque sua voluntate facit, dum mortuum infert in locum suum. in communem autem locum purum invito socio inferre non licet: in commune vero sepulcrum etiam invitis ceteris licet inferre. Item si alienus usus fructus est, proprietarium placet, nisi consentiente usufructuario, locum religiosum non facere. In alienum locum, concedente domino, licet inferre: et licet postea ratum habuerit quam illatus est mortuus, tamen religiosus locus fit. 10. Sanctae quoque res, veluti muri et portae, quodammodo divini iuris sunt et ideo nullius in bonis sunt. ideo autem muros sanctos dicimus, quia poena capitis constituta sit in eos qui aliquid in muros deliquerint. Ideo et legum eas partes quibus poenas constituimus adversus eos qui contra leges fecerint sanctiones vocamus.

3. Sexti Pompei Festi de verborum significatione liber XVI

Religiosi dicitur, qui faciendarum praetermittendarumque rerum divinarum secundum morem civitatis dilectum habent, nec se superstitionibus implicant.

Religiosum, ac sacrum est, ut templa omnia, atque aedes, quae etiam sacrae dicuntur. At quod per se religiosum est, non utique sacrum est ut sepulcra, quod ea non sacra, sed religiosa sunt.

Religiosus est non modo Deorum sanctitatem magni aestimans, sed etiam officiosus adversus homines. Dies autem religiosi, quibus, nisi quod necesse est, nefas habetur facere: quales sunt sex et triginta atri, qui appellantur, et Alliensis, atque ii, quibus mundus patet. Esse, Gallus Aelius, quod homini ita facere non liceat: ut si id faciat, contra Deorum voluntatem videatur facere, quo in genere sunt haec: in aedem Bonae Deae virum introire: adversus mystica legem ad populum ferre: die nefasto apud Praetorem lege agere. Inter sacrum autem, et sanc-

tum, et religiosum differentias bellissime refert. Sacrum aedificium, consecratum Deo. Sanctum murum, qui sit circum oppidum. Religiosum sepulcrum, ubi mortuus sepultus, aut humatus sit, satis constare ait. Sed ita portione quadam, et temporibus eadem videri posse. Si quidem quod sacrum est, idem lege, aut instituto maiorum sanctum esse putant, ut violari id sine poena non possit: idem religiosum quoque esse, quoniam sit aliquid, quod ibi homini facere non liceat, quod si faciat, adversus Deorum voluntatem videatur facere. Similiter de muro, et sepulcro debere observari, ut eadem, et sacra, et sancta, et religiosa fiant, sed eo modo, quo supra expositum est, cum de sacro diximus.

Astapov S.N.

RELIGIOSUM, SACRUM, SANCTUM IN THE ROMAN LAW TEXTS.

The article is the comparative research of significance of the words ‘religiosum’, ‘sacrum’, ‘sanctum’ in the Roman law texts. These multiple-meaning words have the relative terminological definiteness in the law texts of the “late Latin” period. ‘Religiosum’ is forbidden and awful, ‘sacrum’ is forbidden and devoted to gods or God, ‘sanctum’ is forbidden and untouchable.

Key words: religious, sacred, sanctified, sanction, the Roman law.

Блохин В.Н.

ПРОБЛЕМЫ ПОНИМАНИЯ СУЩНОСТИ РЕЛИГИИ

Современный человек живет в период, конструируемый естественнонаучным мышлением и мировоззрением. Этот период ставит человека в двойственное положение. С одной стороны, он ощущает почти безграничное развитие своих способностей, которыми он преобразует этот мир под себя, да и саму человеческую природу он оказывается способным «подкорректировать» по своему разумению. А с другой стороны, современный человек теряет опыт единства и реальности действительности, которым

обладал человек прошлого. Эта в какой-то степени парадоксальная ситуация обусловлена тем принципом научной методике, который не только обрел успех в Новое Время, но и стал предпосылкой менталитета Нового Времени.

Не удивительно, что исследования религии начались только в XIX в., когда уже сформировались и обрели идеологическую непререкаемость естественнонаучные дисциплины, а сам человек достиг значительного отчуждения от собственной религиозной традиции. Религиоведение развивалось благодаря интересу к уже отклоненным новой историей поведенческим образцам, по отношению к которым с помощью науки человек хотел обрести дистанцию эмоциональной независимости. Пока религия активно практикуется, нет нужды в научном определении того, что человек реализует своей жизнью. Видимо, не в последнюю очередь здесь скрывается причина многих ложных суждений о религии, сформировавшихся в Новое Время.

В Новое время человек начинает решительнее переступать рамки религии и богословия. Формула английского философа Фрэнсиса Бэкона «знание – сила» завоевала научный подиум и задала науке генеральную цель, которой она до сего дня продолжает считать себя обязанной¹³³.

Сегодня существуют различные трактовки термина «религия». В наиболее общем смысле религия – особая форма осознания мира, обусловленная верой в сверхъестественное, включающая в себя свод моральных норм и типов поведения, обрядов, культовых действий и объединение людей в организации (церковь, религиозную общину).

Существуют и иные определения религии:

- одна из форм общественного сознания; совокупность духовных представлений, основывающихся на вере в сверхъестественные силы и существа (богов, духов), которые являются предметом поклонения;
- организованное поклонение высшим силам. Религия не только представляет собой веру в существование высших сил, но устанавливает

¹³³ Данилов А.В. Сложность понимания религии [Электронный ресурс] // URL: http://elib.bsu.by/bitstream/123456789/8183/1/pages%20from%20ph%26ss_2009-3.%2033-40pdf.pdf (дата обращения: 08.07.13).

особые отношения к этим силам: она есть, следовательно, известная деятельность воли, направленная к этим силам;

- духовная формация, особый тип отношения человека к миру и самому себе, обусловленный представлениями об инобытии как доминирующей по отношению к обыденному существованию реальности.

Религия – это не только вера или совокупность взглядов. Религия – это также чувство связанности, зависимости и долженствования по отношению к тайной высшей силе, дающей опору и достойной поклонения. Именно так понимали религию многие мудрецы и философы – Зороастр, Лао-Цзы, Конфуций, Будда, Сократ, Христос, Мухаммед. Не расходится с этим осмыслением религии и то, что предлагают более современные мыслители.

Исследованием религии занимаются богословы, историки, философы, но они это делают с разных сторон. Богословы заботятся о наиболее точном выражении фактов религиозного сознания, данных путем откровения, историки рассматривают ступени религиозного сознания, сравнивают и классифицируют различные религии. Философы стремятся осмыслить феномен религиозности. Философы пытаются выделить религиозные формы сознания, раскрыть их основные типы¹³⁴.

Религия, как и философия, является мировоззрением, правда, специфическим и одновременно включает в себя определенное поведение и действия, которые основываются на вере в существование нескольких (политеизм) или одного (монотеизм) богов, то есть такого начала, которое является «священным», сверхъестественным, недоступным пониманию человеческим разумом.

Религиозное мышление, по существу, стало первой формой осмысления человеком мира и, возможно, оно, согласно последним научным данным, возникло около 40 — 50 тысяч лет тому назад. Появление религии было обусловлено таким уровнем и качеством человеческого мышления, когда человеческий интеллект оказался способным отделить свою мысль (в виде образа, фетиша, слова) от окружавшей его реальной действитель-

¹³⁴ Гуревич П.С. Философский словарь. – М., 1997. – 248 с

ности. В дальнейшем, по мере своего развития, человек мог конструировать собственные представления об окружающей его среде, – опираясь не на предметы, вещи, явления, а оперируя продуктами умственной деятельности, то есть образами, фетишами, словами.

Таким образом, мифологическое, религиозное как формы сознания были первыми из известных мироощущений человека окружающего его мира. Они выступали не столько способом понимания явлений, предметов, вещей, сколько своеобразной поддержкой человеку хоть в какой-то ориентации и объяснении происходящего.

Философское осмысление мира начинается значительно позднее мифологического и религиозного. Это положение в полной мере распространяется на культурную жизнь Древней Греции. Задолго до появления философов милетской школы (Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена) в Древней Греции уже существовало мифологическое и религиозное мироощущение, что само по себе неудивительно, так как философское осмысление – это более высокий уровень постижения мира и вполне закономерно его более позднее по времени появление. Мифологическое и религиозное мироощущение способствовали в известной степени появлению философии, а философия в последующие столетия способствовала становлению христианства.

Русский философ Н.А. Бердяев утверждает, что религия может обойтись без философии, источники ее абсолютны и самодовлеющи, но философия не может обойтись без религии, религия нужна ей как пища, как источник живой воды. Религия есть жизненная основа философии, религия питает философию реальным бытием.

По мнению Гегеля, философия не может претендовать быть всем, не достигает всеединства, она всегда остается частной и органически (не механически) подчиненной сферой.

В.С. Соловьев породил недоразумение, дав повод думать, что возможен философский универсальный синтез, философское достижение всеединства. Тут чувствуется в Соловьеве влияние гегельянства и склонность к гностическому рационализму. Всем может быть только религия, а не философия, только религиозно достигим универсальный синтез и всеединст-

во. Философия может быть лишь органической функцией религиозной жизни¹³⁵.

В настоящее время многие исследователи сходятся во мнении, что мир религий бесконечно разнообразен. Религии отличаются друг от друга учениями, обрядами, ритуалами. Тем не менее, все они – различные вариации одной и той же сферы духовной жизни и в своей сущностной основе едины.

Эрих Фромм определял религию следующим образом:

- любая система взглядов и действий, которой придерживается какая-то группа людей и которая дает индивиду систему ориентации и объект поклонения.

Отсюда следует, что религия – это вера в любой идеал, поклонение и служение этому идеалу. Но если идеалом для человека, объектом поклонения и служения выступает денежное богатство? Трудно согласиться, что это тоже является религией. Так, при данном подходе происходит смешение религии и веры, которая может быть и нерелигиозной, не связанной с идеей Бога и сверхъестественных сил.

С другой стороны – не всякая вера в сверхъестественное может быть признана религией.

Религия – это сфера духовной жизни, основанная на вере в сверхъестественный личностный идеал высшей истины, правды, справедливости. Этот идеал является целью духовных устремлений верующего. В нем он находит смысл и оправдание своего существования.

Все это не характерно для других проявлений веры в сверхъестественное. С данным утверждением согласны и светская наука и теология. Доктор богословия А. И. Осипов указывает, что «колдовство, оккультизм, сатанизм ... хотя и содержат в себе отдельные элементы религии, в действительности представляют собой лишь продукты ее распада, деградации, извращения».

Особенно часто ставят знак равенства между религией и мистикой. Однако это ошибка, хотя мистическое начало присутствует во всех рели-

¹³⁵ Пивоваров Д.В. Философия религии: Курс лекций. – М., 1999. – 137 с.

гиях. Мистика – понятие более древнее, более общее и более расплывчатое, чем религия.

В структуре религии выделяют: религиозное сознание, религиозную деятельность, религиозные организации.

Религиозное сознание включает два уровня: идеологию и психологию.

Религиозная идеология включает теологию, религиозную философию, теологические концепции экономики, политики, права, искусства и т.д. На уровне общественной психологии религия предстает в виде религиозных образов, чувств, настроений, иллюзий, привычек и т. д. На этом уровне религиозное сознание, в отличие от уровня идеологий, не выступает как нечто цельное, систематизированное, а предстает в виде разрозненных взглядов и представлений. Доминирующую роль здесь играет религиозное чувство, т.е. элемент эмоциональный.

К средствам культовой деятельности относятся храм и различные культовые предметы (крест, свечи, облачения священников и т. д.). Способы культовой деятельности определяются содержанием религиозных верований. Это могут быть элементарные культовые акты (поклоны, коленопреклонение, крестное знамение и др.), а также более сложные действия (жертвоприношения, богослужения, проповеди и т. д.).

Религиозные организации – объединения последователей определенного вероучения. Различают три основных типа религиозных объединений:

1. церковь – широкое объединение, принадлежность к которому определяется, как правило, не свободным выбором, а традицией. Отсутствует фиксированное членство. Верующие делятся на мирян и иерархически организованное духовенство;

2. секта – возникает как оппозиционное к господствующему учению направление. Характерные особенности: фиксированное членство, принцип добровольности, претензия на исключительность и избранничество,

выраженная тенденция к изоляции от мира, отсутствие особого священства;

3. деноминация – возникает, когда секта избавляется от крайностей, от замкнутости и противопоставления миру; появляются профессиональные служители культа; сохраняется строго фиксированное членство.

Основными социальными функциями религии являются:

Мировоззренческая функция заключается в создании особого миропонимания, в центре которого стоит вера в реальность существования сверхъестественного, играющего определяющую роль в судьбе человека и общества.

Компенсирующая функция. Обращаясь к религии, человек стремится компенсировать свое бессилие перед враждебными ему природными и особенно социальными силами, перед горькими обстоятельствами жизни, найти утешение, избавление от страданий.

Интегрирующе-деинтегрирующая функция. Общее вероисповедание объединяет людей, в то же время, выделяя, а в иных ситуациях и противопоставляя их приверженцам других религиозных учений. Таким образом, в одних случаях религиозный фактор может быть важным элементом стабильности общества, в других же – играть прямо противоположную роль.

Регулирующая функция состоит в том, что с помощью определенной системы норм, ценностных установок, предписаний осуществляется управление деятельностью индивидов и групп разного уровня – от приходских общин до этносов¹³⁶.

Таким образом, понятие «религия» крайне обширно, включает все вышеперечисленные признаки и остается до сих пор дискуссионным. Это

¹³⁶ Платоненко О.М. Проблемы и противоречия между законодательным регулированием свободы совести и правоприменительной практикой в религиозной сфере // Материалы международной научно-практической конференции «Роль религии в современном обществе: опыт, проблемы, перспективы. – Петропавловск. 28-29.10.11. – С. 67-70.

связано с важностью религиозного феномена, который возник в глубокой древности и остается актуальным и в XXI веке.

Blochin V.N.

THE PROBLEMS OF UNDERSTANDING THE ESSENCE OF RELIGION

The article considers problems related to the understanding and interpretation of the phenomenon of religion. During the history of the understanding and significance of religion has changed. However, even today religion – an important social institution.

Keywords: religion, understanding, interpretation, history.

Давыдов И.П.

ФУНКЦИИ РЕЛИГИИ vs. ДЕФИНИЦИИ РЕЛИГИИ

Удачной альтернативой субстанциальным, функциональным (наглядной иллюстрацией является формулировка Э. Дюркгейма), структурным, антропологическим, феноменологическим и проч. что-либо утверждающим явным и неявным (в логическом смысле слова) дефинициям является функциональный анализ религии, тесно смыкающийся с функционализмом (структурно-функциональным подходом) как методологической и эвристической парадигмой. Термин «функция» понимается здесь в операциональном ключе – как осуществление или выполнение смыслоносущих действий, и полученный в ходе функционального анализа результат может быть приравнен к операциональному определению (задаваемому посредством описания непустого множества специфицирующих экспериментально-измерительных операций). Для функционального анализа не существенно, какими пресуппозициями и интуициями в отношении на-

блюдаемого явления обладал исследователь на момент осуществления им функционального анализа – результат, полученный им, должен быть объективен по формальным основаниям, поскольку определение (явное или неявное) формулируется после проведения функционального анализа, и именно множество функций выступает в качестве многоместного предиката. (Вполне вероятно, что функциональный анализ в дальнейшем станет преимущественным методом прагматики, а не социологии и не социальной антропологии, и в русле религиоведения можно будет говорить о прагматике религии, подобно тому, как, например, в фольклористике уже обособилась прагматика фольклора). Поиск функций, понимаемых в операциональном ключе, как это принято в западноевропейской и североамериканской социологии и социальной антропологии, не в последнюю очередь благодаря трудам Т.Парсонса, Н.Лумана и Р.Мертонса, может замещать собой процедуру дефиницирования. На этот момент указывал, например, Е.К. Войшвилло¹³⁷. Если интерпретировать функцию религии как признак религии, а их набор – как многоместный предикат системы, охватываемой понятием «религия», то в этом случае допустимо говорить о неявном операциональном определении религии посредством выяснения диспозиционных предикатов по формуле:

$$\forall x \forall t (P_i(x, t) \supset (D(x) \sim R_i(x, t))), 1 \leq i \leq n$$

где n – число редукционных предложений, $P_i(x, t)$ – проверочная операция, а $R_i(x, t)$ – реакция, указывающая на наличие у предмета x диспозиции D ¹³⁸.

Функциональный анализ религии в Германии и США осуществлялся, например, представителями билефельдской школы социологии религии (Ф.-К. Кауфманном, Х. Кюнгом, Н. Луманом), а также Т. О`Ди, при этом все указанные исследователи опирались на авторитет Т. Парсонса. Принципиально важно, что Ф.-К. Кауфманн и Х. Кюнг отдельной строкой

¹³⁷ Войшвилло Е.К. Понятие как форма мышления: Логико-гносеологический анализ. – 3-е изд.: М.: Либроком, 2009. – 240 с. С. 39 и 219.

¹³⁸ Войшвилло Е.К. Понятие как форма мышления... С. 219.

выделили такие специфические функции религии, как ритуализационная, профетическая и космоизации¹³⁹, которые, на наш взгляд, приближают религиоведов к обнаружению сущностных черт религии. Не ясна лишь оговорка Х. Кюнга о том, что не только религии они присущи. Трудно представить себе какое-то иное, помимо религиозного, явление социальной жизни, где бы эти функции одновременно наличествовали. Если пророчество (как харизму и спонтанную кратофанию), и прогностику (как методику научного предсказания с опорой на математический аппарат и статистические базы данных), четко разводить, проблема демаркации сузится до дилеммы «религия – магия». А ее можно разрешить, применив диалектический синтез к триаде «магия – экзоркизм – пропициация» С.А. Токарева¹⁴⁰, выводимой из теории Дж. Дж. Фрейзера¹⁴¹ и рубрификации магии Е.Г. Кагарова¹⁴².

Никласом Луманом было описано не менее пяти социальных функций: системно-интегрирующая, (ценностно-?) интерпретирующая, функция ауторефлексии, функция взаимозависимости, функция дифференциации, функция поглощения, (d. Absorbierung; последняя под вопросом)¹⁴³. К сожалению, названные им функции религии не приближают нас к пониманию сущности религии, при желании они могут быть обнаружены и в философии, и в искусстве, практически в любой развитой и институционально организованной сфере человеческой жизнедеятельности. Тот же упрек можно адресовать и Томасу О`Ди, который перечислил: «...функцию посредничества со священным, функцию утешения в трудных жизненных ситуациях, функцию социального контроля посредством общепризнанных сакральных установлений, функцию идентификации с социальным целым

¹³⁹ Кюнг Ханс. Религия на переломе времен. (Тринадцать тезисов) / вступ. ст. и коммент. О.Ю. Бойцовой // Мировое Древо. Arbor Mundi. – М.: РГГУ, 1993. – Вып. 2. С. 65.

¹⁴⁰ Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с. С. 415.

¹⁴¹ Frazer, J. G. The Golden Bough. A Study in comparative religion. In Two volumes. Vol.1-2. – N.-Y. and L.: MacMillan and Co, 1894. – 434, 424 pp.

¹⁴² Кагаров Е.Г. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. – 2-е изд. – М.: Либроком, 2012. – 336 с. С. 88.

¹⁴³ Luhmann Niklas. Die Religion der Gesellschaft. – F.a.M.: Suhrkamp, 2002. – 363s. S. 120-145.

Luhmann Niklas. Funktion der Religion. – 4. Aufl. – F.a.M.: Suhrkamp, 1996. – 324 s. S. 10-31.

(религиозной группой), функцию побуждения индивидов к духовному развитию»¹⁴⁴. В этом перечне заметно сходство как с результатами исследований билефельдской школы социологии религии, так и с социальной антропологией Бр.К. Малиновского. Можно с уверенностью утверждать, что все позиции, названные Томасом О`Ди, наблюдаются уже на мифологической стадии антропосоциогенеза.

Наиболее тщательный функциональный анализ религии – дело будущего, но уже сейчас, обобщая достижения билефельдской, московской и других школ социологии и философии религии, можно констатировать, что религии присущи более двух десятков не дублирующих друг друга функций, а именно: 1) самоидентификации (идентификации с социальным целым), 2) ритуализации жизни, 3) преодоления случайностей, 4) социальной интеграции (системно-интегрирующая функция), 5) космизации, 6) профетическая, 7) мировоззренческая, 8) компенсаторная (и утешения в трудных жизненных ситуациях), 9) коммуникативная, 10) регулятивная (и социального контроля посредством сакрализованных установлений), 11) дезинтеграции, 12) культуuroохранительная и культуротранслирующая, 13) легитимации, 14) сотериологическая, 15) психотерапевтическая, 16) ценностно-интерпретирующая, 17) дифференцирующая, 18) ауторефлексии, 19) взаимозависимости, 20) абсорбции, 21) посредничества со священным, 22) побуждения индивидов к духовному развитию, 23) хаосмизации, 24) кульпабилитации¹⁴⁵.

Выявление всех (в идеале) функций религии предоставит религиоведению мощный, строгий и точный методологический инструментарий, необходимый для идентификации социальных феноменов в качестве религии – чем большему числу параметров (функций) будет соответствовать изучаемое явление, тем с большей долей вероятности его можно будет квалифицировать именно как религию, и конвенциональные определения *ad hoc* постепенно будут вытесняться из религиоведческого дискурса. Бла-

¹⁴⁴ Смирнов М.Ю. Социология религии: Словарь. – СПб.: СПбГУ, 2011. – 412 с. С. 192.

¹⁴⁵ Давыдов И.П. Эпистема мифоритуала / послесл. И.С. Вевюрко. – М.: МАКС Пресс, 2013. – 180 с. С. 57-87 и 95-96.

годаря множественности функций религии «цена деления» шкалы «религия – не религия» будет достаточно дробной, что позволит проводить тонкую градацию близкородственных феноменов (таких как: религия, квази-религия, пара-религия и т.п.).

Davydov I.P.

FUNCTIONS OF RELIGION VS DEFINITIONS OF RELIGION

Both theologians and scholars in Religious Studies are still unable to give a positive definition of religion. That is why it seems reasonable to develop a number of formal criteria in order to qualify a social phenomenon as a religious one. One of the alternatives to the existing definitions of religion is its functional analysis.

Key words: definition of religion, functional analysis of religion

Дик П.Ф.

РЕЛИГИЯ КАК ОСВЯЩЕНИЕ ТВОРЧЕСКОГО НАЧАЛА

Как известно, термином «религия» обозначают множество явлений. Наверное, это «естественное» следствие процесса познания сложного феномена культуры и «природной» реальности вне культуры. Поэтому неизбежны обнаружения сущностей разного порядка и, соответственно, различия явленности и кажимости.

Например, Э.В. Ильенков рассматривает религию на основе диалектико-материалистического метода и мировоззрения. «Таков уж механизм религиозного «самосознания», его суть, а вовсе не результат ошибок и неисправностей. Ибо он устроен с таким расчётом, чтобы Человек глядел на самого себя как на некоторое другое, нежели он сам, Существо, забывая о том, что он видит только себя самого»¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. 2-е изд. Киев, 2006. С. 48.

Рассматривая духовные поиски философа-материалиста Л. Фейербаха, Ильенков представляет разные *образы* религии. Фейербах осознанно порвал с религией, хотя в детстве, как и его современники, был воспитан в религиозном духе. Гегельянец Фейербах воспитываемой религиозности людей противопоставляет образованность всех индивидов. Лидера философско-теоретической культуры Фейербаха порвать с идеализмом заставили реалии идеологической борьбы Бог теологов и бог философов *противопоставлены* в германских странах того времени обстоятельствами идеологической борьбы. Фейербах находит себя в атеизме. Но остался идеалистом «сверху», по мнению основоположников марксизма. Уточним, что идеалист «сверху» Л. Фейербах *развернул* понятие религии, *принятое* в диалектико-материалистической философии, включая определение Э.В. Ильенкова, приведённое нами в начале статьи. Л. Фейербах интересен и другими достижениями. Остановимся на некоторых моментах *сущности* религии и её *места* в культуре, по Фейербаху. «По мере того как человек выходит из первобытного, дикого состояния и становится культурным, он начинает различать, что подобает и не подобает человеку и что *приличествует и не приличествует Богу*. Бог есть олицетворение величия, высшего достоинства; религиозное чувство – высшее чувство благопристойности»¹⁴⁷. Бог есть олицетворение *высшего в человеке*. Низкие страсти недостойны человека и потому они в разряде небожественного. «В сравнении с израильтянином христианин есть *esprit fort*, свободомыслящий. Такова изменчивость вещей. То, что вчера было религией, сегодня перестает быть ею; то, что сегодня кажется атеизмом, завтра станет религией»¹⁴⁸. Соответственно, у христианства, у всех «ставших» вероисповеданий есть или будет реальная альтернатива – некая «становящаяся» религия-атеизм, – более *свободная и критическая*. Свобода мысли и свобода убеждений развивается *внутри* религии; развёртывание религии и культу-

¹⁴⁷ Фейербах Л. Сущность христианства // Сочинения: В 2 т. Пер. с нем. / Ин-т философии. М., 1995. Т. 2. С. 40.

¹⁴⁸ Там же. С. 50.

ры взаимосвязано. Различие между атеизмом и религией принципиально *не отличается* от различий между формами религии и разными конфессиями. *Религиозная вера*, понимаемая как религиозные убеждения, становится *тертимее* в условиях растущей реальной культурной альтернативы религии. «Поэтому необходимый поворотный пункт истории сводится к *открытому признанию*, что сознание Бога есть не что иное, как сознание рода, что человек может и должен возвыситься над пределами своей индивидуальности или личности, но не над законами и *существенными определениями своего рода*, что человек может мыслить, желать, представлять, чувствовать, верить, хотеть и любить как *абсолютное, божественное существо* – только *человеческое существо*. Поэтому наше отношение к религии не является *только отрицательным*, но *критическим*, мы лишь отделяем *истинное* от *ложного*, хотя, конечно, отделённая от лжи истина является всегда как истина *новая, существенно отличная* от старой истины. Религия есть первое самосознание человека. Религии потому и священны, что они – *предания первоначального сознания*»¹⁴⁹.

Считаем перспективным для современности один из смыслов заключительного суждения Л. Фейербаха в «Сущности христианства». «Поэтому стоит изменить обычный ход вещей, чтобы придать обычному значение *необычного* и озарить *жизнь как таковую религиозным смыслом*»¹⁵⁰. Полагаем, что мыслитель допускает потенциал возрождения духовности личности и социума в *религиозном смысле*. Возможно, *критику и свободу* в противоположность *обычного* господства идеократии, мещанства и технократии в человеческом бытии; реальный способ преодоления новейших форм отчуждения личностей.

Вероисповедания христианства для С.Н. Булгакова вторичны, христианство первично. Эволюция взглядов приводит православного Булгакова к исследованию взаимосвязи христианского и этнического в культуре. «Только у старых славянофилов давался определённый ответ: дух славян-

¹⁴⁹ Фейербах Л. Сущность христианства. С. 243.

¹⁵⁰ Там же. С. 250.

ства определяется православием. ... В то же время славянство как раса имеет в себе начала, благоприятствующие православию, с его свободой, как основной церковной стихией: оно осознает себя лишь в православии»¹⁵¹.

Религия есть утешение, замечает Фихте, но «...смысл религии состоит в первую очередь в том, чтобы сопротивляться рабству, не допускать его и не опускаться до голого утешения несвободных. Тирану, пожалуй, подобает проповедовать религиозную покорность и указывать на небеса тем, кому на Земле он не намерен дать местечка; нам же не должно торопиться усваивать рекомендуемое им воззрение на религию, мы должны, если только в силах, препятствовать тому, чтобы Землю превращали в ад, с целью возбудить большее стремление на небеса».¹⁵²

По М. Хайдеггеру, обезбожение есть явление Нового времени. «Обезбожение есть состояние принципиальной нерешённости относительно Бога и богов»¹⁵³. В процессе обезбожения, с одной стороны, картина мира дехристианизируется иным основанием мира, а с другой стороны, христиане, соотносясь с ценностями Нового времени, превращают христианство в христианское мировоззрение. Обезбоженность, утверждает М. Хайдеггер, означает не падение религиозности, а её свершение. Благодаря обезбоженности, отношение к богам впервые превращается в религиозное переживание. Возникший вакуум заполняется историческим и психологическим исследованием мифа. «Возможно, отличительная черта нынешней эпохи мира состоит в закрытости измерения Священного. Возможно, тут её единственная беда»¹⁵⁴. Из уважения к истине бытия, утверждает Хайдеггер, философская мысль отказывается от выбора в пользу атеизма или теизма. Философ вопрошает о прозрении, благодаря которому человек окажется в свете бытия, уже не покидая его. «Сумеет ли

¹⁵¹ Булгаков С.Н. Три идеи: PRO ET CONTRA / Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. 1. СПб., 2003. С. 278.

¹⁵² Фихте И. Г. Речи к немецкой нации / пер. А. А. Иваненко. СПб., 2009. С. 191.

¹⁵³ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М., 1993. С. 42.

¹⁵⁴ Там же. С. 213.

освоиться и обитать в этой близости так, чтобы вблизи начал принадлежать к четверице неба и земли, смертного и божественного?»¹⁵⁵.

Предполагаем, что экстатичная религиозность в его интерпретации, есть «смутное» переживание неясности природы божественного в эпоху абсолютизации человека. Абсолютизация на словах, а по сути – профанация временного существа человека в плоском мифе и заурядной мистификации. Религиозность как общение человека с идеалом человека, гибрид примитивного теизма и вульгаризации философского антропологизма Л. Фейербаха, осуществлённый в Новое время (предсовременность) и «Новейшее» время (современность). Если так, то перед исследователем открываются новые горизонты в понимании существа действительной религиозности в современности. Это реальная возможность и даже неизбежность трансформаций «обезбоженности», включая формы обожания-освящения фактов вековечной временности со-бытия человека с миром человека, интерпретируемые как события священной вневременной вечности Бога Средневековья. Включая планетарное явление современности: противостояние смуты нонконформизма («сектизм») и застойного традиционализма конформизма («асектизм»). Тогда обожествление лидера движения, революции или непримиримой борьбы фанатиков террора, правомерно интерпретировать как одну из форм религиозности «обезбоженности».

К. Ясперс полагает, что философия по-настоящему не способна понимать религию; религия «существует лишь там, где молитва, культ и откровение учреждают общность и становятся источником авторитета, богословия и послушания»¹⁵⁶. Философия борется против неправды определённой религии. «Это борьба против объективаций религии, полная страсти во все эпохи истории, идёт за то, чтобы обрести пространство для свободы в индивидуальном риске, не позволить низвести в прах Божество»¹⁵⁷. За этими уклонениями религии, очевидными для взгляда постороннего, фи-

¹⁵⁵ Там же. С. 258.

¹⁵⁶ Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире / пер. с нем. А.К. Судакова. М., 2012. С. 330.

¹⁵⁷ Ясперс К. Философия. Книга первая. С. 330.

лософ призывает суметь осуществить следующее отношение к религии: «уловить её ядро, которое философия не только допускает как существующее, но *глубоко чтит как возможную истину*»¹⁵⁸. Цивилизованный диалог двух мировоззрений, или, по Ясперсу, мирозерцаний, предполагает сложный этос. В философствовании как борьбе против конфессиональной теологии не стремятся уничтожить противника, его признают. «Несмотря на существенное различие, философия и богословие родственны друг другу. И та, и другое выполняют рациональную работу просветления истока и удостоверения веры. Поэтому исторически они всегда находятся *в отношении взаимного дарения и принятия* и взаимной борьбы»¹⁵⁹.

Ключевые понятия из влиятельных концепций XX века Шпенглера, Тойнби и Гумилёва в связи с существом религии близки самостоятельностью авторского истолкования и богатством смыслов. Поэтому выявление сущности религиозно-мистической составляющей духовности, скрываемой в терминах и метафорах мыслителей – задача сложная, но необходимая.

Воспроизводя диалектико-материалистическую методологию постижения социума и этноса в целом, Л.Н. Гумилёв более самостоятелен в рассмотрении феномена «верований». В состав верований он включает многое; здесь убеждения, идеология, теология, догматы, атеизм, пантеизм, язычество, шаманизм и т. п. Политеизм рассматривает как форму атеизма. Собственно религией он называет только монотеизм¹⁶⁰. В интерпретации верований Лев Гумилёв проявляет своё страстное стремление прорваться в иное духовное измерение для творческого достижения нового синтеза знания, качественного приращения духа человеческого.

В связи с выявлением духовно-религиозного основания личности интересны «верования» Гумилёва, «душа», «дух» и «вера» Шпенглера, мистический «жизненный порыв» Тойнби. Убеждения А. Тойнби, понимание им религии, а также роль религии и церкви в его концепции очевидны. «История позволяет видеть божественную творящую силу в движении, а

¹⁵⁸ Там же. С. 332.

¹⁵⁹ Там же. С. 346.

¹⁶⁰ Гумилёв Л.Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. СПб., 2003. С. 566-568.

движение это наш человеческий опыт улавливает в шести измерениях»¹⁶¹. А что в суждениях О. Шпенглера? «Религией мы называем бодрствование живого существа в те мгновения, когда оно преодолевает существование: когда оно овладевает им, отрицает его и даже уничтожает»¹⁶². «Напряженье между микрокосмом и макрокосмом становится чем-то таким, что мы любим, чему мы можем всецело отдаться. Мы называем это *верой*, и с неё начинается духовная жизнь человека как таковая»¹⁶³. «...характер религии проявляется на самом деле не в совокупности её учений и обычаев, но в душевном элементе людей, которые их усваивают, ими чувствуют, говорят и мыслят»¹⁶⁴. Такова позиция Шпенглера. Теперь поздний Гумилёв. «Казалось бы, никаких шансов для того, чтобы христианская религия восторжествовала на этой земле, не было. Но следующий пролог происходил на Небе. Дело в том, что в сердцах людей заложена любовь к свободе и независимости, уважение к традициям, требование того, чтобы с ними считались, их понимали. ...И для того чтобы достичь собственного спасения и обеспечить это спасение своим ближним, спасение как на Земле, так и на Небе, нужно было сделать выбор веры из четырёх вариантов – они описаны в «Повести временных лет»¹⁶⁵.

Итак, три концепции в истолковании сущности феномена личности и народа, именуемого Л.Н. Гумилёвым пассионарностью, исходят из *единого основания*. Резюмируем его терминами по Гумилёву. Сущность феномена запредельна, наблюдателю доступны лишь его проявления. Источник «фактора икс» – *особая вера*. Верование-исповедание – неосознанное влечение к предметам обожания (особая вера) – присуще всем народам. Верование-религия, как форма определённого мироощущения, многовариантна. Конкретный этнос выбирает вариант, соответствующий его психике – то,

¹⁶¹ Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник / Пер. с англ. 2-е изд. М., 2003. С. 105.

¹⁶² Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 2. Всемирно-исторические перспективы / Пер. с нем. и примеч. И. И. Маханькова. М., 1998. С. 272.

¹⁶³ Там же. С. 274.

¹⁶⁴ Там же. С. 287.

¹⁶⁵ Гумилёв Л.Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. С. 566.

что считает *верным* без доказательств – и воспроизводит его в сознании догматами.

Излагаем собственную позицию по проблеме, в том числе духовным основаниям веры и убеждений, включая религиозные убеждения. Она близка суждению В. Соловьёва в связи с его понятием свободной теософии: «определяется как цельное знание, то в особенности она может быть обозначена как цельная наука, или же как цельная философия, или, наконец, как цельная теология; *различие будет здесь только в исходной точке и в способе изложения, результаты же и положительное содержание одно и то же*» (курсив мой – П. Д.)¹⁶⁶. Феномен убеждений взаимосвязан с феноменом веры. Термин «вера» распространён в религии, теологии; здесь термины «вера» и «религия», соответствующие им понятия и образы выступают синонимами или совпадают в основных смыслах. Феномен веры не исчерпывается смыслами религиозной веры. Как известно, К. Ясперс оставил понятие философской веры, её связи с верой религиозной. Вера присутствует в идеологии, наличие форм веры признаётся в других явлениях духовной сферы общества.

В отечественной теории советского периода вера чаще связывалась с религиозным мировоззрением, которому противопоставлялось знание в составе научно-материалистического, атеистического мировоззрения.

В истории философии есть и другие версии понимания веры, знания и убеждений, интерпретации их соотношения. «Для меня вера есть знание, самое высшее и самое истинное знание», признаёт Н. Бердяев¹⁶⁷. Отсюда версия конструктивной духовности исторически конкретной личности; позитивный синкретизм нравственности, религиозности и философичности. «Быть сильным духом, не бояться ужасов и испытаний жизни, принимать

¹⁶⁶ Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания / В.С. Соловьёв. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 178.

¹⁶⁷ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 37.

неизбежное и очистительное страдание, бороться против зла...», рекомендует Бердяев¹⁶⁸.

Воздерживаясь от мировоззренческого указания на первоисточник творчества, мы сформулировали определение: религия – система освящения творческого начала, включающая общение-преклонение¹⁶⁹.

Преклонение перед высшим становится фактором религии при условии *веры в реальность непосредственного общения с Творческим Началом*, то есть религиозно-мистической веры.

Итак, *сущность религии*, или религиозное преобразование, есть *уверенная* претензия на монопольное владение гарантированным способом *реального перехода* между пределом мира человека и запредельностью. *Сущность святого* состоит в предельном для религиозно верящего человека *ощущении объективной достоверности* непосредственной связи-превращения с запредельной основой бытия превращения.

Религия как институт явлена совокупностью форм конфессий. Разделяем мнение Гегеля: секта и церковь соотносятся как религия в становлении и религия ставшая (конфессия).

Религия как феномен повседневности, есть самоорганизация синкретического мирозерцания народа, вбирающего мифотворчество, ритуальную мистику и здравый смысл жизненно-практического предфилософствования. О семейной религии и её предмете – умерших дедах и отцах – говорит В. Соловьёв в своей нравственной философии. По его мнению, христианское преобразование сводится к связи между живыми и умершими. Реальную преемственность поколений в этноконфессиональной общности представляет Гегель. «Каждый индивидуум, поскольку он связан с духом своего народа, обретает с момента рождения веру своих отцов без своей

¹⁶⁸ Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М., 1990. С. 163.

¹⁶⁹ Дик П.Ф. Основы религиоведения (этнокультурный аспект) : Учеб. для слушателей юридич. специальностей. Астана-Костанай, 2000 [Электронный ресурс] URL: http://www.hrono.ru/libris/lib_d/prelig00.php (дата обращения: 20.05.2013)

вины и без своей заслуги, и вера отцов является для индивидуума святыней и авторитетом. Это и составляет основание веры, данное в историческом развитии»¹⁷⁰.

В сложной социально-культурной динамике реального превращения-преобразования (трансформации) общностей можно выделить стороны противоречий. В совокупности они образуют феномены, которые мы означаем как *идеальные типы* (по М. Веберу) *социально-культурных общностей* (СКО) в диапазоне этнический – конфессиональный. Итак, *этноконфессиональная общность* – группа людей, признающая единство на основе слитности конкретных компонентов социально-культурного и религиозно-конфессионального феноменов. Так называемые буддийские, мусульманские, христианские народы, как конкретные исторические общности, на деле предполагают приоритет этнического (народного) или конфессионального (вероисповедного) здесь и сейчас.

В каком смысле можно говорить об этноконфессиональном феномене применительно к советской системе и постсоветской реальности в современном мире? Русский коммунизм, замечает Бердяев, есть трансформация и деформация старой русской мессианской идеи. «Коммунизм, не как социальная система, а как религия, фанатически враждебен всякой религии и более всего христианской. Он сам хочет быть религией, идущей на смену христианству... Нетерпимость, фанатизм всегда имеют религиозный источник»¹⁷¹. И следующая мысль. «Недостатки русской демократии унаследованы от нашего рабства, и они должны исправляться в практике самоуправления»¹⁷².

В постсоветском становящемся этноконфессиональном сообществе различаем религиозное сектантство и сектизм. Известно, что в светском религиоведении сектантство, по Гегелю, есть совокупность форм религии

¹⁷⁰ Гегель Г.В.Ф. *Философия религии*. В 2-х томах. Т. 1. Отв. ред. А.В. Гулыга. Пер. с нем. М.И. Левиной. М., 1975. С. 381.

¹⁷¹ Бердяев Н.А. *Истоки и смысл русского коммунизма*. М., 1990. С. 129.

¹⁷² Бердяев Н.А. *Судьба России*. С. 198.

в фазе становления, существующей в диапазоне от группы в составе ставшей конфессии или вне её, до совокупности последователей основ оригинального вероисповедания. Термины секта и мазхаб близки по смыслу «направление пути», значимому и в синкретической духовности Индии, Китая. «Направление пути», как вполне самостоятельное учение, распространённое явление в повседневности конфессионального и конфессио-нально-этнического сообществ. На языке мифа повседневности сообществ прохристианской культуры, секта – «отколовшаяся часть религиозной общины». Иное дело, пёстрая повседневность становящегося этноконфессионального социума, преемника сообщества идеологического и мировоззренческого монизма с его официальным интернационализмом и атеизмом. Здесь сектизм – совокупность форм объединения людей с ново-старым духовно-мистическим обоснованием, претендующих на системную самостоятельность своей группы, самоизоляцию или утверждение собственных альтернативных ценностей в качестве обязательных для социума в целом. Асектизм – возрождаемая традиция деятельности проэтноконфессиональных групп, направленная, в конечном счёте, на исключение идеи и практики духовно-мистического инакомыслия. По сути, сектизм и асектизм есть крайности воинственной активности духа, восходящей, по Бердяеву, к истокам духовности с её мистическими мифами общинного общения или, с латыни, коммунистической коммуникации.

Феномен этноконфессионального, сравнительно недавно трактуемый теоретиками в качестве пережиточного в бытии человечества, получил новые импульсы к жизни. Центробежные и центростремительные тенденции социально-культурной динамики подрывают критерии разграничения общностей планеты, установленные после второй мировой войны. Отсюда предельные колебания между двумя альтернативами духовности: тревожностью восприятия ограниченных возможностей человека (и, как её следствия, стремлением получить духовные гарантии от сверхчеловеческой за-предельности), и радостной уверенностью в наличии-получении гарантий

неограниченного человеческого целеполагания и бытия. Эти *превращения-преобразования* можно обозначить по-разному: дух, душа, идеология, иллюзия, искусство, культура, мистика, миф, наука, патология, повседневность, религия, философия. Перечень можно продолжить. Полагаем, что это различные способы освоения мира человеком, то есть *норма и правило* специфически человеческого гармоничного бытия или культура. Культура как термин несёт в себе генеральные значения «возделывание-творчество» и «почитание-преклонение». Культура как предельный смысл понятия, есть *всё*, созданное и используемое человечеством. Культура вбирает перечисленные выше явления, а также многие другие, осмысленные и прочувствованные человеком. *Почитание-преклонение* в культуре часто именуют религией. Э. Дюркгейм говорит о религии в этом смысле, как о реальной основе общества. Э. Фромм это значение вкладывает в своё определение религии. Философы-идеалисты духа П. Флоренский, Н. Бердяев видят в термине «культ» признание священной основы и вневременного живительного источника культуры; философы-материалисты, в том числе Л. Фейербах, – анахронизм, атавизм культа, в диапазоне от сравнительно безобидного до вредоносного для современной культуры и светлого будущего всего человечества.

Очевидна вариативность наименования *генерального* понятия-идеи и *ведущей* формы духовной культуры, *образующих* устойчивую систему и субординацию ценностей определённого мировоззрения, эффективного в ту или иную эпоху бытия личностей, сообществ людей и человечества в целом. Вариативность обнажается в активном, свободном поиске выхода из общего кризиса. Так, Э. Фромм протестует против господствующей в рыночном сообществе «кибернетической религии» с её богиней разрушения и *обожествлением* машины. В условиях социально-политической стабильности, *наименование* феномена срастается с *ведущим* феноменом; господствующее место феномена в системе ценностей обеспечивает преклонение перед ним как главным, единственным или единственным гарантом ста-

бильности, достойным общего *почитания*. Ритуал почитания ведущего феномена *преобразуется* в культе в качестве всеобщего обязательного *священного преклонения*.

Если оперировать понятиями системного и структурно-функционального анализа, то религия – одна из самых сложных подсистем триединой системы личность-социум-культура. На этапах бытия человечества религия в широком смысле могла совпадать с личностью и (или) социумом, культурой. Она была и остаётся полифункциональной подсистемой, при необходимости способной более или менее успешно заменять (восполнять) другие подсистемы. Функцией восполнения религия обеспечивает жизнеспособность целого, или открытой системы. Когда религия как подсистема начинала угрожать бытию личности и человечества, люди, обычно неосознанно, изменяли её посредством другой формы религии, или оттесняли развитием другой подсистемы (восполнение). Как известно, К. Маркс и Ф. Энгельс будущее отмирание религии связывали со степенью саморазвития социума. Сущность религии, социума и личности в понимании Маркса предполагает вариативность бытия открытой системы. Возможно, религия будет поглощена иной подсистемой, а, может быть, религия возродится в новой форме служения для спасения человечества от другой подсистемы, переродившейся в раковую опухоль мира человека¹⁷³.

Dyck P.F.

RELIGION AS A SANCTIFICATION OF CREATIVE ORIGIN

The author's concept about essence of religion as the Creative Origin is presented; idea of a uniform basis of dialogue of religions and outlooks.

Key words: communion-worship, sanctification, veneration-worship, religious conversion, religio-mystical belief, socio-cultural community, Creative Origin, ethnic religiousness, ethno-confessional community.

¹⁷³ Дик П.Ф. Основы религиоведения (этнокультурный аспект) [Электронный ресурс] URL: http://www.hrono.ru/libris/lib_d/prelig00.php (дата обращения: 20.05.2013)

ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ КАК ГЛОБАЛЬНАЯ РЕЛИГИЯ

Отличительными чертами глобализации по отношению к религии являются формальная религиозность, синтез разных религий, распространение неформальных религиозных движений, коммерциализация религиозной деятельности, «сетевая» религия с подвижной сетью автономных общин действующих вне национальных и конфессиональных границ, утрата привязки традиционных религий к конкретной территории и этносу. К этим чертам А. Агаджанян добавляет рост значения публичных религиозных дискурсов, складывание свободного рынка религий, функционирующего на принципе индивидуального спроса и выбора, релятивизацию религиозного авторитета.

Исследователи считают, что тибетский буддизм приобрел все черты глобальной религии. Дулма Аюшеева пишет: «В последнее время все большую известность и значимость начинает приобретать тибетский буддизм, открытие которого для Запада состоялось вследствие политических событий в Тибете, начавшихся в 1950 г. и вызвавших многочисленные потоки тибетских монахов в соседние с Тибетом гималайские страны и на Запад. Во многом благодаря интенсивной деятельности тибетских наставников-эмигрантов стало возможным широкое и успешное распространение тибетского буддизма в современном западном мире. Ими созданы сотни буддийских центров, тиражи их произведений исчисляются миллионами, с каждым годом увеличивается число западных приверженцев». Сами тибетцы говорят, что у захвата Китаем Тибета есть и положительная сторона: оказавшись в эмиграции, тибетцы познакомили мир с аутентичным буддийским учением.

Буддийские общины существовали на Западе и до волны тибетской эмиграции. Первые сведения европейцы узнали о буддизме из описаний,

путешественников, отчетов христианских миссионеров. Затем за изучение буддизма взялись ученые, были переведены основные канонические тексты. Европейцы с удивлением узнали о возможности существования тысячелетних цивилизаций на абсолютно иных, отличных от авраамических религий, онтологических и духовных основаниях. Затем начинается введение в дискурс европейской философии некоторых идей буддизма (Шопенгауэр, Ницше). В европейской литературе появляются такие произведения как «Сиддхартха» Гессе – признанный классический шедевр. А. Агаджанян отмечает роль «Буддийского Катехизиса» Генри Олкотта (1881), стремившегося в сжатом виде перечислить главные буддийские идеи, единые для всех школ и сект. «Это изобретение «всемирного буддизма» — точная модель того, как зарождающееся глобальное сознание превращает некую частную традицию в свой собственный референт — внеконтекстный, транснациональный, поистине глобальный продукт».

Вторая половина XX века отмечена появлением глобальных буддийских сетей самых разных школ и традиций. Они построены на авторитете и харизме личности, окормляющей эти религиозные структуры. Простое перечисление имен основателей дает представление о многообразии сетевых буддийских общин. Это и японец Судзуки, и калмык Вангъял, бирманец Махаси, корейский мастер дзен Сеунг Сан, датчанин Оле Нидал, вьетнамец ТхитНьятХань и многие другие. В это же время создаются глобальные буддийские объединения, призванные консолидировать и направлять буддийские течения, такие как Всемирное Братство Буддистов или FWBO (Друзья Западного Буддийского Ордена). На этот же период приходится первый конфликт глобального и локального в буддийском мире. Недовольные преобладанием и активностью западных буддистов в этих объединениях буддисты традиционных буддийских стран создают в 1970-м году новое буддийское объединение «Азиатская буддийская конференция за мир» с штаб-квартирой в г. Улан-Батор в Монголии. Надо сказать, что уход представителей традиционных буддийских стран из Всемирного

Братства Буддистов существенно снизил мировой авторитет этой организации.

Тибетская эмиграция дала второе дыхание распространению буддизма на Западе. Высококвалифицированные буддийские учителя, имеющие за плечами классическое монастырское образование, знающие во всех деталях хитросплетения буддийской философии, были готовы делиться своими знаниями. Как отмечает Е. Островская, «в 1990-х гг. тибетский буддизм уже функционировал в системе транснациональных общин этнических тибетцев и иноэтнических конвертитов по всему миру. Вступление в глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма снимало проблему этнической принадлежности верующих». Следует отметить, что в научной литературе новообращенных буддистов часто называют то прозелитами, то конвертитами, что не совсем верно с терминологической точки зрения. Вряд ли эти люди прежде были активными сторонниками той или иной религии или же числились в язычниках, а потом перешли в буддизм. Поэтому более правильным было бы называть европейцев, принявших буддизм, «неофитами». Любопытно, что еще в советское время эту тенденцию уловил и провозгласил бурятский буддийский философ Бидия Дандарон. Он объявил, что в XX веке европейский ум как никогда готов воспринять буддийские идеи. Его девиз «Тантру на Запад!» был услышан, у него появились ученики из Москвы, Санкт-Петербурга и Прибалтики. Тибетскую волну эмиграции по силе духовного влияния на западное общество трудно сравнить с любыми другими подобного рода процессами. Исследователи видят причину такого успеха в особой глубине буддийского учения, в толерантности и открытости тибетцев как носителей буддизма.

Но нельзя не замечать и трудностей, с которыми столкнулись эмигранты, покинувшие по сути дела средневековое феодальное теократическое государство, каковым Тибет оставался до момента его завоевания Китаем. В Тибете, где духовенство соблюдает целибат, преемственность и наследование обеспечивается институтом перерожденцев – римпоче. В

связи с интеграцией буддизма в западное общество появились европейские перерожденцы известных лам, есть случаи признания взрослых людей перерожденцами того или иного ламы, как это было, например, в случае американского актера Стивена Сигала. Гибкость тибетцев в этом экзотическом вопросе порождает некоторые сомнения в объективности этого феномена. Тем более, что иногда перерожденцы самых великих йогов, обладавших невероятными достижениями (сиддхи), отличаются весьма средними способностями. Смерть буддийских иерархов сопровождается политическими играми, расколом среди учеников, появлением нескольких перерожденцев. Видимо для предотвращения подобных последствий, по крайней мере, двое современных лам сообщили, что их реинкарнации уже родились до их смерти. После того, как Его Святейшество Далай-лама XIV перешагнул семидесятилетний рубеж, журналисты часто задают ему вопрос о его будущей реинкарнации. По его ответам можно понять, что лидер буддизма находится в поиске оптимального решения этого непростого вопроса.

Расколы происходят и по другим причинам. Например, в среде тибетской эмиграции есть и радикальные круги, которых не устраивает путь ненасильственного освобождения Тибета. Другой пример, когда просьба Его Святейшества Далай-ламы XIV отказаться от почитания защитника школы Гелук Дордже Шугдена расколола тибетское общество в эмиграции. Отказ от почитания сопровождался скандалами, судебными тяжбами о нарушении прав на свободное вероисповедание и даже убийством директора философской школы в Дхарамсале – дост. Ловсан Гьяцо и двух его учеников последователями культа Дордже Шугдена, прибывшими из Тибета. Не хотелось бы оценивать эти процессы в негативном ракурсе, они говорят, скорее, о том, что тибетский буддизм – живая и развивающаяся религия.

Кроме того, как уже говорилось ранее, одной из черт глобализации в религии является коммерциализация религиозной деятельности. Гастроли

монахов из Гоман-дацана с изготовлением песочной мандалы различных божеств в музеях и других общественных заведениях и гастроли монахов монастыря Гьюдмед с обертонным пением мантр стали обыденным явлением в городах России. В мае 2012 г. «Музей Солнца» в селе Баштала на Алтае был подожжен местными жителями в знак протеста против «чужих» во время строительства мандалы монахами из Гоман-дацана. Периодически между основателями различных глобальных религиозных сетей возникают отношения, напоминающие передел сфер влияния. Например, датчанин Оле Нидал категорически запретил своим ученикам ходить на лекции другого европейского ученика Кармапы XVI ламы Дени. Тот же Оле Нидал изложил историю нахождения Кармапы XVII в книге с красноречивым названием «Мошенники в рясах», в которой говорится о перипетиях затяжного конфликта между четырьмя «сердечными сыновьями» – близкими учениками Кармапы, на которых возлагалась обязанность поиска преемника Кармапы XVI. Речь шла как о духовном наследии главы школы Карма Кагью, так и о значительных пожертвованиях в фонд ордена Карма Кагью, которому к тому времени принадлежали сотни дхарма-центров в США, Европе и Азии. Для тибетской эмиграции коммерциализация религиозной деятельности является способом существования детерриторизированного сообщества, избравшего религию в качестве одной из возможных стратегий выживания.

Все эти разногласия на данный момент нивелируются уникальной личностью Его Святейшества Далай-ламы XIV-го. Далай-лама XIV – лауреат Нобелевской премии мира, человек, сыгравший огромную роль для формирования положительного имиджа тибетской эмиграции. Политическую позицию Его Святейшества Далай-ламы XIV можно назвать умеренной. В отличие от радикально настроенных тибетских кругов, призывающих к самостоятельности Тибета, Далай-лама, являющийся приверженцем мирного решения тибетского вопроса, предложил «срединный путь», заключающийся лишь в расширении автономии Тибета в составе КНР. Далай-лама предлагает рассматривать тибетский вопрос с трех основных позиций: экологии, культуры и прав человека. Он неоднократно заявлял, что

камнем преткновения на пути поиска решения тибетского вопроса остается отсутствие прозрачности, пропаганда и цензура в КНР.

Библиография

1. Аюшеева Д.В. Современный тибетский буддизм на Западе. Улан-Удэ, 2003.
2. Агаджанян А. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму // Религия и глобализация на просторах Евразии / Под ред. А. Малашенко, С. Филатова. М., 2005. С. 222-255.
3. Островская Е. Российский буддизм в оправе гражданского общества // Двадцать лет религиозной свободы в России// Под редакцией Алексея Малашенко и Сергея Филатова. Москва: Московский центр Карнеги. – 2009 – С. 294-328
4. Колосова И. В. Проблемы сохранения культурного наследия Тибета // Мир и политика. 2011. № 6. С. 71-80

Забияко А.П.

ГЕНЕЗИС САКРАЛЬНОГО: СВЯЩЕННЫЕ МЕСТА КАК ОРИЕНТИРЫ В ПРОСТРАНСТВЕ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках международного научно-исследовательского проекта № 11-21-17002a/Fra

Homo mobilis

Вся история существования человека со времени выхода его из Африки является историей перемещения в пространстве. «На заре человечества движение было естественным состоянием, и все прозрения каменного века совершались на ходу или на бегу. Самый значительный итог палеолита – освоение ойкумены – достигнуто за счет удивительной способности человека к пространственной экспансии. Все первые технологические изобретения – метательные орудия, лук и стрелы, лодки и нарты – были со-

вершены ради преодоления расстояний. В древности обыденностью была постоянная подвижность, а признаком бедствия – оседлый покой»¹⁷⁴. Максимализм последней фразы А.В. Головнёва ярко выражает смысл определения им человека в качестве *homo mobilis*.

Мобильность требует надёжной ориентации в пространстве. Современный «движущийся человек» решает проблему при помощи разнообразных технических и семантических средств. Улицы, дороги, карты дорог, дорожные указатели, рекламные щиты и подобные им изобретения обеспечивают движение человека в пространстве современного ландшафта.

Уже есть и более точные способы навигации – спутниковые системы. Сейчас даже в городе спутниковые навигаторы стали обыденностью. Несколько лет назад автор этих строк и эвенк потеряли в дальневосточной тайге, увлекшись охотой, оленюю тропу. Наше движение на оленях через таёжную чащу и болота стало медленным и тяжелым. Тогда мне пришлось достать GPS-навигатор. Эвенк сильно сомневался в полезности прибора. Его сомнения были понятны. Мы оба никогда не видели даже хорошей бумажной карты этой местности. Однако на карте навигатора легко нашлась потерянная нами оленья тропа. Спутники указали направление движения. Через полчаса мы вышли на тропу. Эвенк молчал. Я тоже. Мы переживали сложные чувства. Радость обратного легкого пути омрачалась ощущением того, что наша жизнь стала не только проще, но и беднее – GPS-навигатор вдруг сделал ненужным тысячелетний опыт традиционной навигации. Между тем этот опыт выступал не только способом выживания кочевых народов, но и одним из базисов их духовной культуры, из него брали начало важнейшие идеи мифологии и религии номадов.

В этой статье мы рассмотрим генезис сакрального, прежде всего, в контексте образа жизни и ментальности тех народов, которые создавали свою религию как выражение культуры *homo mobilis* – культуры номадов.

Определение основных понятий

В силу дискуссионности понятия «религия», «священное» и связанные с ними другие понятия нуждаются в прояснении в каждом конкретном случае их применения. Для нашей темы следует уточнить смысл понятия

¹⁷⁴ Головнёв А.В. Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург, 2009. С. 5.

«священное» и производные от него термины¹⁷⁵. Это важно, поскольку понятие «священное» имеет в религиоведении, смежных гуманитарных науках и в обыденном языке разные толкования¹⁷⁶.

Святое (сакральное) – мировоззренческая категория (категория ментальности), обозначающая свойство, обладание которым ставит объект в положение исключительной значимости, непреходящей ценности и на этом основании требует благоговейного к нему отношения. Сознание наделяет святое такими важнейшими характеристиками: 1) онтологически святое – отличное от обыденного бытия и относящееся к высшему уровню реальности; 2) гносеологически – заключающее истинное знание, в сути своей непостижимое; 3) феноменологически святое – чудесное, поразительное; 4) аксиологически – абсолютное, императивное, глубоко чтимое. Представления о святом с наибольшей полнотой выражены в религиозном мировоззрении. В религии святое – универсальная категория религиозного сознания, характеризующая фундаментальный уровень религии. Святое – предикат тех сущностей, которые являются объектом поклонения.

Священное место (святилище) – место, обладающее священным статусом; пространственный объект, выделенный из области повседневной жизни и предназначенный для выполнения культовых действий, направ-

¹⁷⁵ Понятие «религия» подробно рассмотрено автором в статье: Забияко А.П. Религия // Энциклопедия религий. Под редакцией А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2008. С. 1069–1073.

¹⁷⁶ Обратим внимание, например, на некоторые публикации на французском языке: Benveniste E. Profanus et profanare // Hommages à G. Dumézil. Bruxelles, Berchem, 1960. P. 46–53; Caillois Roger. L'Homme et le sacré. Paris, 1988; Chantraine Pierre. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. T.I, 1968. T. II, 1970. T.III, 1974. T.IV. Paris, 1977; Delehaye H. Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité. Bruxelles, 1927; Dumézil G. La religion romain archaïque. Paris, 1966; Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie. Paris, 1912; Durkheim E. La Définition des phénomènes religieux // L'Année sociologique. 1899. №2; Fugier H. Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine. Strasbourg, 1963; Leuw, van der Gerardus. L'homme primitif et la religion. Etude anthropologique. Paris, 1940; Mauss M. Oeuvres. Les fonctions sociales du sacré. Paris, 1968; Moulinier Louis. Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV siècle av.J.C. Paris, 1950; Rudhardt J. Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique. Geneve, 1958; Saintyves M. La force magique du mana des primitifs au dynamisme scientifique. Paris, 1914. Изучению понятия «священное» посвящена монография автора: Забияко А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М., 1998.

ленных на взаимодействие со священными сущностями и силами. Святилище отличается от иных религиозных или мирских пространственных объектов совокупностью идеальных (духовных) и материальных (физических) характеристик. В идеальном плане (в религиозном сознании) святилище – ценность высокого порядка, земное местопребывание духов или богов, средоточие магических сил, вызывающее чувство благоговения и требующее чрезвычайно почтительного отношения. Наличие в исторических документах или этнографических данных подобных характеристик позволяет идентифицировать пространственный объект как святилище. С точки зрения материальных (физических) признаков, святилище – это пространственный объект, как правило, обособленный от других объектов естественными или искусственными границами, не имеющий непосредственного утилитарного назначения, содержащий в своих пределах культовые предметы или следы ритуальных действий. Понятию священного места близко по смыслу понятие священного пространства.

Священное пространство – это состояние или локус пространства, который в религиозном сознании обладает качеством святости. Важнейшие идеальные и материальные (физические) признаки священного пространства и священного места совпадают¹⁷⁷.

Генезис и типология священных мест

Первые «почему» обычно задаются по поводу действий – к такому выводу пришел Жан Пиаже, изучая психику детей. Филогенез и онтогенез психики – это два согласованных процесса. Психическое развитие человечества и психическое развитие индивида протекают по сходным законам. Мы руководствуемся этим теоретическим подходом при понимании формирования религиозной ментальности и ментальности в целом. По видимому, первичными категориями религиозного сознания являются категории действия, которые возникли в результате интериоризации и ин-

¹⁷⁷ См. подробнее: Забияко А.П. Священное пространство // Религиоведение. Энциклопедический словарь. Под редакцией А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2006. С.966–968.

терпретации определенных действий. Такие действия, выходящие за пределы сугубо утилитарной деятельности, человек начинает осознавать как действия особого рода, сверхутилитарные. В современной науке для обозначения таких действий иногда применяется понятие «символическая деятельность». Особый вид символической деятельности – сверхценная символическая деятельность – постепенно осознается людьми как сакральная деятельность, священнодействие. В контексте возникновения религии такой вид деятельности приобретает характер ритуальной деятельности, культа.

Места, где регулярно отправляется сакральная, ритуальная деятельность, становятся сакральными местами. Так в религиозном сознании формируется пространственная категория сакрального места. Существует два основных типа сакральных мест – 1) естественные (природные, ландшафтные) сакральные места и 2) искусственные сакральные места. Естественные (природные, ландшафтные) сакральные места – это природные объекты, которые религиозное сознание наделяет сакральным статусом. Искусственные сакральные места могут представлять собой существенно преобразованные людьми ландшафтные объекты или являться в полной мере творением человека.

Согласно М. Элиаде, священное место создаётся трансцендентной реальностью, которая в акте иерофании манифестирует себя человеку. С нашей точки зрения, сакральное место создаётся человеком, который фиксирует в окружающем земном мире места, вызывающие сильные эмоциональные реакции, порождающие сверхважные когнитивные акты и стимулирующие воображение, а затем конструирует в сознании локус пространства, в котором образ реального объекта дополняется признаками инобытия. Способом конституирования священного места выступает религиозный ритуал, священнодействие. Преобразовав определенный локус земного пространства идеей присутствия в нём инобытия, наполнив его сверхценными смыслами, образами, символами и действиями, отделив его от окружающей среды условными или реальными границами, человек создает священное место. Во многих культурах существовали практики табуиро-

вания нерегламентированного проникновения в священное место, которые отражали один из базисных признаков отношения к сакральному как запретному для обыденного соприкосновения.

Какие именно места окружающего пространства вызывают сильные эмоциональные реакции, порождают сверхважные когнитивные акты и стимулируют воображение? Какие сверхценные смыслы связаны с такими местами? Ответы на эти вопросы охватывают широкую сферу человеческого существования. В рамках статьи мы раскроем эти вопросы лишь с позиций *homo mobilis*, условий его жизни и особенностей когнитивно-эмоциональных интенций.

Традиционный образ жизни древних и современных кочевников связан с существованием в условиях обширных территорий. Это может быть территория бескрайней степи, пустыни, тундры или столь же безбрежных лесных массивов. Здесь легко сбиться с пути и перейти из освоенного пространства в чужой, неосвоенный и опасный мир. «Чужая тайга для сильного человека не радость, а слабому лучше не связываться с ней. Заплутает след, заведет в чашу, разденет, разует, лишит огня, пищи, потом начнет мучить, посылать то туда, то сюда... силы отнимет – и конец», – мудро свидетельствовал восьмидесятилетний эвенк Улукиткан (Бельчонок), всю жизнь кочевавший по дальневосточной тайге¹⁷⁸.

Движение по огромному пространству требует системы надежных ориентиров. Ориентиры маркируют окружающую территорию, указывают правильный путь и вносят в существование людей порядок. В экстремальных условиях жизни кочевых групп значение ориентиров, маркирующих окружающее пространство, огромно. Их ценность зачастую равна ценности человеческой жизни. Утрата ориентиров чревата смертью. Обретение ориентиров несет с собой надежду и жизнь. Поэтому важнейшие ориентиры являются сверхценностью и в коллективном сознании номадов они наделяются статусом священных объектов.

¹⁷⁸ Улукиткан стал главным героем книги Григория Федосеева «Тропой испытаний» (Федосеев Г.А. Тропой испытаний. – Благовещенск, 1965.).

С глубокой древности верным ориентиром при движении по обширным территориям были горы. В традиционных культурах, в особенности кочевых, наиболее заметные горы наделены статусом священного места и включены в религиозно-мифологическую картину мира. Уже несколько тысячелетий назад кочевники Хакасии почитали возвышающуюся над степью горную гряду, вершины которой были не только далеко видны, но имели также необычную кубическую форму. Из-за кубической формы вершин эту гряду называют Сундуки. Наиболее впечатляющую по размерам и форме вершину хакасы называли «сундуком богатыря Хохо-Бабая». У подножия этих вершин находятся ритуальные площадки, могильники. Некоторые скальные стены покрыты древними рисунками. До сих пор среди хакасов и местного населения живут легенды, повествующие о необыкновенных и священных событиях, связанных с Сундуками. Сходные примеры крайне многочисленны.

В степях, вдали от гор, кочевники Азии сооружали искусственные возвышения из камня – менгиры. Эти вертикально стоящие каменные плиты хорошо видны на фоне огромной равнины. До сих пор многие менгиры являются объектами религиозного культа.

Астроархеология (область археологии, посвященная изучению древнейших знаний о небесных светилах) указывает на то, что во многих древних культурах возвышенные участки ландшафта, камни, скалы, менгиры могли использоваться кочевниками для наблюдения за движением небесных светил и фиксации местоположения солнца, луны, звезд по отношению к статичным ландшафтным объектам (например, вершинам гор). Такие статичные ориентиры в земном и небесном пространстве особенно важны были для кочевников, обитавших в бескрайних степях. Эти ориентиры позволяли степным кочевникам создавать и надежно транслировать от поколения к поколению календарь, фиксировавший основные этапы хозяйственной, социальной или религиозной деятельности.

Кочевавшие по таёжной территории бассейна реки Амур народы с глубокой древности почитали необычные по форме скалы, на поверхность которых они наносили знаки, изображавшие священные образы и сцены. В

этих скалах и изображениях, согласно верованиям, обитали духи. Скалы со священными знаками маркировали в окружающем ландшафте места, наделенные важным религиозным смыслом.

Священные скалы, как правило, располагались рядом с путями регулярных миграций кочевников. На севере Амурской области недалеко от реки Утени находится высокая, хорошо заметная скала с рисунками. Изображение носорога и найденные под скалой артефакты позволяют предположить, что первые рисунки и следы культовых действий относятся ко времени около 10 тыс. лет назад. Сохранились сведения о том, что в середине прошлого века каждый год весной к этой скале приезжали на оленях кочевавшие эвенки, чтобы «молиться». В течение нескольких дней они совершали здесь ритуалы. Таким образом, на протяжении около 10 тыс. лет у этой священной скалы сходились пути миграций таёжных кочевников.

Священные места притягивали к себе кочевников для выполнения обязательных ритуалов, изгибали траекторию их движения. Так в сознании и движении людей появлялся новый смысловой вектор, превращавший их движение в паломничество.

В традиционной картине мира горы и скалы воспринимались как места, соприкасающиеся с верхним миром. Согласно воззрениям эвенков, скалы – это место, где небо встречается с землей. Небо, в религиозных воззрениях этого народа, – Буга, божественное начало мироздания. Некоторые возвышенные участки ландшафта в силу близости небу и некоторых других природных особенностей получали в сознании эвенков религиозный статус. В верховьях реки Селемджи находится плато Авлая. Это чрезвычайно красивое и богатое флорой и фауной место. Раньше здесь сходились пути кочевков многих эвенкийских родов. Каждую весну таежные кочевники собирались в этом месте для проведения ритуалов. Такие ритуальные встречи эвенки называют «бакалдын». На специально подготовленной ритуальной площадке представители разных родов вместе исполняли танцы, пели песни, обменивались сведениями о важных событиях. Одной из главных целей таких встреч на Авлае было знакомство молодых людей из раз-

ных родов и заключение договоров о браке. Религиозные функции такого священного места тесно переплетались с чрезвычайно важными для кочевого образа жизни социальными функциями: 1) укрепления групповой солидарности, 2) сохранения этнической идентичности, 3) поддержания общей исторической памяти, 4) трансляции знаний, 5) обеспечение брачного обмена между родами, снижавшего вероятность кровосмешения.

Большое значение для движения в условиях горной местности имеют перевалы. Перевалы обеспечивают безопасный переход людей и животных из одного пространства в другое, поэтому для кочевников перевалы – места жизненно важные, сверхценные, священные. В картине мира кочевых культур перевалы – места обитания духов, которые владеют этими важными для жизни участками пространства. Кочевники верят, что без помощи духов преодолеть перевал невозможно – именно они позволяют человеку победить горы. До сих пор в традиционных культурах сохраняются обычаи благодарения духов перевалов: кочевники восточной Азии на перевалах повязывают полоски ткани, оставляют пищу, произносят слова благодарности.

Кроме возвышенностей и перевалов, многие другие природные объекты, значимые в качестве ориентиров, имеют в традиционном мировоззрении статус священного места – ручьи, реки, деревья и т.д.

В ментальном плане функция сакрального места состоит в структурировании картины мира и формировании у носителя религиозной культуры пространственных ориентаций. Стремление вступить в контакт со священным, священными существами создает мотивацию к перемещению от одного сакрального места к другому. Так возникает практика паломничества как особый тип мобильности – религиозный номадизм, а также новый тип *homo mobilis* – паломник.

Превращение географического пространства в мифографическое пространство

Таким образом, одним из способов освоения (обживания, обустройства) пространства является конституирование в окружающем мире свя-

щенных мест. Человек традиционной культуры выделяет в окружающей среде наиболее примечательные ландшафтные объекты или своими силами сооружает искусственные объекты, связывает их в своем воображении с мифологическими образами и повествованиями, включает их в систему регулярных культовых действий. Такие объекты становятся святилищами и в этом качестве прочно укореняются в коллективном сознании. В результате меняется ментальная карта территории. Представления о географическом пространстве (пространстве реального земного ландшафта) дополняются представлениями о воображаемом ландшафте. Структуру этого воображаемого ландшафта образуют священные места, где, согласно мифологическим представлениям, обитают боги, духи, герои, предки и где совершались или совершаются необыкновенные действия. Такой тип воображаемого пространства можно назвать мифографическим пространством, пользуясь словами А. Леруа-Гурана (*espace mythographique*, A. Leroi-Gourhan).

Для кочевников такой способ освоения территории имел огромное значение. Присутствие на ментальной карте территории не только ландшафтных ориентиров, но также конфигурации сверхприродных – священных – ориентиров, позволяло человеку более уверенно перемещаться в пространстве. Важно, что наличие священных мест придавало особый смысл движению. Движение кочевника от святилища к святилищу становилось не просто перемещением в географическом ландшафте, но еще и движением в пространстве мифов – от одного мифологического образа к другому, от одного события к следующему...

Тяга к такому путешествию в пространстве мифов еще жива в современном городском жителе. Иногда он оставляет свой дом и отправляется в путь по священным ориентирам своей культуры – по музеям, историческим достопримечательностям или по местам, где прошло детство, где впервые встретил любимого человека... Так мы возвращаемся к общему кочевому началу человечества – мы движемся в пространстве, чтобы жить и возрождаться.

Zabiyako A.P.

THE GENESIS OF SACRAL: SACRED PLACES AS GUIDELINES IN SPACE

The paper defines the concepts of "sacred", "sacred place", "sacred space." The author reconstructs the genesis and typology of sacred places, and determines their ideological, religious and social functions on the basis of archaeological and ethnographic data. From the author's point of view, a sacred place is not created in the act of hierophany of the transcendent reality. The creator of sacred places is the man who captures in the surrounding terrestrial world places that cause strong emotional reactions that generate extremely urgent cognitive acts and stimulate imagination, and then constructs in the mind the locus of the space in which the image of a real object is complemented by signs of otherness. The main attention is paid to those sacred places that are associated with the nomadic peoples.

Key words: sacred, sacred place, religion, mythology

Золотухина-Аболина Е.В.

ПАРАРЕЛИГИОЗНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ: ПОПЫТКА ТИПОЛОГИИ

Прежде всего, о самом понятии *парарелигиозное*. Мы не встретим его в академических словарях, опирающихся на религиоведческую традицию, но можем увидеть в популярной литературе и в Интернете. Очевидно, оно возникло по аналогии с понятием «паранаучное». Слово «парарелигиозное» «всплывает» то там, то сям, но определение его найти нелегко. Например, в комментарии к обзорной статье «Мифологические основания научной деятельности: угроза или побочный эффект» автор пишет: «Размышления о судьбах ученых и роли религиозных, *парарелигиозных* (выделено нами – Е.З.-А.) и мистико-технических воззрений в их жизни при-

водят к вопросу о влиянии этих концепций на научные интересы и результаты...»¹⁷⁹ и далее обсуждаются возможные причины паранаучных конструкций в естествознании. Сам термин «парарелигиозные» выступает здесь как самопонятный. В знаменитой Википедии, которую народ пишет и переписывает, как хочет, мы, правда, можем найти такое определение: «Квазирелигия (англ. *quasi-religion*), парарелигия (англ. *para-religion*), имплицитная (скрытая) религия (англ. *implicit religion, invisible religion*), секулярная (секуляризованная) религия (англ. *secular religion, secularized religion*) — группа понятий (терминов), используемых для описания совокупности возникающих в обществе, под влиянием секуляризации, новых образований, феноменов или форм сознания, обладающих некоторыми признаками религии, но выходящих за рамки того или иного узкого понимания термина «религия». Квазирелигия с самого своего зарождения вступает в противоборство с классической религией и стремится её заместить»¹⁸⁰. В общих чертах можно согласиться с ходом мысли автора статьи в том, что касается актуализации парарелигиозности в результате секуляризации, но парарелигия здесь отождествляется с квазирелигией, что, на наш взгляд, не одно и то же.

Попробуем кратко разграничить понятия, чтобы затем обратиться непосредственно к содержанию феномена, который мы поименуем «парарелигиозным мировоззрением». Итак, для нас «квазирелигия» - это результат перенесения форм религиозной практики на предметы, не имеющие отношения к трансцендентному. Например, поклонение царю, вождю или лидеру как Богу. Это также служение некоей идее, сопровождаемое псевдо-религиозной атрибутикой – это «религия» в смысле Огюста Конта: эмоционально ангажированное поклонение обществу. Мысль Конта можно продолжить, опираясь на историю: поклонение коммунизму или фашизму,

¹⁷⁹ Мифологические основания научной деятельности: угроза или побочный эффект// Полит.ру// URL: <http://polit.ru/article/2013/05/24/mif/> (дата обращения: 15 июля 2013 г.)

¹⁸⁰ Квазирелигия// Wikipedia// URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/квазирелигия> (дата обращения: 15 июля 2013 г.)

образу будущего или образу прошлого, непременно сопровождаемое обрядово-ритуальными действиями, порывами жертвенности и реальным принесением жертв. Здесь присутствуют организованность, сплоченность, идеологические накачки, наказание отщепенцев, отказавшихся верить в идеал, здесь только нет образов надэмпирического мира. Трансцендентное здесь отсутствует. Говоря о коммунизме как о переряженном христианстве, Н.Бердяев как раз и описывал квазирелигиозное или псевдорелигиозное мировоззрение, не чуждое своим коллективным идейным практикам.

В то же время, парарелигиозный взгляд на мир – это прямо противоположный феномен. Говоря о парарелигиозном, мы имеем в виду убежденность и чувство наличия трансцендентного, (запредельного, надэмпирического) как особой сферы бытия, определяющей по отношению к реальному эмпирическому миру. Но этот взгляд и это чувство не связаны ни с какой исторически сложившейся конкретной конфессией, не предполагает обрядово-ритуальных действий, не обязывает ходить в общину и даже строго разделять некую совокупность догматов. Впрочем, порой такие взгляды частично опираются на положения официальных религий, но лишь частично, а нередко совмещают элементы самых разных, внешне не сопоставимых религиозных воззрений. Отсюда разговор о синтетическом характере подобного рода убеждений, но они в действительности далеко не всегда синтетичны. Это может быть просто твердая уверенность, что «конечно, там что-то есть, руководящее нашей жизнью», основанная на однократном (к примеру, полученном в детстве) холистическом переживании единства мира, переживании совпадения своего сознания с бытием как таковым, полного проникновения всего во все, прозрачности и приветливости реальности (именно такое переживание дало начало философствованию Н.О.Лосского о чем он сам свидетельствовал). Человек с парарелигиозным мировоззрением может не ходить ни в какую церковь или ходить в разные, полагая, что «все дороги ведут к Первоначалу», он может иметь единомышленников, с которыми обсуждает подобные вопросы, а

может не иметь и не искать их, может придерживаться широко распространенных трансперсонально-эзотерических представлений, а может разделять какую-то особую ветвь взглядов. Чаще всего, он ищет, сомневается, развивается и меняется, ищет пути «духовного роста», переходя от одних представлений к другим. Ортодоксальный православный, да и не только православный, а любой ортодоксальный верующий, как правило, осуждает таких «мировоззренческих искателей», полагая, что их «водят бесы», а завзятые атеисты числят подобный поиск по части житейской глупости и фантазерства, поскольку твердо убеждены, что «умрем, и из нас лопух вырастет».

Нельзя сказать, что в прошлые века и эпохи, когда во всем мире официально господствовала та или иная религия, все люди однозначно воспринимали ее как единственно возможную форму своего мировоззрения. В христианской Европе наряду с официальной верой, которую надо было показательно исповедовать, всегда существовали оккультно-эзотерические группы, правда, преследуемые и гонимые, но имеющие свои представления о мире, не совпадающие с церковной версией. Существовали также философы, размышляющие иначе, чем велит догма, что же касается «широких масс», то вплоть до Реформации они не имели доступа к священным текстам, и их религиозность, скорее всего, была основана на приверженности насаждаемым и ставшим традицией обрядам, всегда смешанным с моментами язычества и суеверий, а также на нескольких простых представлениях – об аде и рае, о Божьем гневе и Божьей любви. Литература эпохи Возрождения свидетельствует о достаточно скептическом отношении масс к монашеству и предпочтении вполне плотских радостей духовным. То есть, сама религиозность была весьма неоднородна по своей глубине, содержанию и качеству.

И тем не менее, секуляризация, охватившая страны и народы в XX веке, провела четкое разграничение между верующими и неверующими, официально-причастными церкви и не причастными ей вообще. Хотя здесь

тоже присутствует путаница. Так, называть себя «христианином» стало просто культурным маркером, не имеющим порой отношения ни к вере, ни к церкви. Поэтому нередко возникают парадоксальные ситуации, когда некто, квалифицируя себя как «православный», в то же время признает, что не знает Символа веры и никогда не ходит в церковь. Но если смотреть не на самоназвание, а на реальную практику, мы все же вполне отчетливо увидим в наши дни: 1. Безрелигиозных людей, атеистов, которые не верят в трансцендентное ни в какой форме; 2. Реально верующих, которые не только ходят в церковь и убеждены в наличии Бога, но и руководствуются церковными поучениями в своей обыденной жизни; 3. Не верующих, но сомневающих в атеизме, захаживающих в церковь по праздникам и называющих себя конфессиональным наименованием (я – православный, я – католик и т.д.); 4. Людей с «парарелигиозными убеждениями», полагающих, что «Абсолютное есть», но не останавливающихся ни на какой его официально принятой версии.

Этих последних – достаточно много. И это не только последователи Нью-эйдж. Нередко «сомневающийся атеист», изредка посещающий церковь, то входит в число этих «предполагающих Абсолютное» граждан, то вновь выходит из их числа, то ведет себя как атеист, то бежит срочно помолиться Христу, а то размышляет о путях своей сомнительной кармы и о том, кем же он родится следующий раз. Среди людей с «парарелигиозным мировоззрением» встречаются как такие вот сомневающиеся и колеблющиеся, так и те, кто достаточно четко определился со своими взглядами.

Попробуем дать хотя бы в первом приближении описание типов людей, принадлежащих к «парарелигиозному мировоззрению», соответственно, мы сможем увидеть различия в самих мировоззренческих установках, их содержании и формах. Нам представляется, что наилучшим основанием для типологизации парарелигиозного мировоззрения будет *способ получения и поддержания собственных убеждений* его сторонниками. Второй

важный момент - *степень рефлексивности*, с которой они относятся к собственным взглядам.

1. Первый тип приобретения парарелигиозных взглядов – это личный опыт. В собственном сознании, в чувствах, в практических умениях человек встречается с иными характеристиками действительности, чем те, что принадлежат эмпирическому взгляду и признаны в качестве «нормальных» современной наукой. Такого рода личный опыт может быть внезапным и потрясающим, как опыт Д.Андреева, когда ему открылась история «небесной России» или подготовленным, тренируемым как опыт К.Уилбера, который с юности активно занимался медитациями.

Личный опыт, порождающий парарелигиозные воззрения или иначе – переживание реальности духовного мира без «конфессионального лица» - может иметь разную степень глубины. Это может быть опыт растворения в Едином, свойственный Плотину, Мейстеру Экхарту, современному мистику Дэвиду Хокинсу. Это, так сказать, «классический» мистический опыт просветления, характеризующийся безличным блаженством, переживанием вечности творящего сознания и гармоничным устройством проявленного мира. Но этот опыт может быть и опытом «сиддх» - обнаружения у себя паранормальных способностей, прежде всего ясновидческих или способностей «тонкоэнергетического воздействия». В случае классического мистического опыта рефлексия индивида оказывается минимальной, так как опыт подобного рода захватывает человека целиком, во втором случае рефлексия активно работает, так как гадатель, экстрасенс, целитель, то есть, люди с паранормальными умениями, способны и хотят их тренировать, сравнивать их с аналогичными умениями других, зарабатывать на них деньги и т.д. Они усердно развивают свои необычные качества, открывая для себя все новые «планы бытия» и активно внедряясь в них. Их саморазвитие и самопознание совпадает с построением ими картины мира. Как правило, это сложные многоярусные картины «тонких миров», населенных существами и сущностями, с которыми можно вступать в контакт,

не очевидный для «среднего человека», ограниченного пятью органами чувств. К числу людей с такого рода опытом внеконфессиональной иномирности следует отнести и знаменитых медиумов вроде Э.Кейси, А.Форда или Ванги.

2. В современных условиях те, кто обладает личным опытом, имеют возможность широко распространять его описание и соответствующую ему картину мира через массовую культуру и СМИ. Они часто прибегают к этому и не только из коммерческих соображений, но в силу того, что ощущают некую «миссию» распространения, как они говорят, знаний о духовном. Литературные, поэтические, художественно-изобразительные кристаллизации их опыта становятся мощным источником для формирования парарелигиозного мировоззрения самых широких общественных слоев, заблудившихся в нынешнюю эпоху между аргументами традиционной религии и атеизма. Представители парарелигиозного взгляда, называющие себя Учителями духовности, гуру, эзотериками, оккультистами, медиумами, спиритами, гадалками и т.д. издаются широкими тиражами, имеют свои регулярно издаваемые журналы, организуют собственные офисы, создают институты (хорошим примером является Мюнхенский институт парapsихологии) и даже объединяются в профсоюзы. Не так давно в электронных сетях проходила информация о забастовке, которую объявили английские медиумы в ответ на требование власти гарантировать точность информации, которую медиумы получают от развоплощенных душ. Описанный нередко с помощью хороших литераторов опыт представителей перечисленных выше категорий парарелигиозного мировоззрения становится источником картины мира, отличной как от эмпирической, так и от традиционной (христианской, мусульманской, индуистской и т.д.) Эта картина или вернее, картины (поскольку они могут существенно различаться) достаточно интересны и привлекательны, для того, чтобы «средний человек», пожелавший понять мироустройство, отдал предпочтение именно им, а не атеизму, грозящему полной смертью и не, например, христианству, которое обещает грешникам вечный ад. Важнейшим каналом, по которому парарелигиозные взгляды прибывают к людям, чтобы стать их миро-

воззрением, является современная «эзотерическая психотерапия», демонстрирующая высокую практическую эффективность предлагаемой картины мира и основанная на тренде «позитивного мышления». Люди, получившие свои парарелигиозные убеждения «из вторых рук», если они специально не заняты их осмыслением, чаще всего не подвергают анализу и критике полученные взгляды, но стремятся применять их в повседневности для улучшения собственной жизни, а если это не удается, легко оставляют данную «не оправдавшую себя» точку зрения и с любопытством обращаются к следующей мировоззренческой модели.

3. Третий важнейший способ приобретения внеконфессиональных парарелигиозных убеждений – это интеллектуальный поиск, который осуществляют ученые и философы. Разумеется, это область высокой рефлексивности, критического теоретического анализа. Среди ученых мы можем встретить довольно обширные группы исследователей, скептически относящихся к «ньютоно-картезианской картине мира» и строящих свои взгляды на базе парадигмы, в основе которой находится дух, а не лишенная мысли материя и не чисто-эмпирическая реальность. Это и Ф.Капра, и А.Охатрин, и С.Гроф, и П.Гаряев, можно назвать еще много имен. Обращаясь к духу и строя голографическую модель мироздания, эти авторы в то же время не принимают в качестве единственно адекватной ни одну из наличных традиционных вер. Скорее, они считают, что путь к Первоначальному лежит как через все религии (в духе Д.Андреева), так и помимо них.

На наш взгляд, важно подчеркнуть, что немалая доля выдающихся философских авторов XX века также может быть причислена к сторонникам «парарелигиозного мировоззрения». «Бытие» М.Хайдеггера, которое кажется неискушенному глазу столь оригинальным и таинственным, очень напоминает представления Мейстера Экхарта, которым и увлекался М.Хайдеггер в молодости, то есть, несет смысл мистического начала, не сводимого к конкретному религиозному взгляду. Обсуждение темы «бытия» - также одна из отличительных черт немецкой классики, где ни Фихте, ни Шеллинг, ни Гегель не вписываются однозначно ни в одну разновидность ортодоксального христианства, и от всех от них веет спорным,

если не нигилистическим «спинозизмом». Другой выдающийся экзистенциальный философ XX века К.Ясперс в Послесловии 1955 года к переизданию своей книги «Философия» прямо пишет о том, что ни одна конкретная религия не отвечала на его духовные запросы, но зато уже в ранней юности он читал Спинозу¹⁸¹, который остался для него авторитетом на всю жизнь. В своей философской автобиографии Ясперс отметил: «У меня совершенно отсутствовало специфическое церковное вероисповедание, и я так никогда и не почувствовал нужды преодолеть это»¹⁸². Не удивительно, что Ясперс приходит именно к такой философской теологии, в которой Бог, назван Трансценденцией, а человеческая душа - экзистенцией, и впоследствии он развивает вполне «парарелигиозные» идеи философской веры. К этому подходу близки по смыслу идеи основателя логотерапии Виктора Франкла, перу которого принадлежит работа «Бессознательный Бог»¹⁸³, и где речь идет о духовном бессознательном, которое далеко не всегда воплощается в конкретных религиозных формах. «Философской верой» Франкла отказывается вера в сверхсмысл. Он пишет: «Для такой веры в конечном счете нет ничего бессмысленного. Ничто не возникает «напрасно», «ни одно действие не остается необъясненным»... Получается, что в мире проявляется нечто подобное закону сохранения духовной энергии. Ни одна великая мысль не может пропасть, даже если она так и не дошла до людей... Согласно этому закону ни одна драма или трагедия внутренней жизни человека никогда не проходила впустую... Каждый из нас так или иначе осознает, что содержание его жизни где-то сохраняется и оберегается»¹⁸⁴. Интуитивный посыл и живое переживание высшего, хотя и облаченные в рациональные одежды, остаются важнейшим источником парарелигиозных философских представлений современности.

¹⁸¹ См. об этом Jaspers Karl Philosophie 1, Philosophische Weltorientierung Vierte Auflage Berlin.Heidelberg.New York 1973. S.XVI-XX.I

¹⁸² Ясперс К. Философская автобиография // Перцев А.В. Молодой Ясперс: рождение экзистенциализма из пены психиатрии. К.Ясперс «Философская автобиография» СПб 2012. С.315.

¹⁸³ Frankl Viktor E. Der unbewußte Gott. Psychoterapie und Religion. München 2009.

¹⁸⁴ Франк В. Человек в поисках смысла М.1990. С.163-164.

Завершая этот небольшой текст, я хотела бы подчеркнуть, что гигантское море парарелигиозных представлений, разнообразных по содержанию и форме, ждет своего исследования, своего понимания и оценки. Так как именно эти представления во многом потеснили сегодня традиционную ортодоксальную церковь и свойственную ей веру.

Zolotukhina-Abolina E.

PARA-RELIGIOUS WORLD OUTLOOK: ATTEMPT OF THE TYPOLOGY

The article is devoted to the examination of the para-religious world outlook which springs on the background of diminution of influence of traditional religions. The author asserts that the para-religious world outlook is always connected with the treatment of transcendent and must not be confounded with quasi-religious phenomena. The article is an attempt to typologize the para-religious outlook, this typology is given in accordance with the source of origin of para-religious opinions and the role of reflexion in their functioning.

Keywords: religion, secularization, quasi-religious, para-religious, personal experience, mass culture, mass media, philosophical reflexion, philosophical faith

Карапетян М.В.

КОГНИТИВНО-СЕМАНТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПТА “RELIGION”

Science without religion is lame, religion without science is blind.

A. Einstein

Актуальность данной темы заключается во все возрастающем интересе исследователей к современному медиадискурсу, как тексту, в котором актуализируются наиболее важные, ключевые концепты современности.

Именно к таким универсальным, доминантным концептам и относится выбранный нами в качестве предмета исследования концепт “religion”. Вариативность многочисленных определений религии также свидетельствует о методологической важности и эвристической ценности анализируемого понятия.

Религия является одним из ключевых концептов культуры, т.е. обусловленной культурой ядерной (базовой) единицей картины мира, обладающей экзистенциальной значимостью, как для отдельной языковой личности, так и для лингвокультурного сообщества в целом. Религия в медиадискурсе одновременно является и национальным, и групповым, и индивидуальным концептом. По данным всемирного социологического опроса, проведенного в 2012 году, 59% считают себя религиозными людьми, 36% не относят себя к таковым и 13% считают себя атеистами. Как отмечают социологи, произошло уменьшение числа религиозных людей на 9% по сравнению с 2005 годом¹⁸⁵. Медиадискурс понимается нами как любой вид дискурса, реализуемый в поле массовой коммуникации, продуцируемый СМИ.

В сознании носителей анализируемое понятие предстает, с одной стороны, в рамках рационалистической традиции, определяемой развитием науки, философии, а с другой - в религиозной, иррационалистической, культурной традиции. Наличие этих двух тенденций формирования концепта religion предполагает два направления в концептуальном анализе: Religion – понятие и, в то же время – концепт. Хотя в лингвистике отчетливо наблюдается тенденция к их сближению. Часто они трактуются как синонимы, способные заменять друг друга: «Концепт – это не хаотическое нагромождение смыслов, а целостное понятие, имеющее логическую структуру»¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Религия// URL:<http://en.m.wikipedia.org/wiki/Religion> (дата обращения 22.07. 13)

¹⁸⁶Рябцева Н.К. Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991.С.73.

Вместе с тем существует тенденция и к размежеванию данных терминов. Ю.С. Степанов считает такой подход справедливым не только для языка, но и для культуры, так как в отличие от математической логики, концепт естественного языка в противопоставлении к понятию является еще и предметом культуры¹⁸⁷. Данный концепт отличается от тех понятийных категорий, которые имеют аналоги в предметном мире и могут быть объектом изучения точных наук, например цветообозначения, теплота, холод и др. Феномен религии является универсалией, без которой не может обойтись ни один язык, поскольку это онтологически объективное, абсолютное понятие. Этот концепт не имеет каких-либо денотатов в реальном мире или каких-либо устойчивых прототипических ассоциаций с объектами действительности в сознании носителей языка.

Religion в английском языке обладает богатым ассоциативным полем и предполагает множественную интерпретацию и метафоризацию своих лексических сочетаний.

Когнитивный, этимологический, а также компонентный анализ по дефинициям позволил нам выявить объективные признаки (слои) концепта «religion» и его место в культуре.

Чаще всего концепт в языке выражается через лексический компонент – слово, а само слово получает статус имени концепта – языкового знака, передающего содержание концепта наиболее полно и адекватно. Концепт, как правило, соотносится более чем с одной лексической единицей. Он выражается при помощи разнородных языковых средств: синонимических, фразеологических, афористических, т.е. концепт соотносим с планом выражения лексико-семантической парадигмы. Концепты могут объективироваться и в других сферах, например, художественные концепты в музыкальных, живописных образах.

Итак, предметом нашего комплексного анализа является концепт “religion”.

¹⁸⁷ Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. М., 1997.

Данный концепт не становился предметом комплексного исследования. Возможно, это объясняется сложностью его структуры и большим количеством вербализаторов, которые организованы в ассоциативно-семантическое поле. Помимо этого, он воспринимается многими исследователями как второстепенный по отношению к концепту «Вера». Однако концепт RELIGION вряд ли может считаться дублетным подобным концептам Правда - Истина, Воля - Свобода, Долг - Обязанность. В отличие от веры, которая соотносится либо с убежденностью в существовании Бога вообще (не обязательно подразумевающей какие-либо действия), либо обозначает конкретное вероисповедание (православное, мусульманское и т.д.), религия воспринимается как своеобразная система взаимоотношений между Богом и человеком, и как достаточно четко оформленное мировоззрение, связанное с определённым поведением, какими-либо действиями, причем действиями, оформленными социально. Религия подразумевает наличие веры, хотя бы формальное, а вера в Бога не обязательно связана с каким-либо вероисповеданием.

Глубокое лингвистическое осмысление различий между религией и верой приводит академик Степанов Ю.С.: «Отношение понятия «вера» к понятию «религия» ставит нас перед более сложным вопросом. Несомненно, что «вера в Бога» и «религия» равно являются, на первый взгляд, «константами» мировой и, пожалуй, европейской культуры. Однако первое из них, вера, является осознанным достоянием каждого (верующего) человека в данной культуре, тогда как религия принадлежит не только, а может быть, и не столько каждому верующему, сколько учредителю религиозных установлений, законодателю и, разумеется, также наблюдателю веры извне – исследователю»¹⁸⁸.

Для анализа основных концептуальных признаков исследуемого феномена, позволяющих раскрыть суть Religion в языковом сознании носителей, обратимся к данным авторитетных лексикографических источников.

¹⁸⁸ Степанов Ю.С., Проскурин С.Г. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в периоды двоеверия. М., 1993. С. 12.

Что касается этимологии слова, то она не является прозрачной. Этимологический словарь английского языка датирует слово 11 веком и прослеживает его связи со старофранцузским “*religion*”, имеющим значение «набожности, преданности», а также с латинским *religionem(religion)*-«уважение всего святого, преклонение перед богами, добросовестность, моральный долг, божественная служба, соблюдение религиозных канонов»; более позднее значение «монастырская, монашеская жизнь».

Одно из толкований раннего значения слова восходит к лат.*religare*– «прочно связывать, привязывать», возможно, речь идет о связи между людьми и богом.

Другое возможное значение восходит к форме *religiens* – «старательный, проявляющий заботу, добросовестный» и противопоставляется *negligence* –«недобросовестный, невнимательный».

В английском языке лексема *religion* в значении «определенная система верований» была зафиксирована с 1300г., значение «чувства преданности, приверженности религии в образе жизни» появляется в 1530 г. Однокоренное прилагательное *religious* датируется 1200 годом¹⁸⁹.

Толковый словарь современного английского языка для продвинутого этапа (*Oxford Advanced Learner’s Dictionary Of Current English* by A.S.Hornby)¹⁹⁰ дает следующее толкование Religion:

1. Вера в существование сверхъестественной силы, создателя и правителя вселенной, давшего человеку духовную природу, существующую после смерти.
2. Одна из систем вероисповедания, поклонения, основанная на такой вере: основные мировые религии; например, Христианство, Ислам, Буддизм.
3. Монастырская, монашеская жизнь.
4. Дело совести, то, что человек считает необходимым выполнять.

¹⁸⁹The Free Online Dictionary Thesaurus URL: <http://www.thefreedictionary.com> (дата обращения 18.07.13)

¹⁹⁰Oxford Advanced Learner’s Dictionary of Current English Ed. By A.S. Hornby, Oxford, 1982.P. 208.

Словарь Вебстера (New Webster's Dictionary of The English Language 1988)¹⁹¹ предлагает развернутую дефиницию слова Religion:

Признание человеком управляющей сверхъестественной силы, вызывающей повиновение, страх и поклонение;

Чувство или духовное отношение признающих такую руководящую силу и проявляющееся в их поведении и жизни;

Практика или соблюдение священных обрядов (ритуалов);

Определенная система верования и поклонение Верховному существу, богу или богам;

Образ жизни членов религиозного ордена;

Преданность и добросовестность в образе жизни.

Сопоставление данных других словарей, в частности, The American Heritage Dictionary of The English Language Fourth Edition, 2000; Collins English Dictionary- Complete and Unabridged 1991, 1994, 1998, 2000, 2003; Random House Kernerman Webster's College Dictionary, 2010 K Dictionaries Ltd/ Copyright 2005, 1997, 1991)¹⁹², позволяет выделить 4 основных концептуальных признака. Наряду с ними в вышеуказанных словарях содержатся такие дополнительные признаки, как « что-то очень важное для человека», архаичные значения « практика соблюдения священных ритуалов, а также « священные обряды (церемонии)», «преданность вере». Кроме того, приводятся идиомы: getreligion- 1. стать верующим, 2. решить исправиться, отказаться от ошибочного пути.

Следует отметить, что анализ только лишь лексикографического материала не позволяет полностью репрезентировать все признаки концепта, поэтому мы обратились к исследованию синтагматических и дискурсивных связей рассматриваемого концепта. Реконструкция концепта посредством массмедийного дискурса позволяет понять стиль мышления, ценно-

¹⁹¹New Webster's Dictionary of the English Language College Edition, Surjeet Publications, India, 1988.P.1267.

¹⁹² The Free Online Dictionary Thesaurus URL:<http://www.thefreedictionary.com> (дата обращения 18.07.13)

стные приоритеты, а также способ восприятия и интерпретации мира носителями культурного сообщества. Контекстуальный анализ содержания и употребления лексемы Religion помог выявить дополнительные узуальные составляющие одноименного концепта:

Религия – социальный феномен (socialphenomenon)

Религия – национальное явление (nationalphenomenon)

Религия – нечто очень важное (somethingveryimportant)

Религия – ценность, нечто положительное и высокое (value, something affirmativeandelevated)

Религия – один из параметров, определяющих человека(one of the parameter, which defines a person)

Религия – духовное явление(spiritualphenomenon)

Религия – связь с Богом (withGod)

Религия – вера (faith)

Религия связана с церковью (has a connection with a church)

Религия – конкретное вероисповедание (concretete creed)

Религия – мировоззрение, присущее определенным социумам, лицам, временам (worldviewpeculiartodefinitesocieties, persons, times)

Религия – нечто священное (somethingsacred)

Религия – активное начало (activebeginning)

Религия – знание (knowledge)

Проанализированные нами англоязычные статьи подтверждают тезис о том, что религия воспринимается как значимая составляющая существования социума, связанная с идеологией, экономикой, правовыми нормами и культурой в целом. Эмпирический материал показал: концепт Religion - это некая картина мира, особая организация действительности, характеризующаяся элементами научно-философской, мифолого-религиозной и житейской интерпретацией.

Концептуальный анализ Religion и данные лексикографического, а также контекстуального анализа позволяют сделать следующий вывод: для

изучения такого сложного феномена как Religion необходимо использование комплексной методики исследования и учет различных подходов к категоризации действительности. Религия выступает в качестве сематической константы внутреннего мира человека, культурного феномена, обладающего особой лингвокультурологической значимостью.

Karapetyan M.V.

COGNITIVE SEMANTIC ANALYSIS OF THE CONCEPT RELIGION

The article deals with the semantic reconstruction of the basic cultural concept Religion and its linguistic lexicographic ontology. Religion is considered as one of the significant constants of English lingvoculture.

Key words: concept, religion, linguistic and cultural ontology, mass media discourse

Котляр Ю.В.

САКРАЛЬНОСТЬ В ТВОРЧЕСТВЕ МИРЧА ЭЛИАДЕ

Сакральное в самом широком смысле – это все, имеющее отношение к религиозному, иррациональному, мистическому; отличающееся от обычных вещей, понятий, явлений. Сакральные объекты имеют не только материальное измерение, но и духовное, связанное с высшим миром. Определение сакральности включает не только сферу религии, но и широкий спектр представлений, относящихся к магии, эзотерике и мистике. Сакральное противоположно мирскому, повседневному. Термин «сакральность» получил широкое распространение благодаря работам М. Элиаде. Его труды по философии и истории религии стали классикой современного религиоведения. Однако изучение наследия М. Элиаде пока находится на начальной стадии. И наша статья является небольшой попыткой показать понятие сакральность города, опираясь на труды М. Элиаде.

«Сакральное – одна ширь» (по определению М. Элиаде), что свидетельствует о важности этого понятия для человеческой культуры. Сакральное «есть сильным и могущественным, так как оно реальное; оно деятельное, продолжительное... Оно раскрывается во многих модальностях и на разных уровнях»¹⁹³.

Сакральное отнесено М. Элиаде к числу важнейших морфологических образцов, «паттернов» религиозного сознания. Методологически, такой подход развивал идеи Э. Дюркгейма и Р. Отто, которые обосновали фундаментальную роль категории сакрального. Социологическое толкование сакрального, предложенное Э. Дюркгеймом, не оставило заметного следа в концепции М. Элиаде. В теоретическом плане М. Элиаде оказалась гораздо ближе феноменология Р. Отто. Р. Отто охарактеризовал особое чувство иного при помощи неологизма, происходящего от латинского «numen» – духа, населяющего священную рощу – превратив его в слово «нуминозный». Р. Отто обратился к изучению объекта «нуминозного опыта» через «mysterium tremendum et fascinans», подчеркивая его двойственность. Этот аспект божественного переполняет человека и напоминает о его тварном статусе, или, как это называет Р. Отто, «нуминозной непригодности». «Нуминозный опыт» составлен из «странной гармонии противоположностей», из амбивалентности, которая делает его «неотделимым от нас и в то же время незнакомым»¹⁹⁴.

Однако в своем толковании святого М. Элиаде далеко уходит за пределы границ, очерченных Р. Отто. М. Элиаде декларирует, что им избран другой путь изучения святого: «... Мы стремились представить феномен священного во всей его сложности, а не только в иррациональном аспекте. Нас интересует не соотношение рациональных и иррациональных элементов в религии, а священное во всей его полноте». Святое, как онтологический термин, утверждает А. Барбоса да Сильва, появляется в работах М. Элиаде тогда, когда он использует это понятие в смысле «Предельной

¹⁹³ Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. К., 1996. С. 148.

¹⁹⁴ Моулди Э. Отто, Элиаде, Юнг и сакральность материи [Электронный ресурс] // <http://castalia.ru/posledovateli-yunga-perevody/397-endryu-mouldi-otto-eliade-yung-i-sakralnost-materii.html> (дата обращения: 07.06.13).

Реальности», «Основания», «Бытия», «Жизни», «Космической Силы», «Космического ритма», «Трансцендентного», «Трансэмпирической реальности», «Космоса как Целого», «Бога», «Брахмана». В этом смысле термин святое относится к «онтологически объективной реальности». Уже одно перечисление «имен» святого убеждает, что категория святости М. Элиаде стоит вне любых конфессиональных представлений. Для М. Элиаде «священное – это реальное в его совершенстве, это одновременно и могущество, и действенность, и источник жизни, и плодородие». Святое в философии М. Элиаде тождественно абсолютной реальности¹⁹⁵.

Святое как онтологически первичная реальность имеет потенцию к обнаружению себя в земном мире. Со своей стороны, человек, движимый «онтологической одержимостью», интуитивно стремится прорваться к первореальности сквозь рутину обыденного существования. Человек ищет знаки присутствия первореальности в самых разнообразных сферах существования: в «космических» явлениях (небе, земле, воде) и процессах регулярности времен года, увядания и возрождения растений; в «биологических» формах жизни, например, в устройстве человеческого тела, в сексуальности. И, наконец, ищет эти знаки в «локальных» данностях существования – в местах, где человеком обнаружен некий «абсолютный элемент, способный положить конец относительности и путанице» (такой локальной данностью может, например, выступить место удачной охоты или место жительства – город).

Предметы, обнаруживающие инобытие, становятся сакральными. «Проявляя священное, какой-либо предмет превращается в нечто иное, не переставая при этом быть самим собой, т. е. продолжая оставаться объектом окружающего космического пространства. Священный камень остается камнем; внешне (точнее, с мирской точки зрения) он ничем не отличается от других камней. Зато для тех, для кого в этом камне проявляется священное, напротив, его непосредственная, данная в ощущениях реаль-

¹⁹⁵ Забияко А. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Религиоведение. 2002 № 3 [Электронный ресурс] // http://www.agnuz.info/tl_files/reading_room/zabiyako/ (дата обращения: 07.06.13).

ность, преобразуется в реальность сверхъестественную». Фиксация различия сакрального и профанного – начальная ступень развития религиозного сознания. Развивая представления о сакральном, человек сообразно пониманию сакрального перестраивает свое существование, выделяя из мирского образа жизни сакральный образ жизни, или, что для М. Элиаде равнозначно, религиозный образ жизни: «Священное и мирское – это два образа бытия в мире, две ситуации существования, принимаемые человеком в ходе истории». С появлением священного «образа бытия в мире» возникает и религия¹⁹⁶.

Если жизнь в мире для архаического человека имела религиозный смысл, то это результат специфического ощущения того, что можно было бы назвать «сакральным пространством». Действительно, для религиозного человека пространство не является однородным; некоторые его части качественно отличаются от остальных. Есть сакральное (важное и значительное пространство), а есть другие пространства, которые не являются сакральными и поэтому не имеют определенной структуры, формы или значения. Религиозное ощущение неоднородности пространства является изначальным чувством, сравнимым с чувством открытия мира. Когда божественное проявляется каким-либо образом, возникает не только прорыв в однородности пространства; но при этом также происходит проявление абсолютной реальности, противостоящей нереальности безграничного окружающего пространства. Это проявление божественного и «создает» мир. В однородном и бесконечном пространстве, в котором не может быть никакой точки отсчета, а, следовательно, и нельзя установить никакой ориентации, божественное проявление на конкретном месте становится фиксированной точкой или центром¹⁹⁷.

Ничто не может быть начато и ничто не может быть сделано без предварительной ориентации, а всякая ориентация предполагает наличие фиксированной точки. По этой причине религиозный человек всегда стре-

¹⁹⁶ Там же.

¹⁹⁷ Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре / Перевод с англ. Е. Сорокиной. М., 2002. С. 42-43.

мится устроить место своего обитания в «центре мира». Чтобы жить в этом мире, его нужно основать, а никакой мир не может родиться в хаосе однородности и относительности обычного пространства. Открытие или мысленное представление фиксированной точки – центра – равносильно сотворению мира. Ритуальная ориентация и создание сакрального пространства имеет космогонический смысл; ибо ритуал, посредством которого человек «создает» сакральное пространство, будет иметь силу в той мере, в какой он воспроизводит действия богов¹⁹⁸.

Как указывал М. Элиаде, сакральное превосходит религиозное уже тем, что весь акт человеческой жизни сам по себе обладает сакральной ценностью. Следовательно, изначальное понимание божественного в индоевропейском мире рассматривало сакральное как трансцендентное по отношению к человеческим условиям, но не к космосу. Это существенное различие, которое по сути своей расходится с религиозным видением Писания, где Бог понимается как стоящий вне мира и как творец последнего. Здесь же, напротив, божественное не столько атрибут Бога, как то, на чем основано существование богов. Многобожие, организованное в гармоничный пантеон, не противоречит одновременному признанию концепции первоначала¹⁹⁹.

Таким образом, обычное толкование религии как связи между человеком и Богом, по всей видимости, должно уступить место более сложным отношениям между человеком и божественным, единым или множественным, а также – сакральным. В этой концепции время, пространство и сакральные места смешаны и внутренне связаны между собой.

Ф. Ницше понял эту концепцию и сформулировал ее в понятии Вечного Возвращения. Возвращения подобного, но не идентичного, возвращения сути, но не формы: речь идет о постоянном соприкосновении с таинством, на которое человек динамичным и новым образом дает каждый раз

¹⁹⁸ Там же. С. 43.

¹⁹⁹ Труссон П. Сакральное и миф [Электронный ресурс] // <http://www.nationalism.org/vvv/trusson-sacral-and-myth.htm> (дата обращения: 07.06.13).

все более обширный ответ. В противоположность линейной концепции эволюции – духовной или материальной²⁰⁰.

Как отметил Л. Леви-Брюль, сакральное – по сути своей соотносительно. Оно связывает небо и землю, людей и богов, видимое и невидимое, естественное и сверхъестественное в пространстве присутствия, которое превосходит, но не уничтожает то, что их разделяет. Таким образом, сакральное – это именно тот посредник, который объединяет крайности и соединяет противоположности.

Символические структуры сакрального, сами переживания сакрального окажутся напрасными, если человек не обладает определенными структурами интеллекта и воображения для того, чтобы их понять:

- Во-первых, они позволяют человеку воспринять, уловить проявление сакрального;
- Во-вторых, восприятие дает ему понимание, поскольку наполняет смыслом эти переживания;
- В-третьих, позволяет ему передавать, сообщать свои переживания посредством традиционных структур, обрядов и мифов.

Опыт сакрального вызывает не только интеллектуальное беспокойство, но и является переживанием с игровой точки зрения, воплощенным осязаемым и метафорическим образом, сходным по восприятию сценической постановке или театральному зрелищу. Поэтому, пространственно-временные ориентиры, позволяя согласовать человеческое существование в обществе в соответствии с его потребностями в пище и безопасности, оказываются единым целым в символической истории и географии. Эти сакральные места выбираются благодаря топографическим особенностям (горы, утесы, пещеры, поляны) или благодаря тому, что они отмечены знаменательными историческими событиями. Все сакральное пространство, несколько смещенное по сравнению с тем, каким оно есть в реальности, символически мыслится как точка отсчета, «центр мира», который органи-

²⁰⁰ Там же.

зует пространство и наделяет его смыслом. Центр пространства, таким образом, совпадает с местом изначальных откровений, лежавших в основании общества, и становится местом, где практикуют посвященные, где изображают во время праздников архетипические деяния, которые должны возродить мир²⁰¹.

В наше время святое и мирское переплетаются друг с другом. И важную роль в этом процессе играют категории пространства и времени. Сакральное время, как и сакральное пространство, противопоставляются будничности. Осознание и восприятие человеком сакральности пространства формируется культурным наследием предков, которое на территории Украины было, к сожалению, фактически утеряно.

Обращение к первоосновам – это не просто возвращение к прошлому, а поиски того, что находится вне времени, вне существующей реальности. С помощью обрядовых действий, человек утверждает себя; он возвращается к источнику для нового начинания. Пространство, которое до определенного времени было обычным, будничным получает значительно высший, сакральный статус. Понятие сакрального пространства предусматривает идею изменения определенной территории, предоставления ей особенного содержания, иначе – отделение ее от окружающего будничного пространства. Данное место становится неисчерпаемым источником энергии, дает возможность каждому, кому удастся к нему проникнуть – воспользоваться этой силой и присоединиться к священному – духовному.

Новое прочтение опыта прошлого определяет древнюю культуру, как такую, которая способна к гармоническому сосуществованию с окружающим ее миром. Чем древнее культура, тем сложнее и непостижимее ее восприятие мира, которое резко отличается от доминирующей картины мира начала XXI века. Такая культура имеет название архаической или же традиционной, а ее сущностным признаком, или же высшим достоянием, называют – «сакральное» («священное»). Именно то, что характеризует традиционную культуру, – несвойственно культуре современной. В связи с

²⁰¹ Там же.

чем, человечество или пережило большинство катастроф XX века, или стало перед новыми проблемами. Вот почему, исследование духовной «сакральной» составляющей истории и культуры приобретает чрезвычайное значение для возвращения гармоничности мира.

При исследовании сакральности города необходимо опираться на понятие «космогонической модели построения города», которую исследовал М. Элиаде в работе «Оккультизм, колдовство и моды в культуре». Каждый новый город символизирует новое начало мира. Как известно из легенды о Ромуле, пропахивание борозды в виде окружности, «*sulcus primigenius*» («первоначальная борозда»), обозначает основание городских стен. Классические писатели имели тенденцию производить слово «*urbs*» («город») от «*urvum*» («изгиб лемеха»), или от *urvo* («я пашу кругом»); некоторые из них производят это слово от «*orbis*» («нечто изогнутое», земной шар, мир). Центром Рима было углубление в земле, «*mundus*», место связи земного мира из подземным. В. Рошер интерпретировал «*mundus*» как «*omphalos*» («пуп земли»); каждый город, обладающий таким «*mundus*», считался расположенным в центре мира, в центре земного шара («*orbis terrarum*»)²⁰².

Подобные концепции можно обнаружить повсеместно в неолитическом мире и раннем бронзовом веке. В Индии город, так же как и храм, являет собой подобие вселенной. Ритуалы его основания символизируют повторение космогонии. В центре города символически помещается Меру, космическая гора, с обитающими на ней богами; а каждые из четырех главных городских ворот находятся под покровительством одного из богов. В определенном смысле город и его обитатели переносятся на сверхчеловеческий уровень: город уподобляется горе Меру, а его жители становятся «образами» богов. По этой причине Шиз, город, где родился Заратустра, рассматривался как источник царского могущества. Трон Хосрова II был сделан таким образом, что он символизировал вселенную. Иранского

²⁰² Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре / Перевод с англ. Е. Сорокиной. М., 2002. С. 44.

царя называли «Ось мира», или «Мировой Столп». Сидя на троне посреди своего дворца, царь, в символическом смысле, находился в центре космического города, Уранополиса²⁰³.

Город и святилище, дом (или его часть) освящается посредством космологической символики или ритуала. Вот почему поселиться в новом месте – построив деревню или просто дом – это очень серьезное решение, ибо оно касается самого существования человека; одним словом, он должен создать свой собственный мир и взять на себя ответственность за его содержание и обновление. Сменить место жительства – не простое дело, так как отнюдь не просто покинуть свой мир. Дом – это не просто объект, «место, устроенное для житья», это мир, который человек строит для себя, имитируя божественное творение, космогонию. Каждое строительство или торжественное открытие нового дома до некоторой степени равносильно новому началу, новой жизни. А каждое начало повторяет первое начало, когда вселенная впервые увидела свет дня. Даже в современных обществах, с их высокой степенью десакрализации, в праздничном настроении и радости, сопровождающих новоселье, все еще сохраняются воспоминания о той переполняющей всех радости, которая в стародавние времена знаменовала «*incipit vita nova*» («начало новой жизни»)²⁰⁴.

Вместе с тем, «храм и его ритуалы служили опорами космоса, или «священным столпом», поддерживающим мир. Если что-то нарушится или будет допущена какая-либо ошибка в ритуале, то весь мир, благословение, способность к развитию – словом, все живое, что возникает из Центра, – также погибнет. Разрушение Центра и его могущества разрывает связь между реальностью и миром, существование которого находится в зависимости от Святой Земли. Разрыв этой связи – происходит ли он вследствие за-

²⁰³ Там же. С. 45.

²⁰⁴ Там же. С. 50-51.

блуждения или изгнания – является своеобразной космической катастрофой»²⁰⁵, которая приводит к утрате сакральности.

Изучения сакральной модели городов объясняется тем, что понятие сакральности принадлежат к числу тех представлений, которые составляют наиболее архаичные и самые глубокие основы человеческого бытия. Для каждой культуры они всегда существуют как определенная этнокультурная модель существования, которая отражает специфику связей человека с Миром. Эти представления не являются постоянными и претерпевают определенные изменения. К числу таких архетипов принадлежит и представление о сакральных местах²⁰⁶.

Таким образом, понятие сакральности, используемое М. Элиаде важно для исследования культурно-исторической модели города как своеобразного центра мира. Сакральную модель города необходимо рассматривать в контексте всемирно-исторических процессов, вплетая в канву исследования реальные исторические события, мифы и легенды, гипотезы и мистические откровения. Это даст возможность не только изучить сакральную историю города, но и понять окружающий Мир во всей его многомерности для достижения гармонии.

Kotlyar Yu.V.

THE SACRAL IN THE WORK OF MIRCEA ELIADE

This article examines the concept of «sacral», typical of the work of M. Eliade. Sacral in the broadest sense – is everything pertaining to religious, irrational, mystical, different from ordinary things, concepts, phenomena. The definition includes not only the sacral of the field of religion, but also a wide range of ideas related to magic, mysticism and esotericism. The term «sacral» is

²⁰⁵ Там же. С. 53.

²⁰⁶ Завгородній Ю. Ю. Ідея сакрального центру в культурі Київської Русі: XI ст. – перша третина XIII ст. (до характеристики просторово-часових уявлень). Автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.05. К., 2002. С. 3-6.

a widely used work M. Eliade. In the study of the sacredness of the city must be based on the concept of «cosmogony model of building the city», which explored M. Eliade in the «Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religions»

Keywords: sacral, M. Eliade, religion, sacred, city.

Латышева Ж.В.

НЕКОТОРЫЕ ОСНОВАНИЯ АНАЛИЗА ФЕНОМЕНОВ ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ И ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО

В основании многогранного многовекового опыта философской (в том числе и религиозно-философской) рефлексии располагается концепт «трансцендирование». Понимаемое в контексте религиозной и социальной философии как выход за пределы не только наличного уровня реальности, имеющегося состояния или ситуации, но и за рубежи своей самости – «в свое *сверхличное, предметно – насыщенное духовное достояние*»²⁰⁷, трансцендирование олицетворяет духовный, творческий и преобразовательный потенциал человеческой активности, выступает системообразующим принципом творческого развития человека и общества как систем высокой сложности, принципом их самоорганизации. Таким образом, трансцендирование как принцип, метод и процесс, выступает осью конструирования социальной реальности в её объективном и субъективном измерениях. Изучение важнейших особенностей опыта трансцендирования, высвеченных наиболее влиятельными философскими (религиозной и нерелигиозной направленности) и социологическими концепциями Нового и Новейшего времени, необходимо для развития философии и религиоведения, их теоретических оснований, методологии, терминологического аппарата.

²⁰⁷ Ильин И.А. Путь духовного обновления. – М.: «АСТ», 2003. – С. 3.

Для этого важно определить, прежде всего, исходные «условия», основания предстоящего анализа, т.е. выявить исторические инвариантность и вариативность теоретического «схватывания» феноменов трансцендирования и трансцендентного. Наиболее лаконично базовые из имеющихся точек зрения зафиксированы в философских энциклопедиях и словарях. Поэтому будет целесообразным, на наш взгляд, представить небольшой аналитический обзор наличествующих в справочно-научной литературе основополагающих дефиниций и характеристик указанных феноменов.

Термин «*трансцендирование*», «*трансцендировать*» (от лат. «*transcendere*» – выходить за пределы, переступить) образует единый семантический ряд с терминами «трансцендентное», «трансценденция», находится в особой сущностно-содержательной корреляции с понятием трансцендентального. Согласно «Новой философской энциклопедии», в изначальном своем значении, окончательно оформившемся в неоплатонизме, трансцендентное понимается двояко: «как более высокая ступень бытия в отношении к подчиненной ей ступени, переход к которой есть трансцендирование, и абсолютно трансцендентное в отношении ко всему бытию в целом (единое)»²⁰⁸. В Энциклопедическом словаре «Философия», появление «трансцендентного» как сложившегося понятия связывается со схоластической философией и выделяется тройкое его понимание: «как противоположность имманентному», «как синоним трансцендентального» и «как противоположность трансцендентальному»²⁰⁹. Дополнительно к этому «Латино-англо-русский словарь философских терминов», выявляя аутентичное понимание средневековых понятий *transcendens*, *transcendent*, *transcendental* указывает, что они применялись в двух смыслах: «1) как то, что превосходит всякий опыт, и 2) все, что не включено в сознание по-

²⁰⁸ Круглов А.Н. Трансцендентное, трансцендирование, трансценденция / Новая философская энциклопедия в 4 т.: Т. 4; под ред. В.С. Стёпина. – М.: Мысль, 2010. – С. 103.

²⁰⁹ Трансцендентное / Философия. Энциклопедический словарь; под ред. д.ф.н. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – С. 878.

знающего»²¹⁰. «Словарь по философии религии» даёт предельно сжатую и общую характеристику терминов «трансцендировать» и «трансцендентное»: «преодолеть, чтобы выйти за пределы или находиться за пределами»²¹¹. «Словарь философских терминов» предлагает нам рассматривать семантику трансцендентного исключительно в контексте кантовской философии – как характеристику «основоположений, которые устраняют границы опыта и “даже повелевают переступить их” (Кант И. Критика чистого разума, В 353)»²¹².

О *трансценденции* в Энциклопедическом словаре «Философия», говорится, что это «... – в широком смысле – переход границы между двумя разнородными областями, в особенности, переход из сферы посюстороннего в сферу потустороннего, трансцендентного»²¹³. «Философский энциклопедический словарь» даёт метафизическую трактовку трансценденции как перехода «из сферы возможного опыта (природы) в сферу, лежащую по ту сторону его»²¹⁴. «Новейший философский словарь» определяет трансценденцию как «философский термин, означающий высший род интеллигибельных объектов, принципиально не представимых в качестве возможного объекта чувственного опыта»²¹⁵.

Относительно *трансцендентального* в «Новой философской энциклопедии» отмечается, что собственно становление этого понятия удается проследить еще со Средневековья (с 1-й четверти XIII в.), когда начинает использоваться речевой оборот «*nomina transcendentia*»; когда семантика трансцендентального как надкатегориального фундаментально оформляет-

²¹⁰ Transcendens /Латино-англо-русский словарь философских терминов [Электронный ресурс] <http://philosophy.ru/library/aquino/vocabularium.html> (Дата обращения 28.02.2013).

²¹¹ Transcend / Transcendence / A Dictionary of Philosophy of Religion. – New York, London: Continuum, 2010. – P. 228.

²¹² Трансцендентное / Словарь философских терминов; науч. ред. проф. В.Г. Кузнецова. – М.: ИНФРА – М, 2007. – С. 597.

²¹³ Трансценденция / Философия. Энциклопедический словарь; под ред. д.ф.н. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – С. 879.

²¹⁴ Трансценденция / Философский энциклопедический словарь; ред.- сост. Е.Ф. Губский, Г.В. Кораблева В.А. Лутченко. – М.: ИНФРА – М, 1997. – С. 460.

²¹⁵ Шуман А.Н. Трансценденция / Новейший философский словарь. – 3-е изд., исправл. – Минск: Книжный дом, 2003. – С.1059.

ся у Фомы Аквинского и, далее, проводится разработка данного термина в том же значении Иоанном Дунсом Скотом²¹⁶. «Философский энциклопедический словарь» в статье «Трансцендентальный» также отмечает средневековое происхождение рассматриваемой категории и дефинирует её в этом ключе как «свойство основных определений (трансценденталий) сущего, неотделимых от него и вытекающих из его сущности непосредственно и с необходимостью»²¹⁷. В этой же статье трансцендентальное подается и с точки зрения И. Канта и неокантианства. «Словарь философских терминов» позиционирует рассматриваемый термин как одну из самых значимых категорий кантовской философии, фиксируя его применение последним в двух аспектах: трансцендентальное как «те исследования или представления, которые способствуют объяснению возможности априорного синтетического познания»²¹⁸ и как относящееся «к вещам вообще»²¹⁹. В контексте первого аспекта выдержано определение трансцендентального в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона» (трансцендентальный – «определяющий априорные условия возможного опыта»²²⁰) и «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И. Даля, где трансцендентальная философия понимается как та, что «разыскивает средства, способы, пути, коими доходим мы до познаний»²²¹.

И наконец, существенным моментом настоящего обзора выступает также и то, что «трансцендентное» в философской литературе советского периода было негативно отмечено, можно сказать «заклеймено» как одно

²¹⁶ Круглов А.Н. Трансцендентальное / Новая философская энциклопедия в 4 т.: Т. 4; под ред. В.С. Стёпина. – М.: Мысль, 2010. – С. 96.

²¹⁷ Трансцендентальный / Философский энциклопедический словарь; ред.-сост. Е.Ф. Губский, Г.В. Кораблева В.А. Лутченко. – М.: ИНФРА – М, 1997. – С. 460.

²¹⁸ Трансцендентальное / Словарь философских терминов; науч. ред. проф. В.Г. Кузнецова. – М.: ИНФРА – М, 2007. – С. 596.

²¹⁹ Там же.

²²⁰ Лапшин И. Трансцендентальный и трансцендентный / Энциклопедический словарь: изд. Брокгаузъ Ф.А., Ефронъ И.А. – СПб.: Издательское дело, 1901. – Т. XXXIII^A, 66 полутом. – С. 722.

²²¹ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка : Т. I – IV. / В. Даль. – М. : Русский язык. – Т. IV. – С. 426.

«из центральных понятий ряда течений идеалистической философии»²²² и по этой причине не употреблявшееся в марксистской философии²²³ (так же как и термин «трансцендентальный»)²²⁴.

Уже из этого предварительного и весьма краткого обзора видно, что приоткрытие философскими *intuitio* и *ratio* трансцендентного, трансценденции, трансцендирования в их бесконечной горизонтности осуществлялось в разнообразных тематизациях. Однако из них, в первую очередь, необходимо выделить следующие: в онтологическом срезе – (1) трактовка трансцендентного как запредельного по отношению к бытию; (2) понимание его как уровня бытия, иерархически возвышающегося над иным уровнем бытия; в гносеологическом ключе – (3) интерпретация трансцендентного как преодолевающего границы определенного вида или уровня познания, (4) как выходящее за пределы всякого опыта человека. Кроме того, стоит отметить, что наиболее часто используемой в современной философии трактовкой трансцендентального показывает себя восходящее к Канту его понимание, связанное с априорными условиями познания и критикой разума.

Проведенный анализ показал, что хотя, во-первых, принципы научно-теоретической объективности и достоверности обязывают максимально точно обозначать исследуемые феномены и процессы, их особенности и характеристики, и, во-вторых, трансцендирование как процесс и состояние, не всегда называвшееся именно этим словом, действительно описано многими философскими направлениями и мыслителями, выявление категориальной специфичности термина «трансцендирование» и обретение им категориальной самостоятельности, несомненно, имеющие место в научной литературе, далеко не закончены.

²²² Трансцендентный / Советский энциклопедический словарь; глав. ред. А.М. Прохоров. – М.: Советская энциклопедия, 1984. – С. 1342.

²²³ Трансцендентный / Большая Советская энциклопедия: в 30 т.; глав. ред. А.М. Прохоров; изд. 3. – М.: Советская энциклопедия, 1977. – Т. 26. – С. 170.

²²⁴ Трансцендентальный / Большая Советская энциклопедия: в 30 т.; глав. ред. А.М. Прохоров; изд. 3. – М.: Советская энциклопедия, 1977. – Т. 26. – С. 169 – 170.

Предпринятый анализ также обнаружил, что термин «трансценденция» используется и в значении трансцендирования (перехода границы), и в значении трансцендентного как сферы. Это вполне объяснимо, так как суффикс «-ция» в русском языке может отражать и процесс осуществления чего-либо, и его результат. При этом, как мы считаем, обогащается содержание как категории трансцендентного, так и категории трансцендирования. Например, в понятии «трансценденция Бога» трансцендентное уже не ограничено относительно бедным контекстом запредельности бытию, но может трактоваться и как то, что осуществляет креационные и эманационные процессы по отношению к естественному миру или энтелехиальные процессы по отношению к себе. В данном случае не прав Ю.И. Деревянченко, когда считает, что Бог, называемый трансценденцией, перестает в таком случае пониматься как «причина всех результатов»²²⁵; напротив, как мы полагаем, именно термин «трансценденция» позволяет трактовать Бога как абсолютный источник, абсолютную возможность бытия, истины, блага и красоты.

Более обстоятельное высвечивание обозначенных и иных смысловых аспектов и нюансов трансцендентного и трансцендирования позволяет обнаружить существование в философии *sui generis* сложившейся традиции *рефлексии по поводу трансцендентного и трансцендирования*, возникшей «на основе выделенных позиций наблюдения»²²⁶, а также выявить большое количество исторических эквивалентов бинарного кода трансцендентное/не трансцендентное – оппозиций единого/множественного, трансцендентального/эмпирического, потенциального/актуального, трансцендентного/имманентного, трансцендентного/трансцендентального, нуминозного/мирского, ирреального/реального и др., в рамках которых произ-

²²⁵ Деревянченко Ю.И. Онтологический статус трансцендентного : дис ... канд. Философ. наук : 09.00.01: Омский государственный педагогический университет. – Омск, 2001. – С. 19.

²²⁶ Луман Н. Реальность массмедиа: пер. с нем. А. Ю. Антоновского. – М.: Праксис, 2005. – (Серия «Образ общества»). – С. 133.

водилась и производится селекция трансцендентного. В данном случае мы согласны с И.М. Лаврухиной, связывающей историю осмысления трансцендентного с терминами «трансцендентное – имманентное», «актуальное – потенциальное», «абсолютное – относительное», «сакральное – профанное», «познаваемое – непознаваемое»²²⁷. Однако, кроме данных понятийных оппозиций, мы выделяем и рассматриваем также оппозиции единого/множественного, ирреального/реального, нуминозного/мирского, трансцендентального/эмпирического.

Важно подчеркнуть, что именно такие процессы, как системная (внутренняя) дифференциация, социальные инклюзия и эксклюзия (в Лумановом понимании этих терминов) дают возможность увидеть многогранность трансцендентных, в том числе и социально-трансцендентных феноменов и полифонизм трансцендирующих (в их ряду – социально-трансцендирующих) процессов и состояний. Так, например, философия как часть функциональной системы науки воссоздает общество – «охватывающую систему, к которой она принадлежит, посредством *собственного различения системы и окружающего мира*»²²⁸. И именно за счет внутренней дифференциации, за счет выявления цепей новейших различений между частными системами и их окружающими мирами, общая система, открывая пути для рефлексии самой себя, «прирастает» новыми знаниями и, с их помощью, продолжает собственный аутопойезис. При этом, как совершенно верно уточняет Н. Луман, «правила дифференциации представляют собой правила повторения различий между эксклюзией и инклюзией в пределах общества; но в то же время и формы, которые предполагают, что мы причастны к самой

²²⁷ Лаврухина И.М. *Идея трансцендентного: концептуальные версии в культуре: дис ... доктора философ. наук: 09.00.13: Южный уральский университет.* – Ростов-на-Дону, 2009. – С. 19 – 26.

²²⁸ Луман Н. *Дифференциация: пер. с нем. Б. Скуратова.* – М.: Издательство «Логос», 2006. – С. 10.

дифференциации и ее правилам инклюзии, а к тому же не исключаемся ими»²²⁹.

Рассматривая первую из выделенных нами четырех базовых тематизаций трансцендентного и трансцендирования (трактовка трансцендентного как запредельного по отношению к бытию) и связанную с ней основную оппозицию единого/множественного, необходимо указать, что она нашла свое отчетливое выражение у Платона, а позже – у Плотина, трактовавшими трансцендентное как сущность (Благо, Единое, Бог), находящуюся по ту сторону бытия, но выступающую необходимым его основанием. Далее трактовка трансцендентного как сверхбытийного начала, а трансцендирования как обращенности, направленности на него, развивается Д. Ареопагитом, Н. Кузанским, М. Экхартом, «поздним» И. Г. Фихте.

Экспликация трансцендентного и трансцендирования в рамках второй и третьей из указанных тематизаций через оппозицию трансцендентальное (умопостигаемое)/эмпирическое обнаруживается также у Платона (переход сознания из эмпирической в умопостигаемую сферу). В пределах данных же трактовок селекция трансцендентного через бинарный код потенциального/актуального осуществляется у Аристотеля; через эту же, но только семантически трансформированную бинарную схему, равно как и посредством противопоставления трансцендентного и имманентного, трансцендентное и трансцендирование раскрывается у Плотина, Августина Аврелия, каппадокийцев Григория Богослова и Григория Нисского (восхождение души к высшему Божественному бытию), Фомы Аквинского и Дунса Скота (понимание Бога как трансценденции, т.е. как активной абсолютной потенции).

В схоластике семантика трансцендентного и трансцендирования обогащается благодаря выделению сферы трансцендентального. Категориально невыразимое, трансцендентное бытие Бога частично передается в метакатегориальных трансценденталиях, – сущем, едином, истинном, бла-

²²⁹ Там же. – С. 36.

гом (у Ф. Аквинского, Д. Скота), едином, истинном, благом (у Ф. Суареса), что еще больше подчеркивает принципиальную недостаточность познавательных сил человека в выявлении бытия Творца.

Позднее, в критической философии И. Канта трансцендентное конституируется в ином ракурсе и предстает в четвертом из выделенных нами аспектов. Оно выступает знанием такого рода, которое выходит за пределы всякого опыта, «которое переступает за границы человеческого разума и является в этом смысле недоступным теоретическому познанию, становясь исключительно предметом веры»²³⁰. В подобной трактовке гносеологически трансцендентное противопоставляется трансцендентальному как имманентному, как сфере особых структур сознания – априорных условий, предпосылок, форм познания, упорядочивающих всякий опыт. И именно трансцендентальное, понятое как априорное, раскрывает, на наш взгляд, одну из специфических черт процесса трансцендирования в Кантовом способе философствования.

Оппозиции трансцендентального/трансцендентного, трансцендентного/имманентного, потенциального/актуального обнаруживаются в трансцендентальной философии И.Г. Фихте и Ф.В.И. Шеллинга. От трактовки Абсолюта как подлежащего перманентной актуализации идеала, а также как продукта трансцендирующей деятельности индивидуального (трансцендентального) Я и в этом качестве имманентного Я, И.Г. Фихте приходит к пониманию Абсолюта как исконно актуального, непознаваемого, надмирного начала. Абсолютный разум у Ф.В.И. Шеллинга, являющий собой тождество объекта и субъекта, олицетворяет потенции свободного художественного творения мира и его вхождения в изначальную Абсолютную целостность, что характеризует трансцендирование как эманационно-креативно-художественный процесс.

²³⁰ Румянцева Т. Г. Трансцендентное и трансцендентальное / Новейший философский словарь. – 3-е изд., исправл. – Минск: Книжный дом, 2003. – С. 1058.

В интерпретации Г.Ф.В. Гегелем Абсолютной идеи как мыслящего себя чистого разума трансцендентное и трансцендентальное идут на встречу друг другу, а пантеистическое единство Мирового духа и природы снимает противоречие трансцендентного и имманентного. Абсолютная идея, понятая энтелехиально – как процесс познания истины, как восхождение от абстрактного к конкретному, – предстаёт самотрансцендированием.

Открытие трансцендентного в имманентном, а также установление специфической корреляции между трансцендентным и трансцендентальным связаны с феноменологической философией Э. Гуссерля. Имманентной трансцендентностью в данном случае показывает себя нозматически не раскрытое чистое Я, в том числе и входящее в целокупность Я «многообразии предметностей возможного опыта»²³¹ (природы, мира и в нём других Я). Термин «трансцендентальный» также относится к Я и именно трансцендентальное Я коррелирует с трансцендентностью, «ирреальной включенностью в Я»²³² объективного мира, знаменуя собой источник его «смысла и бытийной значимости»²³³. Таким образом, у Гуссерля отношение трансцендентального и трансцендентного (не трансцендентного и трансцендентного) выражается через противопоставление реального и ирреального, а трансцендирование реализуется в конститутивных процессах сознания.

Неразделимость трансцендентного, трансцендентального и трансцендирующего характерна для фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Трансцендентальным по своей сути у него выступает исследование форм бытия, предпринимаемое для установления «бытийного состава сущего»²³⁴. Сфера трансцендентального познания, при этом, зиждется на фундаменте синтезирующей деятельности трансцендентальной способно-

²³¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления: пер. с нем. Д.В. Складнева, вступ. статья Я.А. Слина. – СПб.: Наука, Ювента, 1998. – С. 206.

²³² Там же. – С. 86.

²³³ Там же. – С. 85.

²³⁴ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики: пер., послесл. О.В. Никифорова. – М.: Русское феноменологическое общество: Издательство «Логос», 1997. – С. 9.

сти воображения, а само познание является вопрошанием о «трансценденции разумения бытия»²³⁵. Преодоление данной трансценденции предполагает наличие *Dasein*, «*актуально сущего*» (термин Е.В. Борисова)²³⁶, которое, исполняя «разумение», трансцендирует к бытию, превосходящему в своей открытости Вот-бытие.

Диалектикой единого – множественного пронизано понимание Бога и мира в философии В.С. Соловьёва. Трансценденция Бога как Высшего Сущего оказывается сопричастной миру (и, в частности, человечеству), как находящемуся в процессе становления; вместе Бог и становящееся составляют всеединство. Трансцендирование в аспекте постижения Абсолютного Сущего возможно с помощью интеллектуальной интуиции, приобретающей черты художественной деятельности и выражающейся во вдохновении или экстазе. Кроме того, семантика трансцендирования в метафизике всеединства как в сложившемся направлении раскрывается в учении о богочеловечестве (В.С. Соловьёв, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк), присутствует в идеях бесконечной иерархии всеединств, личности-триединства, обожения (Л.П. Карсавин), становящейся Софии (С.Н. Булгаков); консубстанциальности, или омоусии (П.А. Флоренский) и др; процесс превосхождения человеческой самости тематизируется С.Л. Франком. При этом, трансцендирование в рамках указанной философской традиции в целом показывает себя как выход за пределы ограниченных предметно-эмпирических и рационально-отвлеченных условий, как преодоление разрозненности, зла и вражды, дисгармонии и несовершенства, как устремленность к всеединству.

Так представленные перспективы историко-философского рассмотрения феномена трансцендирования позволят конкретизировать и умножить представления о нём, дополнить их новой семантикой.

²³⁵ Там же.

²³⁶ Борисов Е.В. Диалог как судьба. Со-бытие с Другим в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // История философии. – № 1. – М.: ИФРАН, 1997. – С. 82.

Latysheva Zh.V.

SOME GROUNDS ANALYSIS OF THE PHENOMENA OF TRANSCENDENCE AND TRANSCENDENT.

This paper provides an overview of the basic definitions and characteristics of transcendence and transcendent. Underline that it should conduct a further search of categorical specificity of the terms «transcendence» and «transcendent».

Keywords: transcendence, transcendent, transcendental.

Миксюк А.С.

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ И ПОНИМАНИЕ ТЕРМИНА «RELIGIO» В АВЕСТЕ

Одним из принципиальных вопросов при изучении религий является, несомненно, вопрос о том, как понимали религию последователи различных вероучений. Ответ на этот вопрос в каждом конкретном случае будет уникален и может быть найден лишь на основании данных собственной культурной традиции, без привлечения каких-либо внешних источников или же построений, основанных на современной трактовке явления. В связи с этим бесспорной представляется необходимость всестороннего изучения аналогов термина «religio», используемых в различных культурах и исторических источниках.

Данная статья посвящена исследованию понимания термина «религия» в Авесте, единственном письменном источнике, отражающем реалии Средней Азии и Ирана доахеменидского периода (II – первая половина I тыс. до н. э.).

Изучение особенностей понимания религии авестийским обществом является особенно важным, поскольку реалии данного общества соответ-

ствуют наиболее раннему этапу развития после распада индоиранской общности, что произошло примерно в начале II тыс. до н. э.²³⁷. Необходимо также иметь в виду, что Авеста является священной книгой зороастризма, последователи которого составляют, по официальным данным на 2012 год, около 100 тыс. человек, большинство из которых находится в Индии²³⁸. Таким образом, Авеста является важным источником, позволяющим прояснить многие аспекты понимания религии древними обществами и основой для понимания современного зороастризма.

Авеста является историческим памятником религиозного характера. Языковые особенности и специфика ритуальных текстов делают источник крайне сложным для понимания, что порождает многочисленные переводы, которые порой противоречат друг другу. В связи с этим данное исследование основано на оригинальных текстах Авесты с привлечением, как классических, так и последних научных работ по проблеме.

Аналогом термина «religio» в авестийском языке является многозначный термин *daēna* (ср.-перс. *dēn*, н.-перс. *dīn*)²³⁹. Как правило, авестийские словари предлагают следующие значения данного термина:

1. «религия»²⁴⁰, «вера»²⁴¹;
2. «доктрина», «учение», «концепция», «видение»²⁴²;
3. «внутренняя сущность», «духовная сущность»²⁴³, «совокупность мыслей и поступков человека»²⁴⁴; «совесть»²⁴⁵.

²³⁷ Schmitt R. Aryans [Electronic resource] // URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/aryans> (date of access: 14.08.12).

²³⁸ Каландарова М.С. Индия. Зороастрийцы – исчезающая община // Азия и Африка сегодня. 2012. № 7. С. 67.

²³⁹ Shaki M. Dēn [Electronic resource] // URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/den> (date of access: 11.06.13).

²⁴⁰ Bartholomae Ch. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904. P. 662.

²⁴¹ Соколов С.Н. Язык Авесты. Л., 1964. С. 235.

²⁴² Peterson J.H. Dictionary of most common AVESTA words [Electronic resource] // URL: <http://avesta.org/avdict/avdict.htm> (date of access: 7.01.10).

²⁴³ Bartholomae Ch. Op. Cit. P. 665.

²⁴⁴ Соколов С.Н. Указ. Соч.

²⁴⁵ Shaki M. Op. Cit.

Значение термина, несомненно, находится в тесной связи с контекстом его употребления. Однако, вероятно, в сознании создателей источника данные значения рассматривались как синонимичные.

Множество вопросов вызывает этимология данного термина. Большинство иранистов сегодня полагает, что термин происходит от корня dī- со значением «видеть», «показывать», «думать» (отсюда предложенный С. Инслером вариант перевода «внутреннее видение»)²⁴⁶.

В авестологии принято считать, что термин daēna использовался преимущественно для обозначения религии, которую исповедовали создатели Авесты²⁴⁷. Вера, которую проповедовал пророк Заратуштра и положения которой были закреплены в Авесте, признавалась авестийским обществом единственной правильной. Эта религия носит название daēna mazdayasna, дословно «вера почитающих Мазду», «вера маздаяснийская». Зачастую к термину также добавляется эпитет vohu, т. е. «благой» (Ясна 1, 13; Ясна 4, 18; Ясна 8, 3; Ясна 17, 13; Яшт 13, 94 и др.), или vahištā, т. е. «наилучший» (Ясна 53, 1).

(Ясна 1, 13):

nivaēdayemi haṅkārayemi | maθrahe spəntahe ašaonō vərəzyaṇuhahe |
dātahe vīdaēvahe dātahe zaraθuštrōiš | darəyaū upayanayā | daēnayā vaṇhuyā
māzdayasnōiš

Я провозглашаю, я объявляю | мантру святую праведную, действенную, | закон противодэвовский, закон заратуштровский, | долгую традицию, | веру благую маздаяснийскую.

Также эта религия может именоваться:

1. zaraθuštrahe daēna – «вера Заратуштры» (Ясна 16, 2);
2. dāta zaraθuštri – «закон заратуштровский», дословно «данное заратуштровское» (Ясна 1, 13; Ясна 17, 13; Ясна 25,6);

²⁴⁶ Insler S. The Gathas of Zarathustra. Leiden, 1975. P. 69.

²⁴⁷ Shaki M. Op. Cit.

3. *dāta vīdaēva* – «закон противодэвовский», дословно «данное противодэвовское» (т.е. данное против дэвов-демонов) (Ясна 17, 13; Ясна 25, 6);

4. *daēna ahurōiš* – «вера ахуровская» (Яшт 13, 99).

Последователи данной религии именуют себя *mazdayasna*, т. е. «приносящие жертву Мазде», «почитающие Мазду» или просто «верующие»²⁴⁸ (Ясна 8, 3-4; Ясна 57, 13; Ясна 68, 12; Яшт 13, 108).

(Ясна 8, 3):

*aməša sprənta | daēne māzdayasne | vaṇhavasca vaṇuhīšca zaοθrāsca || yō
aēšva mazdayasnaēšva | mazdayasnō aojanō | ašahe rāθma jīštayamnō | yāθβα
gaēθā ašahe mərəγəntē | avi tū dim disyata | yā apasca urvarāsca zaοθrāsca*

*О, бессмертные святые, | вера маздаяснийская | благая и благие
возлияния! | Какой [среди] этих маздаяснийцев, | зовущий [себя]
маздаяснийцем, | сплоченный с истиной, ложно выдающие себя, | с колду-
ном живых существ из этого убивают, | вы его покажите | и воды, и рас-
тения, и возлияния.*

Принадлежность к данной религиозной системе, к маздаяснийцам, определяется, исходя их традиции, двумя основными факторами:

1. почитание определенных богов, упоминаемых в Авесте, в первую очередь, бога Ахура Мазды (о чем говорит самоназвание авестийского общества – *mazdayasna*, «почитающие Мазду») (Ясна 12);

2. выполнение соответствующих ритуалов по правилам, зафиксированным в Авесте (Видевдат 3, 1 и др.).

Вместе с тем, термин *daēna* используется и в тех случаях, когда речь идет обо всех существующих религиях (Ясна 12, 9):

*āstuyē daēnaṃ māzdayasnīm | fraspāyaοхəδraṃ ni dāsnaithiṣəm |
x^vaētvadaθaṃ ašaonīm | yā hāitināmcā būš yeiṇtināmcā mazištācā vahištācā
sraēštācā | yā āhūiriš zaraθuštriš || ahurāi mazdāi vīspā vohū cinahmī || aēšā astī
daēnayā māzdaiiasnōiš āstūitiš*

²⁴⁸ Bartholomae Ch. Op. Cit. P. 1160-1161.

Я восхваляю веру маздаяснийскую, | удаляющую распри, складывающую оружие, | данную семьей, праведную, | которая из существующих и из будущих величайшая, наилучшая, прекраснейшая, | которая ахуровская, заратуштровская. | Ахура Мазде все благое я причисляю. | Эта есть веры маздаяснийской восхваление.

(Ясна 44, 10):

taṭ θβā pərəsā əṛəš.mōi vaocā ahurā | taṃ daēnaṃ yā hātaṃ vahištā

Это у тебя я спрашиваю, правдиво мне скажи, Ахура, | ту веру, которая из существующих наилучшая,

(Ясна 46, 6):

aṭ yastēm nōiṭ nā isəmnō āyāt | drūjō hvō dāmaṇ haēθahyā gāt | hvō zī drəgvā yē drəgvāitē vahištō | hvō ašavā yahmāi ašavā fryō | hyaṭ daēnā paouruyā dā ahurā

А который к нему муж способный не придет, | тот в сети объединения лжи попадет, | тот лживый, который лживому наилучший [друг], | тот праведный, которому праведный друг, | как веры первые ты дал, Ахура.

Термин daēna при характеристике других религий, кроме авестийской, употребляется достаточно редко. Однако daēnā может обозначать и «неправильную веру»: к примеру, drəgvātō daēnā, т. е. «лживого вера» (Ясна 49, 4), duždaēna, т.е. «зловерные» (Ясна 49, 11), aya daēna disyāt, т. е. «злой вере учит» (Видевдат 18, 9). Представители всех прочих религий, известных создателям источника, обозначаются в Авесте собирательным термином daēvayasna, т. е. «дэвопоклонники», «приносящие жертву дэвам», «почитающие дэвов», «поклоняющиеся дэвам».

Термин daēva имеет однозначно отрицательный оттенок, который не зависит от контекста²⁴⁹, и обозначает демонов, избравших зло. К категории демонов в Авесте относятся божества, которым поклонялись арии до при-

²⁴⁹ Bianchi U. L'inscription «des daivas» et le zoroastrisme des Achéménides // Revue de l'histoire des religions. 1977. Т. 192, № 1. Р. 4.

нения религиозной доктрины Заратуштры²⁵⁰. В список дэвов первоначально попали, вероятно, и такие широко известные среди ариев божества, как Митра, Ардвиги Сура Анахита²⁵¹.

Сам термин *daēva*, вероятно, восходит к многозначному индоевропейскому корню **dei-*, **deǵ-*, **dī-*, **djā-* (светить, сверкать, сиять, блестеть; день; солнце; бог, божество)²⁵² или **dīw* (быть ярким, светиться, сиять)²⁵³, а также **deiwos*/**t'ieu(s)* (небо; божество «Небо-отец»)²⁵⁴. Кроме авестийского, термин имеет аналоги в других индоевропейских языках: санскр. *deva*, др.-ир. *div*, лат. *deus*, лит. *diewas* и др.²⁵⁵. Вероятно, данный термин первоначально обозначал любые божества и лишь позднее за ним закрепилось исключительно негативное значение (возможно, что это значение впервые зафиксировано в самой Авесте и является «заслуженной» Заратуштры). Данное предположение соответствует общему мнению о достаточно позднем делении пантеона на дружественные («боги») и недружественные силы («демоны»)²⁵⁶.

Таким образом, для создателей Авесты не имело значения, каким богам поклонялся человек, если это были не боги авестийского пантеона, поэтому различие между существовавшими религиями не проводилось. Последователи всех прочих религий, кроме маздаяснийской, рассматривались авестийским обществом как последователи сил зла.

В этом заключается важная особенность авестийского общества по сравнению с прочими древневосточными обществами, в большинстве из

²⁵⁰ Ibid. P. 16.

²⁵¹ Carnoy A.J. The Moral Deities of Iran and India and Their Origins // The American Journal of Theology. 1917. № 21 (1). P. 66.

²⁵² Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Tübingen, Basel, 1994. P. 183-187.

²⁵³ Meier-Bruegger M. Indo-European linguistics. Berlin, 2003. P. 93.

²⁵⁴ Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры: в 2 т. Т. II. Тбилиси, 1984. С. 791.

²⁵⁵ Элиаде М. От каменного века до элевсинских мистерий // История веры и религиозных идей: в 3 т. Т. I. М., 2002. С. 176.

²⁵⁶ Toy С.Н. Relation between Magic and Religion // Journal of the American Oriental Society. 1899. V. 20. P. 328.

которых отсутствовали представления о каких-либо формах ереси и понятия ложной веры²⁵⁷. Авеста же признает единственной правильной верой только ту, которую проповедовал Заратуштра (Ясна 44, 11):

taṭ θβā pərəsā ərəš.mōi vaocā ahurā | kaθā tēng ā vījēmyaṭ ārmaitiš |
yaēibyō mazdā θβōi vašyetē daēnā | azēm tōi āiš pouruyō fravōivīdē | vīspēng
anyēng manyēuš spasyā dvaēšaṅhā

*Это у тебя я спрашиваю, правдиво мне скажи, Ахура, | как у тех
распространится благочестие, | которым, Мазда, твоя проповедуется
вера? | Я к тебе теми первый был призван, | на все другие [веры] я смотрю
с враждебностью духа.*

Дэвопоклонники (daēvayasna) изображаются исключительно с негативной стороны, как последователи «неправильной религии». Таким образом, следование определенной религии рассматривается, в том числе, как критерий мировоззренческого деления на сторонников Добра и приспешников Зла²⁵⁸.

Кроме упомянутых наименований «mazdayasna» и «daēvayasna» в Авесте используются и другие обозначения религий и их сторонников. Так, по отношению к маздаяснийцам используется также термин ašavān, т. е. «последователь истины», «праведный», «благочестивый»²⁵⁹, образованный от слова aša («истина», «правда», «порядок», «справедливость», «закон», «праведность»)²⁶⁰. Данный термин происходит от индоиранского *Rtā- (истина) и в том же виде сохранился в санскрите²⁶¹. Противоположностью истины (aša) является druj (drug) – «ложь», «обман»²⁶², абстрактное понятие, в котором на первый план выдвигается нравственно-этическое

²⁵⁷ Дандамаев М.А. Основные черты идеологии древневосточных обществ // Идеологические представления древнейших обществ: тез. докл. М., 1980. С. 114.

²⁵⁸ Саидов А.Х., Абдуллаев Е.В. Зороастрийское право в контексте религиозно-правовых учений древней и раннесредневековой Центральной Азии // Государство и право. 2000. № 7. С. 94.

²⁵⁹ Bartholomae Ch. Op. Cit. P. 246.

²⁶⁰ Bartholomae Ch. Op. Cit. P. 229.

²⁶¹ Schlerath B., Skjærvø P.O. Aša [Electronic resource] // URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/asa-means-truth-in-avestan> (date of access: 24.05.13).

²⁶² Bartholomae Ch. Op. Cit. P. 778-781.

содержание²⁶³. Наиболее общеупотребимое обозначение для последователей других религий – *drujant* (*drəgvant*), «последователь лжи», «лживый». Так называет себя и сам злой дух Ангро-Майнью (Ясна 30, 5). Таким образом, возникает противопоставление, лежащее в основе бинарной оппозиции Авесты и проявляющееся как на ритуальном, так и на повседневном уровнях:

почитающий Мазду (*mazdayasna*) – почитающий дэвов (*daēvayasna*)
последователь истины (*aṣavān*) – последователь лжи (*drəgvant*).

Соответственно, по отношению к сторонникам других религий, дэвопоклонникам, употребляются различные слова с отрицательным оттенком:

1. *drəgvant* (*drəgvatī* для женского рода), т. е. «лживый», «последователь лжи» (Ясна 31, 17-18; Ясна 43, 8; Ясна 44, 12 и др.);

2. *angra-*, т. е. «злой», «враждебный», «враг» (Ясна 43, 15; Ясна 44, 12; Ясна 45, 2 и др.);

3. *aṣətaoṇa*, т. е. «уничтожающий истину», «оскверняющий истину», «неправильно трактующий истину» (Ясна 9, 31; Ясна 16, 8; Видевдат 4, 49 и др.);

4. *əvīdva-*, т. е. «неведающий» (Ясна 31, 12; Ясна 31, 17);

5. *duž-dā-*, т. е. «злodelьный», «делающий зло» (Ясна 51, 10; Ясна 57, 25; Яшт 5, 82 и др.) и т. д.

Важно отметить, что принадлежность индивидуума к определенному религиозному учению является по Авесте одним из основных классификаторов для определения «своих» и «чужих». Данная бинарная оппозиция является одной из базовых характеристик авестийского общества. Для представлений многих индоевропейских народов была характерна бинарность, отражающаяся как на уровне мифологической, религиозной картины мира, так и в представлениях об устройстве социума²⁶⁴. Вероятно,

²⁶³ Рак И.В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб.-М., 1998. С. 472.

²⁶⁴ Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Указ. Соч. С. 776.

бинарная оппозиция «свой – чужой» может быть названа одной из самых древних, распространенных и устойчивых конструкций ментальности. Данная конструкция, по сути, «вписывала» человека в окружающий его мир, производила первую ориентацию в обществе, задавая определенные модели поведения (концепция бинарной классификации древних обществ А. Хокарта²⁶⁵).

Установка «свой – чужой» обосновывается в источнике с точки зрения положений веры. Основной идеей, пронизывающей мировоззрение Авесты, является дуализм: повсюду идет извечная борьба двух противоположных начал – созидательного и разрушительного (Ясна 44, 15):

taṭ θβā pərəsā ərəš.mōi vaocā ahurā || yezi ahyā ašā pōi maṭ xšayehī | hyaṭ hēm spādā anaocanḥā jamaētē | avāiš urvātāiš yā tū mazdā dīdərəžō | kuθrā ayā kahmāi vananəm dadā

Так я спрашиваю тебя, скажи мне правдиво, Ахура: / Если ты правил над этим вместе с истиной, / чтобы отражать, когда две армии противоборствующие сойдутся вместе, / по тем установлениям, которые ты, Mazda, поддерживаешь, / как и кому из этих двоих ты даруешь победу?

Данная борьба отражается на нескольких уровнях:

1. на космическом уровне, как борьба между богом Ахура Маздой и его противником Ангро-Майнью (Злым Духом);
2. на духовном уровне, как борьба добра и зла;
3. на физическом уровне, как борьба жизни и смерти, света и тьмы;
4. на человеческом уровне, как борьба последователей Ахура Мазды и последователей Ангро-Майнью и дэвов.

В этой борьбе мировых начал человек принимает активное участие, совершая добрые или злые поступки. Само следование «правильной» религии рассматривается, как содействие богу Ахура Мазде и победе сил добра.

²⁶⁵ Hocart A. Caste. London, 1950. P. 72-73.

Важной особенностью использования термина daēna является то, что термин может обозначать не только религию или вероучение в общем или конкретную религию создателей Авесты, но и личную веру человека. В данном контексте в термине фактически смыкаются два значения – вера и внутренняя сущность человека, его совесть, совокупность его духовных качеств²⁶⁶. Вероятно, в авестийском языке данные значения были синонимичными, поскольку, как было показано выше, последователи маздаяснийской веры автоматически включались в борьбу нравственных начал на стороне сил добра.

Соответственно вере человек получает воздаяние, как при жизни, так и после нее (Ясна 31, 20):

yā āyaṭ aša vanəm divamnəm hōi aparəm xš yō | darəgēm āyū
təmaṅhō dušx^varəθēm avaētās vacō | tēm vā ahūm drəgvaṅtō šyaοθanāiš x^vāiš
daēnā naēṣaṭ

*Который пойдет к праведному, прочному ему – дальнейшее; | бедствие, долгая жизнь тьмы, дурная еда, слово «о, горе!» | – к такому вас бытию лживых через поступки собственные **вера** приведет.*

(Ясна 49, 11):

aṭ dušəxšaθrəṅg duš.šyaοθanəṅg dužvacəṅhō | duždaēnəṅg duš.mənaṅhō
drəgvatō | akāiš xvarəθāiš paitī urvaṅō paityeiṅtī | drūjō dəmānē haiṭyā aṅhən
astayō

*А зловластных, злодеятельных, злословных, | зловерных, зломыслящих, лживых | души **дурной пищей** встречают. | В доме лжи они будут настоящими гостями.*

Daēna, как правило, представляется абстрактной сущностью, но также может принимать и антропоморфный облик. На мосту Чинват, разделяющем земной и загробный миры, человек после смерти встречает свою веру в женском облике, который зависит от того, какие поступки совершал человек в течение жизни. Праведника ожидает прекрасная девушка, кото-

²⁶⁶ Oliphant S.G. Sanskrit dhēnā = Avestan daēnā = Lithuanian dainā // Journal of the American Oriental Society. 1912. V. 32, № 4. P. 412.

рая переводит его через мост и направляет в Дом песни, где обитает Ахура Мазда (Видевдат 19, 29-32), грешника же ждет вера в безобразном облике, которая низвергает его в Дом лжи (Ясна 46, 11).

Кроме термина *daēna*, который чаще всего употребляется, когда речь идет о религии, в Авесте встречаются также другие термины со схожими значениями: *varəṇā*, т. е. «вера», «верование»²⁶⁷, и *ṭkaēšā*, т. е. «доктрина», «религиозная доктрина», «учение», «обучение»²⁶⁸ (Видевдат 15, 2):

*āaṭ mraoṭ ahurō mazdā || paṇca | ašāum zaraθuštra || paoirīm aētaēšam
šyaοθnanam | yōi vərəziṇti mašyāka | yō narəm ašavanəm | anyō.varəṇāi vā
anyō.ṭkaēšāi vā | kasyaṇhe saṇhāi daḍāiti | vīdva° avatṭ hava xraθβa parāiti | aiṇhaṭ
hasa šyaοθnāuuarəza | aθa bavaiṇti rəšō.tanva*

*Так говорит Ахура Мазда: | пять [грехов], | праведный Заратуштра.
| Первое из этих деяний, | которое совершают смертные, | – когда мужу
праведному | **другую веру** или **другое учение**, | низкое провозглашение пред-
лагает | знающий много своим разумом, бежит | от этого совершения
деяний, | так становятся они грешниками.*

Таким образом,

1. аналогом термина «*religio*» в Авесте является *daēna*. Данным термином обозначаются одновременно существующие религии, личная вера и совокупность духовных качеств человека;

2. религия в авестийском обществе понимается как почитание определенных богов и исполнение соответствующих обрядов и ритуалов;

3. религия создателей Авесты носит название *daēna mazdayasna* («вера почитающих Мазду»), все прочие религии – *daēvayasna* («почитающие дэвов»), т. е. различие между ними не проводится;

4. религия в авестийском обществе выступает в качестве одного из универсальных идентификаторов, указывающих на место человека в обществе (бинарная оппозиция «свой – чужой»), которая вписывается в общую систему представлений о мире и обосновывается положениями религии).

²⁶⁷ Peterson J.H. Op. Cit.

²⁶⁸ Ibid.

Miksiuk A.S.

HISTORICAL AND CULTURAL CONTEXT AND UNDERSTANDING OF THE TERM «RELIGIO» IN THE AVESTA

Daēna is the synonym of the term «religio» in the Avesta. The term “daēna” is used as a designation of existing religions and spiritual qualities. Religion in the Avestan society is understood as a worship of certain gods and performance of the relevant rituals. Religion in the Avesta is one of the cross functional identifiers that indicate the individual's place in society.

Religion, Avesta, daēna, Zoroastrianism.

Павлюченков Н.Н.

ПРИНЦИПЫ ПОСТРОЕНИЯ НАУКИ О РЕЛИГИИ В ТРУДАХ П. А. ФЛОРЕНСКОГО

В контексте современных исследований вопросов религии и религиозности до сих пор еще очень мало задействованы труды русских религиозных философов конца XIX - начала XX вв., в которых присутствует четко выраженная религиоведческая составляющая. Исследовательские работы в этом направлении только начинаются²⁶⁹ и в этой связи представляется целесообразным обратить внимание на наследие П. А. Флоренского. Этот мыслитель, в числе прочего, рассматривал проблемы, связанные с такими областями знания, которые только в последствие были структурированы в относительно самостоятельные разделы науки о религии и составили, помимо философии, - психологию, феноменологию, культурологию и социологию религии. В работах этого автора также содержится такой опыт общего подхода к изучению религии, который, как представляется, имеет не только чисто историческое значение.

²⁶⁹ См., например: Шахнович М. М. Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006; Антонов К. М. Философия религии в русской религиозной метафизике: XIX - начало XX в. М., 2009.

Выдающийся философ, богослов и священник Русской Православной Церкви П. А. Флоренский начинал свою деятельность как ученый-математик, автор статей по вопросам бесконечности и непрерывных функций и закончил свой жизненный путь также научными трудами – по электротехнике, электроматериалам, исследованию вечной мерзлоты и промышленной переработке водорослей в 1920-е – 1930-е гг. За период с 1903 по 1933 гг. он написал большое количество работ, разнообразных как по тематике, так и по своей методологии. При этом он сознательно использовал как чисто научный, так философский и богословский принципы исследования, свободно и целенаправленно переходя с одного на другой. В интересующей нас области П. А. Флоренский начал работать в годы учебы в Московской Духовной Академии (1904 - 1908) и практически сразу заявил о себе как православный исследователь, желающий прочно стоять на почве православного церковного мировоззрения и, вместе с тем, готовый к изучению религии научными методами²⁷⁰. Разгадка этого, парадоксального для многих, обстоятельства заключается вовсе не в тех двух крайностях, которые можно было бы здесь предположить. С одной стороны, Флоренский не был таким интеллектуалом, религиозная вера которого нуждалась бы в подтверждении со стороны науки; при этом также, с другой стороны, он не считал возможным и нужным подчинять науку целям религиозной апологетики.

Представляется, что та позиция, которую он занимал в этих, актуальных до сих пор в религиоведении, вопросах, может быть раскрыта прежде всего на материалах его известного выступления на заседании Философского кружка в МДА в начале 1906 г. По сути, это было программное заявление, определившее направление всей его последующей деятельности

²⁷⁰ В начале XX в. в России П. Флоренский в этом отношении был, конечно, редким, но уже не исключительным явлением. В частности, в МДА (как раз в годы учебы и последующей преподавательской деятельности там Флоренского) фактически религиоведческие методы исследования применяли А. И. Введенский и С. С. Глаголев. См.: Антонов К. М. Историческое изучение религии в духовно-академической традиции в дореволюционной России // Вестник ПСТГУ. 2011. № 1. С. 49 – 51.

в богословии, философии и науке. В предельно кратких и обобщающих формулировках все сказанное им тогда можно передать так: религия²⁷¹ перестала быть высшей ценностью для современного человека потому, что свелась к сухим и оторванным от жизни догматическим формулировкам. В такой ситуации для многих людей не только можно, но и нужно подвергнуть религию максимально объективному, беспристрастному исследованию для того, чтобы снова уяснить для себя ее непреходящее жизненное значение. И, прежде всего, нужно изучить материалы конкретного религиозного опыта, но, как подчеркивает Флоренский, «не с охотничьим вынюхиванием «подтверждений», а с целью определить психологические данные, заставляющие говорить автора так, а не иначе»²⁷².

Весь пафос этого выступления Флоренского заключается в том, что Истина не боится никаких исследований и неизбежно откроет себя, если эти исследования ведутся максимально непредвзято, без изначальных предубеждений и стереотипов. В таком случае отойти от Истины и посмотреть на нее «извне», с самых разных сторон, означает рано или поздно в конечном итоге снова к этой Истине прийти, но прийти уже неким «новым» человеком, обладающим этой Истиной не в слепой (а потому и непрочной) вере, а с живым убеждением и опытным ее переживанием.

Сразу необходимо отметить два существенных момента, определившие направление изысканий Флоренского в области религиоведения - стремление к *всестороннему* взгляду на религию и особое внимание к свидетельствам *религиозного опыта*. Первый момент напрямую связан вообще с научной методологией Флоренского и с его критикой научного мировоззрения, сформировавшегося в эпоху Нового времени.

²⁷¹ Здесь говорилось конкретно о православной церковной догматике, но в данном случае такое обобщение вполне корректно, поскольку Флоренский был убежден в едином существовании религии, которая, по его мнению, именно в Православной Церкви достигает своего высшего выражения. Ср.: «Нет религий, а есть одна Религия. Религия весьма меняет в человечестве свой вид, и весьма неодинакова ценность ее различных обликов» - Павел Флоренский, свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М., 1992. С. 119.

²⁷² Флоренский П. А. Догматизм и догматика // Флоренский П. Христианство и культура. М., 2001. С. 460.

Стремясь непременно *объяснить* сложную и многогранную реальность, наука, как указывал Флоренский, неизбежно строит максимально упрощенные модели и схемы. Такие построения отражают только одну, или, в лучшем случае, несколько граней изучаемого явления. В этом для Флоренского нет ничего принципиально неприемлемого и он против такой методологии *в принципе* не возражает. Но он считает недопустимым тот следующий шаг, который, по его мнению, часто делают строители научных моделей и схем. А именно: они отождествляют построенную *модель* с самой *реальностью*, *гипотезу* выдают за *точное знание*. Тем самым представление об изучаемом явлении существенно обедняется, реальность представляется однобоко, в одномерном измерении. И когда подобного рода методологические «ошибки» накапливаются, наука полностью теряет свою ориентацию на изучение мира во всей его полноте.

Между тем, человек живет во всей этой чрезвычайно многогранной и многоуровневой реальности. Время от времени в жизненном опыте любого человека некая глубина этой реальности дает о себе знать и тогда вся однобокость усвоенного человеком научного (или, лучше сказать, «нововременного») мировоззрения становится причиной внутреннего разлада в человеческой личности²⁷³.

Предлагая альтернативу в развитии науки и научного знания, Флоренский говорил о методе научного *описания* реальности. Это *описание* должно быть как можно более разносторонним и многоуровневым²⁷⁴ и охватывать *все* факты, даже если между ними есть взаимные противоре-

²⁷³ Флоренский, очевидно, по опыту общения со многими своими современниками из самых разных кругов, писал в начале 1920-х гг.: «Когда физик или биолог, или химик, даже психолог, философ и богослов читают с кафедры одно, пишут в научных докладах другое, а дома, в своей семье, с друзьями чувствуют, вступая в противоречие с существенными предпосылками своей собственной мысли, то не значит ли это, что личность каждого из них разделилась на несколько исключаящих друг друга? А беря более глубоко, мы легко усмотрим ту же внутреннюю несвязность и в пределах лекций, и в пределах диссертаций и жизнечувствия. Личность рассыпается, утверждая отвлеченное единство всей своей деятельности» - Флоренский П. А. <Сочинения>. Т. 2. У Водоразделов мысли. М., 1990. С. 345.

²⁷⁴ См.: Там же. С. 119, 122 и др.

чия²⁷⁵. Любая *система*, выстроенная путем искусственного сглаживания противоречий и натянутого, чисто внешнего согласования фактов признается Флоренским научно нецелесообразной. В любой области науки и особенно в вопросах, еще малоизученных, система, по его мнению, должна «выступать» сама собой в сознании исследователя, по мере определенного «критического» накопления фактов. Очень примечательно, что все это Флоренский говорил, обсуждая тему философской антропологии²⁷⁶, т. е. знания о человеке, а применительно к религиозной деятельности человека, на самой первой лекции по «Философии культа» он утверждал, что не намерен выдавать не только точное знание, но и даже какие-либо готовые гипотезы. Все, что он хочет, - говорил он, - это - пробудить мысль²⁷⁷, т. е. задать вопросы, на которые нужно путем сбора фактов пытаться находить ответ.

Нетрудно видеть, что по отношению к научному изучению религии, именно из этого первого момента в подходе Флоренского вытекает второй, поскольку все, возможно более многоуровневые и разносторонние описания религии, так или иначе, приводят к тому, что стоит за всеми религиозными организациями, догматическими учениями, культовыми действиями и т. д. - к *религиозному опыту*. И совершенно естественно, из всего этого вытекают, - опять же, - два принципа, которые необходимо должны присутствовать в научных исследованиях религии: *описание* религиозного опыта и наличие среди всего многообразия взглядов на религию - взгляда на нее «*изнутри*», т. е. из самой изучаемой религиозной традиции.

Таким образом, здесь мы должны констатировать очень интересный и для многих современных религиоведов неожиданный вывод, который Флоренский, как представляется, в своих работах достаточно обосновал: признание допустимости только «внешнего», подчеркнуто нерелигиозного подхода к религии очень существенно обедняет науку о ре-

²⁷⁵ Там же. С. 113.

²⁷⁶ Там же. С. 29.

²⁷⁷ Павел Флоренский, свящ. Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. Сб. 17. С. 101.

лигии. Можно привести по этому поводу сначала достаточно резкие суждения Флоренского, относящиеся к 1920-м гг., а затем последовательно проследить, каким образом свой собственный научный подход к религии Флоренский воплощал в жизнь.

В известной теперь своей «Записке о православии» (1923) Флоренский писал: «нужно вслушаться в религию и выслушать ее собственное о себе свидетельство: пусть сама она скажет, чего хочет она, в чем полагает она свое сокровище... Если люди пребывают в известной Церкви, в известном исповедании или религии, и пребывают тут не со вчерашнего дня, а веками, и отдают сюда все, что у них есть самого глубокого и ценного, свои мысли и чувства, своих родных и детей, если самих себя и свою жизнь они вверяют своей религии, даже свою посмертную участь, то значит же это что-нибудь, коль скоро в мире вообще следует искать смысла? Значит же это, что в данной религии есть что-то живое и жизненное?... И если человечество за религию и за религии держалось и держится, это значит – есть там что-то и для себя ... И вот этот-то какой-то иной тон разговора совершенно необходим для познания не только чужой религии, но и своей собственной»²⁷⁸.

Эта «речь» религии о самой себе для Флоренского является также научным свидетельством, не только допустимым, но и особенно необходимым в ряду других научных фактов. Но делать из этой «речи» специальную религиозную апологетику для Флоренского, прежде всего, означало вредить самой апологетике. «Вера, - говорил он, - дается положительным прикосновением к Свету и Истине. А наша апологетика носит отрицательный характер: она старается показать ложность и противоречие известных положений»²⁷⁹. Но доказательством ложности одного положения еще не доказывается истинность другого и, кроме того, в предполагаемой истин-

²⁷⁸ Павел Флоренский, свящ. Записка о православии // Павел Флоренский, свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 541 – 542.

²⁷⁹ Это – из записки ответов о. П. Флоренского на вопросы после одной из лекций в Москве в 1921г. – Флоренский П.А. < Сочинения >. Т. 2. У Водоразделов мысли. С. 276 – 277.

ной вере также можно найти противоречия. Поэтому, вместо критики и обличений чужого, нужно суметь вполне адекватно показать свое и тогда, может быть, никаких специальных обличений уже и не потребуется.

Относительно православной религии Флоренский в начале 1920-х гг. говорил, что «наша церковность» представляет собой «железный запертый сундук, наполненный драгоценностями, ключ от которого неизвестно где»²⁸⁰. Продолжая эту мысль, можно сказать, что наука (если она не сводится к апологетике) не должна заранее и предвзято утверждать, чем наполнен запертый сундук - сокровищами или давно уже ненужным хламом. Нужно взять ключ, открыть его и последовательно, всесторонне описать его содержимое. И, по убеждению Флоренского, возможно более объективное научное описание «религиозных фактов» на самом деле, в конце концов обернется лучшей апологией религии. Это, конечно, та неизбежная «предубежденность» Флоренского как православного священнослужителя, которую нельзя «устранить». Однако она относится к убеждению в характере *конечного* вывода, а *в процессе исследования*, - нужно подчеркнуть еще раз, - всякую предвзятость Флоренский считал вредной не только для науки, но и для самой религии.

Несмотря на то, что Флоренский известен более всего как религиозный философ и богослов, свою деятельность он фактически начал со статьи, в которой, по преимуществу, содержались элементы религиоведения. «Я хочу наблюдать феномены в их чистом виде», - заявил он в статье 1903 г. и с таким подходом обратился к трем видам мировоззрения - религиозному, научному и к тому, который был условно назван им «суеверным» или «окультурным». Он подчеркнул, что отказывается обсуждать вопрос о реальности изучаемых явлений; для него «существенен лишь бесспорный психический факт», т. е. факт существования религиозных людей, верящих в чудеса, оккультистов и т. д. «Делать оценку всех этих воззрений, писал он, - я отказываюсь; важно то, что имеются данные сознания известного

²⁸⁰ Там же.

направления. Они и составляют мой фундамент»²⁸¹. Нельзя не заметить, что это, в числе прочего, - типично феноменологический подход к религии, осуществленный более чем за десятилетие до Р. Отто²⁸².

Будучи студентом МДА, Флоренский предпринимает (в курсовых работах 1906 - 1907 гг.) серьезный труд по обработке эмпирических религиозно-философских данных, полученных западными авторами. Уже здесь он однозначно определяет свою позицию, согласно которой призвание исследователя не состоит в том, чтобы объяснять факты в религиозно-мистической области или философствовать над ними. «Изучить религиозный факт, - пишет он, - значит понять его религиозную природу, пережить ее в себе и заразить ею читателя. Тут нечего объяснять, потому что объяснять можно внешние формы, но не внутреннюю суть. Внутреннюю же суть можно только констатировать»²⁸³.

Примером такой «констатации» могли бы служить начатые, но незаконченные исследования, предпринятые Флоренским в 1907 г. на страницах журнала «Христианин». Они фактически продолжали ту работу, которая была представлена в первых западных трудах по психологии религии²⁸⁴. Флоренский призвал читателей присылать в редакцию конкретные свидетельства опыта переживания верующими церковных таинств. Планировалось собрать факты конкретного личного опыта с особым вниманием к свидетельствам со стороны самих «совершителей» таинств – православных священников²⁸⁵. Очевидно, что этот замысел, в случае его окончательной реализации, мог бы привести к созданию исследования, подобного работам В. Джемса («Многообразие религиозного опыта», 1902) или Р. Отто («Святое», 1917), но с использованием случаев, в которых, по мнению

²⁸¹ Флоренский П. А. О суеверии и чуде // Флоренский П. Христианство и культура. С. 343.

²⁸² На этот факт уже обращено внимание. См.: Антонов К. М. Философия религии в русской религиозной метафизике: XIX – начало XX в. С. 208, 336 – 338.

²⁸³ Павел Флоренский, свящ. Священное переименование. М., 2006. С. 148.

²⁸⁴ В качестве наиболее яркого примера можно указать на американского исследователя Э. Старбека (1866 - 1947), который в своей «Психологии религии» (1899) дал первое обобщение соответствующего эмпирического материала, собранного путем анкетного опроса.

²⁸⁵ См.: Флоренский П. А. Вопросы религиозного самопознания // Флоренский П. Христианство и культура. С. 421 – 424.

Флоренского, религиозный опыт достигает своего максимального выражения, т. е. – в православии. Это – единственное в данном случае проявление «предвзятости» Флоренского, легко, впрочем, объяснимое, в том числе, и тем обстоятельством, что в тот период он учился в МДА и использовал журнал, издаваемый лично ректором Академии.

Затем можно указать на замечательный сборник «История религии» (1909), в котором Флоренскому принадлежит глава о православии²⁸⁶. Сразу же обращает на себя внимание то обстоятельство, что глава написана без единой ссылки на катехизисы, догматы, св. Отцов и другую вероучительную литературу. За редким исключением, приводятся только факты, исторические свидетельства и тот материал, который можно назвать результатами наблюдений и «полевых исследований» в отношении реального православия в России начала XX в. Автор здесь старается сохранять позицию беспристрастного наблюдателя и, вместе с тем, описывает открывающуюся его взору реальность изнутри, с опытным знанием той традиции, реальное воплощение в жизнь которой он теперь наблюдает.

Уже в более поздних работах Флоренский вполне обнаруживает свое умение легко и свободно переходить в отношении изучения религии с одной точки зрения на другую. Так, в речи перед защитой магистерской диссертации в МДА (1914) он четко разделяет «онтологический», «феноменалистический» и психологический подходы к религии. «Феноменалистически», - говорит он, - религия есть «система таких действий и переживаний, которые обеспечивают душе спасение» (разумеется, так, как человек его понимает и принимает); психологически религия есть фактор, обеспечивающий «равновесие душевной жизни»²⁸⁷. Это, как мы теперь сказали бы, – область компетенции «науки о религии», которая в данном случае не только может, но и должна воздерживаться от распространения своих суждений на область онтологии. В других своих работах Флоренский, как представляется, очень хорошо показывает, что, с другой стороны, и убеж-

²⁸⁶ См.: История религии. М., 1909. С. 161 – 187.

²⁸⁷ Флоренский П. А. <Сочинения>. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 818

дения исследователя относительно онтологической сути религии могут и должны не влиять на область научного поиска. Уже сама магистерская диссертация, как и ее расширенный вариант – книга «Столп и утверждение Истины» (1908 - 1914) - несут на себе отпечаток такого подхода: автор убежден, что онтологически религия – это жизнь человека в Боге и жизнь Бога в человеке²⁸⁸, он не сомневается в открывшейся ему в Православной Церкви полноте Истины, но это не мешает ему проявлять живой интерес, например, к Каббале и свидетельствам опыта различных мистиков, достаточно далеких от признанной в православии святоотеческой традиции. По аналогии с вышеуказанным образом, можно сказать, что он открывает различные «сундуки» и описывает содержимое различных религиозных традиций.

Другой пример многоуровневого подхода к религии обретается при сопоставлении его лекции «Общечеловеческие корни идеализма» (1908), «Столпа и утверждения Истины» и более поздних лекций 1918 - 1922 гг. В первых двух случаях он в разных контекстах высказывает одну и ту же мысль: современная научная психология права, когда отрицает субстанциальность человеческой души. Это - не выдумка, «а действительное самопознание», при котором у современного человека нет переживания себя как субстанции. Жизнь «распылилась» и душа превратилась в бессвязный «психический поток», «психическую пыль»²⁸⁹. Душа потерялась в хаотическом вихре своих же собственных состояний и уже, - пишет Флоренский, не «я делаю», а «со мной делается», не «я живу», а «со мной происходит»²⁹⁰. Рассматривая это *одно и то же* явление, - распад человеческой психики, - Флоренский с точки зрения психологии говорит о том, что в человеческой психике возникает ничем не ограниченный напор бессознательных стихий человеческого существа, которые могут легко «раздро-

²⁸⁸ Там же.

²⁸⁹ Флоренский П. А. *Общечеловеческие корни идеализма* // Павел Флоренский, свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 149.

²⁹⁰ Флоренский П. А. *Сочинения*. Т. 1 (1). *Столп и утверждение Истины*. М., 1990. С. 174 - 175.

бить» «тонкую кору сознания»²⁹¹. На другом уровне он, - задолго до исследований К. Г. Юнга, - обнаруживает связь внутреннего хаоса в человеке с отказом от религиозного культа, который один только может в человеке установить «твердую точку»²⁹². Переходя же в область богословия, он говорит об отвержении человеком любви Божией, т. к. «Любовь Божия - связь личности»²⁹³.

Несомненно, что именно такой разноплановый методологический подход Флоренского обеспечил ему критику с обеих сторон - богословской и научной, - там, где не могли понять и принять его замысла. Но Флоренский, как представляется, совершенно убежденно полагал, что, - на определенном этапе исследования, - чем «чище» и независимее друг от друга будут подходы к одной и той же реальности, тем более эта реальность раскроется пред человеком во всей своей истине и глубине в процессе последующего методологического синтеза.

Краткое перечисление примеров²⁹⁴ уместно закончить подготовленными Флоренским к 1918 г. лекциями, которые он посвятил разбору православного церковного богослужения, но которые, очевидно, намеренно назвал не «Литургическим богословием», а именно «*Философией* культа». Здесь он опять сознательно переходит с почвы «чистого» богословия на методы научного описания и исследования и обратно, предлагая слушателю то типично богословские размышления об образе и подобии Божиим в человеке, то почти феноменологическое описание действия на человека «страха Божия», то вполне естественнонаучные суждения о веществах, используемых в процессе богослужения и т. д.²⁹⁵ Здесь можно видеть, как Флоренский уже *совмещает* различные подходы, стремясь достигнуть цели всех своих изысканий - целостного мирозерцания.

²⁹¹ Флоренский П. А. <Сочинения>. Т. 2. У Водоразделов мысли. С. 166.

²⁹² Павел Флоренский, свящ. Из богословского наследия. С. 107.

²⁹³ Флоренский П. А. <Сочинения>. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 173.

²⁹⁴ Подробнее см.: Павлюченков Н. Н. Философия религии священника Павла Флоренского // Вестник Московского университета. 2012. Серия 7. Философия. №4. С. 88 – 102; Павлюченков Н. Н. Психология религии в трудах священника Павла Флоренского // Вестник ПСТГУ. 2011. № 5 (37). С. 99 - 112.

²⁹⁵ Павел Флоренский, свящ. Из богословского наследия. С. 141 - 142.

В рамках данной статьи нет возможности обсудить вопрос, насколько все-таки самому Флоренскому всегда удавалось выдерживать заявленные им принципы исследования. Но в контексте современных поисков путей развития науки о религии прежде всего представляется особо важной его идея о том, что взгляд на религию «изнутри» является, - по крайней мере, наравне с иными, - вполне *научным*. Подход Флоренского утверждает в качестве научных равным образом как четко выраженное атеистическое, так и конфессиональное религиоведение. При этом, разумеется, как и любую вообще науку, конфессиональное религиоведение можно свести к чистой пропаганде какой-либо одной, вполне определенной точки зрения и к чисто субъективной апологетике. Но в этом будет виновата не сама идея конфессионального религиоведения, а ошибка конкретного исследователя, пытающегося эту идею реализовать. В этом отношении то, что удалось сделать Флоренскому, представляется важным опытом, приемлемым как с точки зрения научного сообщества, так и богословской аудитории.

Pavlyuchenkov N.N.

PRINCIPLES OF RELIGIOUS STUDIES IN WORKS OF PAVEL FLORENSKY

The paper discusses an approach of P.A. Florensky to problems of scientific religious studies in the early twentieth century. The following principles applied by Florensky are highlighted: description of «religious» facts (primarily of a religious experience), a need for view of religion «from inside» in the religious studies and at the same time inadmissability of transforming the religious studies into religious apologetics. On the basis of Florensky's works specific examples are given of his ability to combine efficiently and without confusion scientific, philosophical and theological approaches to the study of religion.

Key words: Florensky, religion, religious studies, description, religious experience.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ ЭТИМОЛОГИЗАЦИИ ПОНЯТИЯ RELIGIO

Зачастую среди религиоведов этимологизация понятия "религия" воспринимается как банальное выявление его исходного значения. Такое восприятие является следствием распространенности методологической стратегии Исидора Севильского, для которого познание сущего является исключительно познанием его именованной. Следовательно, стоит разъяснить *origo* (начало, источник) слова и тогда очевидной становится его сущность. Применение такой методологической стратегии и особенно её стилизация, достигшая апогея в натянутых словообразованиях Йоганна Бекануса (Горопия), способствовали распространению в эпоху Нового времени преобладающего скептического отношения к этимону религии. По крайней мере, в среде рационалистов привычной становится недооценка этимологических аргументов религии. К примеру, Т.Гоббс считал "возникновение имен результатом произвола, что является предположением, не подлежащим никакому сомнению"²⁹⁶. Подобное отношение к процедуре нахождения исходных значений слов повлияло, в свою очередь, на формирование первой исследовательской установки, в основании которой лежит требование не воспринимать всерьёз этимологические аргументы религии. Такая установка до сих пор пользуется спросом в религиоведческих кругах. К примеру, в российском и украинском религиоведении яркими её приверженцами были соответственно Й.Кривелев и Е.Дулуман.

Естественно, что наличие таковой исследовательской установки обусловлено определёнными причинами. Прежде всего, следует указать на исходную неопределённость понятия "религия". Э.Маккинон утверждает: "В случае с религией, этимология как бы там ни было, в лучшем случае яв-

²⁹⁶ Гоббс Т. Сочинения в двух томах. Т.1 /Пер. с лат. Н.Фёдорова и англ. А.Гутермана. М.: Мысль, 1989. С. 83.

ляется неопределённой"²⁹⁷. Далее, многие исследователи настаивают на несоответствии этимона религии её историко-культурным реалиям. К примеру, Д.Дюбюиссон полагает, что предлагаемый исследователями этимологический подход в изучении религии "минимизирует, или отказывается от роли истории, её постоянных модификаций или незаметных изменений, в поисках сохранения жизненно важной связи (вневременной?) между изменчивым значением религии и её гипотетически первым значением, возведённым в разряд фундаментального и оригинального"²⁹⁸. То есть, те коннотации, которые приобретал термин *religio* даже в своей интеллектуальной истории, не всегда увязывались с его исходным значением. Более того, коннотации, обусловленные историко-культурными метаморфозами, иногда пребывали в состоянии конфронтации с соответствующими экспликациями религиозной жизни. По крайней мере, проблема соответствия исторически обусловленных экспликаций и концептуализаций религии и её семиотической нормы приобретает особое значение ещё в эпоху Просвещения. К примеру, Й.К.К.Фербер в трактате "Учение о разуме"(1770) различал "собственное" значение понятия и "наиболее употребительное". Причиной неприятия этимологических аргументов религии следует признать также симптомы их отчётливого христианизированного прочтения. Естественно, что аргументы Лактанция и Августина перестали восприниматься в качестве убедительных и авторитетных по мере утверждения нового рационального принципа объяснения универсалий и вещей мироздания. По крайней мере, они также подлежали суду Разума.

Таким образом, этимологические изыскания постепенно утрачивают статус обязательных в большинстве произведений, посвященных дискуссиям о сущности и происхождении религии. Как правило, их наличие всё более восприниматься как демонстрация наивности мыслителей, или как дань исследовательской традиции, в основании которой находилось стремление автора поразить внимание читателя. Д.Дюбюиссон утверждает даже,

²⁹⁷ McKinnon A.M. Sociological definitions, language games, and the essence of religion // Method and theory in the study of religion. 2002. Vol. 14. P. 68.

²⁹⁸ Dubuisson D. L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie. Bruxelles-Paris: Éditions Complexe, "Les Dieux dans la cité", 1998. P. 40.

что привычный способ мыслителей начинать произведения с обязательной процедуры этимологизирования "чаще всего был вызван задними мыслями, менее всего научными"²⁹⁹. Не удивительно, что в нынешние времена "этимологическая эквилибристика" воспринимается часто как предмет сугубо исторической заинтересованности. Естественно, что в свете первой "скептической" исследовательской установки какие-либо увлечения словообразованиями религии ничего существенного не могут предложить в деле выявления её сущности.

В основании альтернативной исследовательской установки заключается использование этимологических аргументов религии в качестве весьма убедительных в перспективе её семантического анализа. Следовательно, те религиоведы и философы, которые заинтересованы в реализации таковой установки, настаивают на инструментальной эффективности процедуры этимологизации. В чём тогда заключается её эффективность?

Прежде всего, следует обратить внимание на особенности понимания самой процедуры этимологизации. В её основании заключается нахождение изначального значения определённого понятия и должное объяснение его скрытых содержательных возможностей. При этом, как отмечал, Ф. де Соссюр: "Этимология – это в первую очередь объяснение того или другого слова при помощи установления его отношения к другим словам. Объяснить значит свести к элементам уже известным, а в лингвистике объяснить слово – значит свести его к другим словам, ибо необходимого отношения между звучанием и смыслом не существует"³⁰⁰. Иными словами, этимологизация предполагает не только нахождение изначального значения слова, но и установление семантического контекста, в котором оно возникает. Тогда процедура установления изначального значения какого-либо понятия должна включать решение вопроса авторства его "внешней формы" и определение того содержания, которое имел в виду основатель, учитывая семантическое поле других понятий, в пределах которого оно

²⁹⁹ Там же. Р. 40.

³⁰⁰ Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики /Пер. с франц. А. Сухотина. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. С. 189.

постепенно достигает хотя бы формального совершенства. Кстати, В.Пизани задачу этимолога усматривал в том, чтобы "определить формальный материал, использованный тем, кто первый создал слово, и то понятие, которое он хотел выразить этим словом"³⁰¹. Соответственно, этимологизацию можно толковать в качестве своеобразного "*генеологического*" анализа. Это своего рода предыстория слова, фиксация его исходной семантической и даже концептуальной наполненности. Речь идёт, в сущности, о протосемантическом анализе, ограниченном выявлением лишь изначальной формы и смысла определённого слова.

Методологическую привлекательность этимологизации религии следует усматривать, прежде всего, в обнаружении семантических доминант и мотивации валидных этимонов религии. К примеру, для Цицерона характерным было сближение, но не отождествление понятий *religio*, *pietas* и *cultus deorum*. Он утверждал, что *religio* "состоит в благочестивом почитании богов", благочестие "есть справедливость по отношению к богам", а "набожность есть умение почитать богов"³⁰². При этом Цицерон обращает внимание и на специфику *cultus deorum*. Его словами: "А самое лучшее, и притом самое чистое, святое и благочестивое почитание богов состоит в том, чтобы всегда благоговеть перед ними с чистым, непорочным и неиспорченным сердцем и словом"³⁰³. Таким образом, смысловой доминантой предложенного Цицероном словообразования *religio* является интенция *благоговение перед богами*, приводящее, соответственно к их благочестивому почитанию. Благочестивое почитание достигается, в свою очередь, должным, скрупулёзным и правильным исполнением ритуальных действ. Поэтому, для Цицерона религиозный человек должен уметь "читать" ритуалы, тщательно и с прилежанием их воспроизводить. Следовательно, стоит подчеркнуть согласование этимологического казуса *religio* от *relegere* с отчётливым ритуализмом римской языческой традиции.

³⁰¹ Пизани В. Этимология. История – проблемы – метод. М.: Изд-во иностр. литературы, 1956. С. 70.

³⁰² Цицерон Марк Туллий. О природе богов /Пер. с лат. С.Блажеевского. СПб.: Азбука-классика, 2002. С. 89.

³⁰³ Там же. С. 127.

Другой пример. В свете размышлений Лактанция, смысловой доминантой его толкования этимона *religio* представляется связанность, связь человека с Богом. Тогда можно утверждать об осуществлении переакцентуации на другой содержательный стержень в восприятии религии. При этом является весьма показательной мотивация утверждения "связи" как смысловой доминанты религии. Постепенная монополизация христианства в конфессиональном поле поздней Римской империи имела следствиями отказ от исключительности ритуалов и активизацию попыток рефлексивного самоанализа по поводу размышлений о богах. По мнению П.Жизеля: "В поздней античности новая форма религии, являющаяся частью христианства, ориентирована была на человека, индивидуальность или личность, которым Божественное непосредственно сообщалось. Человек, в свою очередь, притягивался к Божественному"³⁰⁴. Иначе говоря, происхождение *religio* от *religare* было обусловлено теологическими запросами раннего христианства. Французский философ О.Сабатье сумел весьма лаконично передать метаморфозу, происшедшую с понятием *religio* в результате его христианского поглощения. По его мнению: "В толковании Лактанция слово *religio* получило своего рода крещение и восприняло другой смысл, более соответствующий духу Евангелия"³⁰⁵. По крайней мере, сугубо христианскими следует признать размышления Лактанция: "Ведь первая обязанность справедливости заключается в преданности Богу, вторая – в преданности человеку. Та первая обязанность называется религией, а эта вторая именуется милосердием или человечностью, которая является добродетелью истинных праведников и служителей Бога, ибо только в ней заключён смысл всей жизни"³⁰⁶.

Неудивительно, что такая христианская подоплёка этимона *religio* способствовала появлению многих трактатов, авторы которых свои рассуждения о религии начинали с выяснения особенностей её словообразова-

³⁰⁴ Gisel P. *Qu'est-ce qu'une religion?* Paris: Vrin, Chemins philosophiques, 2007. P. 57.

³⁰⁵ Sabatier A. *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*. 2 ed. Paris: Fischbacher, 1897. P. 7.

³⁰⁶ Лактанций. Божественные установления. Книги I – VII /пер. с лат., вступит. ст., коммент. и указатель В.М.Тюленева. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 383.

ния. В сущности, все конфессионально ориентированные религиоведы и теологи (Н.Рождественский, Н.Боголюбов, архим. Иннокентий (Борисов), Т.Буткевич, В.Базаров, Ф.Орнатский, А.Садов, О.Пфлейдерер, Ф.Хайлер, А.Мацейна, А.Осипов) в своих исследованиях уделяют понятийному статусу религии особое значение. Естественно, что причиной такого внимания следует считать демонстрацию скрытого потенциала исключительно христианской перспективы, особо заметной вследствие этимологических разысканий религиозного феномена. Между прочим, ещё М.Мюллер в сочинении "Естественная религия"(1889), касаясь систематизации определений религии, предлагает начать именно с этимологического толкования, которое "всегда вызывало значительный интерес у теологов из-за их ожиданий на то, что этимология слова должна каким-то образом помочь установить его настоящее значение"³⁰⁷.

Методологическая привлекательность этимологизации является также примечательной ввиду потребности в объяснении тех дальнейших содержательных коннотаций, которые предопределили появление разнообразных эссенциалистских и редуционистских трактовок религии. В этом отношении небезосновательным является суждение о латентной согласованности словообразований религии с их дальнейшими коннотациями и концептуализациями. Иначе говоря, какие-либо феномены невозможно постигнуть в их перспективе, не учитывая также их исходные значения. Как убедительно высказался Дж.Остин: "... со слова никогда, или почти никогда, нельзя стряхнуть то, что внесено в него его этимологией. Несмотря на все изменения, распространения и дополнения к его значениям, оно всегда хранит в себе некую исходную идею, которая пропитывает собой все эти дополнения и в каком-то смысле управляет ими"³⁰⁸. В частности, что касается интеллектуальной истории понятия *religio*, то один из его этимонов содержал в себе тот изначальный существенный смысл, развернувшийся впоследствии в разного рода эссенциалистских трактовках религии. Этим

³⁰⁷ Müller M. F. Natural religion. The Gifford lectures. London & New York: Longmans, Green and Co, 1892. P. 29.

³⁰⁸ Остин Джон. Три способа пролить чернила: Философские работы / Пер. с англ. В.Кирющенко. СПб: "Алетейя", изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. С. 229.

существенным смыслом оказался феномен, схватываемый понятием "связь". Кстати латинские глагольные формы *ligo*, *ligāre* обозначают "вязать", "завязывать", "связывать", "привязывать", "обвязывать", "перевязывать", "сдавливаться", "запрягать", сковывать", "соединять", "заключать"³⁰⁹. В свою очередь, префиксом *re-* передаются такие значения как "снова", "назад", "заново". Тогда понятие "религия" в его возможной (точнее, общепринятой в христианской традиции), этимологической перспективе оказывается возобновлённой связью. То есть, понятие *religio* без каких-либо предметных наполнений и содержательных коннотаций скрывает в себе указание на чёткую коррелятивность. Отмечу попутно, что подобная коррелятивность для многих религиоведов является его доминантой как духовного феномена. В частности, Д.Пивоваров убеждён в том, что "самая обобщённая характеристика религии всё-таки нуждается в генеральном термине *связь вообще*, хотя её сердцевинной является устойчивая духовная связь"³¹⁰. Кстати, удачным примером эссенциалистской трактовки религии является определение С.Булгакова. Его словами: "В религии устанавливается и переживается *связь* человека с тем, что выше человека"³¹¹.

В связи с этим стоит обратить внимание и на попытки исследователей актуализировать сугубо вербальные возможности схватывания религиозной коммуникации. Вероятно поэтому некоторые из современных российских религиоведов и философов (И.Яблоков, Д.Пивоваров, В.Шохин, Е.Элбакян, С.Аванесов, Л.Астахова) свои исследования предваряют решением вопроса понятийного статуса религии.

Методологическая привлекательность процедуры этимологизации религии не подлежит сомнению в качестве предварительного этапа её осмысления. Иначе говоря, анализ словообразований религии выполняет важнейшую функцию предпосылки её постижения. В этом отношении этимологические версии можно рассматривать как то основание, в лоне

³⁰⁹ См: Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь: Около 50 000 слов. Изд. 2-е. М.: Изд. "Русский язык", 1976. С. 593.

³¹⁰ Пивоваров Д.В. Философия религии. М.: Академический проект, 2006. С. 17.

³¹¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 12.

которого формируется вопрос о религии, прежде всего в его конфессиональном обрамлении. Поэтому не следует умалять достоинства этимологического анализа. На его эффективности настаивали в своё время ещё римляне. Вспомню в связи с этим известное хрестоматийное изречение: "Ignoratis terminis artis ignoratum et ars"³¹². Это изречение срabатывает и в отношении тайны "religio", одного из тех понятий, которое предполагает обязательное ознакомление с его этимоном. Важность учёта вербального выражения религиозного феномена особо подчёркивал Г.Гёффдинг. По его мнению: "Словесное обозначение есть опора, приобретаемая лишь на известной стадии религиозного развития; но раз она приобретена, она приурочивается к представлениям, отстоящим очень далеко от той ступени развития, на которой стояла жизнь религиозных представлений в момент образования выражения"³¹³.

Наконец, анализ этимологических версий религии вполне можно рассматривать и как логическую возможность конструирования двух парадигмальных подходов в толковании её сущности. Речь идёт о нормативизме и редукционизме. При этом в перспективе нормативизма, раскрыть сущность религии означает показать её причастность к определённому идеальному проекту, в основании которого находятся учредительные положения, служащие регулятивами в решении того, какой должна быть конкретная конфессия. В исследовательской литературе моделью такого идеального проекта является, как правило, созданный теологами вероисповедный стандарт авраамических религий. Добавлю, что нормативизм предполагает восприятие и соответствующее осмысление религии в качестве идеальной, "исключительной в своём роде", то есть как *sui generis*. Естественно тогда, что этимологическая подоплёка идеи религии как связанности сыграла свою роль в подготовке нормативизма. Следствием очевидного, либо скрытого нормативизма является склонность большинства религиоведов к принятию словообразования *religio* от *religare*. Кстати этимологически обусловленное восприятие религии как связанности стано-

³¹² В переводе: Если неизвестна терминология предмета, неизвестен и сам предмет.

³¹³ Гёффдинг Г. Философия религии. Изд. 3-е. М.: ЛКИ, 2007. С. 185.

вится само собой разумеющимся в современной религиоведческой мысли России и Украины.

Редукционизм, в свою очередь, является обозначением таких попыток осмысления религии, в основании которых лежит факт её сведения к какой-то другой системе, к тому же избавленной специфических конфессиональных вкраплений. Последствием таковых толкований следует признать утрату религией своей субстанциальности. То есть, религия уподобляется тени нерелигиозных феноменов, она оказывается только их продуктом. Возможно даже, что ей отводится роль эпифеномена процессов, происходящих в обществе, или на уровне человеческой субъективности. Иначе говоря, можно констатировать такие модификации редукционизма как рационализм, антропологизм, морализм, социологизм, психологизм, феноменологизм. Подобные модификации возникают в интеллектуальной истории человечества в виде протестных реакций на утверждение нормативизма. При этом причиной оформления таких редукционистских стратегий в осмыслении религии следует признать абсолютизацию божественного компонента и, соответственно, игнорирование человеческого компонента. Тогда этимологически обусловленная идея религии как связанности человека с Богом оказывается либо девиантной, либо односторонне трактуемой, либо подлежащей значительному корректированию.

Следовательно, этимологические разыскания *religio* обладают методологической привлекательностью и определёнными содержательными достоинствами. По крайней мере, постигнуть сущность религиозного феномена и его экспликаций, или метаморфозы его семантической истории невозможно, не учитывая смысл и перспективы исходного понятия *religio*.

Sarapin O.V.

METHODOLOGICAL POTENTIALITIES OF CONCEPT OF RELIGIO ETYMOLOGIZATION.

This article offers an analysis of research installations about the etymological versions of religion. Accordingly, the grounds for rejection of the etymological arguments of religion and the reasons for their use are named. Particular

emphasis on the question of the effectiveness of the etymologization procedure is placed. It is advisable to see methodological attraction of etymologization of religion: in semantic determinants detecting and in motivations of the relevant etymons of religion; in explaining the further substantive connotations that predetermined the appearance of diverse reductive and essential interpretations of religion; in preparing two paradigmatic approaches to the interpretation of its essence.

Keywords: research installations, etymologization procedure, etymological versions of religion, methodological potentialities of concept of Religio.

Сергеева Е.В.

КОНЦЕПТ «РЕЛИГИЯ» В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ «ШКОЛЫ ВСЕЕДИНСТВА»

Русская религиозная философия как целостная школа есть специфически русское явление. В своей известной работе «Русская религиозная философия» Н.П. Полторацкий пишет, что и в других странах существовали отдельные религиозные мыслители, но эти мыслители нигде не составили целой школы философской мысли, представленной преимущественно светскими людьми, которая доминировала бы над всеми остальными философскими течениями³¹⁴. Религиозно-философский дискурс воплощает в себе именно русское языковое сознание, русскую языковую картину мира с ее мировосприятием и миропониманием, в том числе тот уникальный процесс, который С.С. Хоружий назвал «встречей философии и православия»³¹⁵. Это не значит, что перед нами текст богословский, однако влияние религиозного, православного, миропонимания на религиозно-философский дискурс несомненно.

³¹⁴ Полторацкий Н.П. Русская религиозная философия // Вопросы философии, 1992, № 2.

³¹⁵ Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1991. № 5.

Религиозно-философская мысль в России к.19-н.20 вв. развивалась во многом на основе и под влиянием учения В.С. Соловьева и философов, которых можно назвать его последователями: Е.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова, П.А.Флоренского. Именно этих авторов следует отнести к философской школе, называемой историками философии «школой всеединства». Несмотря на своеобразие концепции каждого представителя этой школы, все они принимали главные тезисы учения В. Соловьева.

Концепт «Религия» для представителей религиозно-философской «школы всеединства» чрезвычайно важен прежде всего потому, что связан с отражением связи Творца и твари, божественного и человеческого. Этот концепт номинируется в религиозно-философском дискурсе одной основной лексемой – религия, что определяет значимость исследования семантики этой лексемы.

В русском литературном языке, по данным «Историко-этимологического словаря» П.Я. Черных, слово религия известно лишь с начала 18 в. Вероятно, поэтому оно еще не представлено в «Словаре Академии Российской». В «Словаре церковнославянского и русского языка», как уже упоминалось, эта лексема определяется чрезвычайно кратко: «Богочитание; вера в Бога». Весьма лаконичное толкование приведено в Словаре Даля («Вера, духовная вера, исповеданье, богочитание, или основные духовные убеждения»). Сходное значение, связанное с верой в сверхъестественное, причем свободное от идеологического комментария, формулируется уже в 30-е гг. 20 в. в Словаре Ушакова: «Взгляды и представления, основанные на мистике, на вере в чудодейственные силы и существа». В «Полном церковнославянском словаре» в дефиниции подчеркивается то, что религия связывает человека и Бога: «Собственно нравственная связь человека с Богом, богочитание».

В «Полном православном богословском энциклопедический словаре» и «Православном библейском словаре», несмотря на почти вековой интервал между изданиями, одинаково отражается понимание религии с

точки зрения ортодоксально верующего: «...Религия есть взаимоотношение между Богом и человеком». При этом особенно подчеркивается способность религии давать высшее удовлетворение и ее влияние на всю историю человечества. Словарная статья «Религия» – одна из самых пространных в «Православном библейском словаре», наряду с такими, как «Бог», «Богопознание», «Вера», «Воскресение», «Церковь», «Христианство», «Чудеса», «Спасение», то есть раскрывающими наиболее важные для религиозного мировосприятия понятия. В частности, речь идет о том, что религия «основывается, с одной стороны, на стремлении нашего духа к Богу, а с другой стороны, на влиянии Божества на наш дух. Участие человека в религии выражается в усвоении религиозной истины и в отражении ее на человеческих знаниях, чувствованиях и деятельности». В «Православном библейском словаре» утверждается, что «человека можно назвать существом вполне религиозным, потому что религия составляет существенную принадлежность его духа, и он без религии не может жить по свойствам своей духовно-нравственной природы». Более того (что в полной мере отражает богословское понимание вопроса), религия рассматривается как «искони присущая человеку потребность общения с Богом; в религии человек находит для себя высшее и совершенное удовлетворение и руководство своей жизнедеятельности». Естественно, толкование понятия религии в «Православном библейском словаре» дается скорее энциклопедического, чем лингвистического плана. Однако в нем представлены смысловые моменты, важные для определения значения концепта «Религия» в русском языковом сознании. Так, утверждается, что человек «имеет право на более близкие отношения, чем другие творения, к Богу», а также употребляется словосочетание «отношения Бога к человеку». Кроме того, дано еще одно определение религии: «Религия есть искони присущая человеку потребность общения с Богом». Использование слов взаимоотношение, отношение, общение показывает, что религия осознается как отношения, связывающие Бога и человека: «...Религия основывается с одной стороны на стремлении нашего духа к Богу, а с другой стороны на влиянии Божества на наш дух».

В энциклопедическом словаре «Христианство» религия определяется «как организованное поклонение высшим силам. Такое поклонение - будь то поклонение чувственное, материальное или же служение в духе и истине - предполагает несомненную для верующего сознания реальность тех высших сил, которым оказывается почитание. Вместе с тем оно предполагает веру, т.е. религиозное настроение, выражающееся в определенной системе культа и системе представлений о божественном». Следует отметить, во-первых, то, что автор статьи в этом словаре – С.Н. Трубецкой, религиозный философ, чьи взгляды были близки мировосприятию философов школы всеединства, а во-вторых, то, что приведенное определение дословно повторяется в качестве дефиниции лексемы религия в «Словаре православной церковной культуры» Г.Н.Скляревской, где описывается религиозная лексика как составная часть словарного состава *современного* русского языка. Следовательно, мы можем утверждать, что высказывание философа-идеалиста принимается ортодоксальной Церковью как адекватно описывающее значение слова (словарь Г.Н. Скляревской создавался в сотрудничестве с профессиональными богословами).

Парадоксально, что идеологически противоположные дефиниции лексемы религия в БАС («Несовместимые с научным мировоззрением взгляды и представления, основанные на убеждении в существовании божественных сил, управляющих миром») и в «Полном церковнославянском словаре» («Собственно нравственная связь человека с Богом, богопочитание»), несмотря на это, позволяют выделить одни и те же ядерные семы: «вера», «духовное», «человеческое», «божественное».

В статье «Основные проблемы теории прогресса» С. Булгаков формулирует определение религии, актуальное для философии всеединства в целом: «Религия есть активный выход за пределы своего я, живое чувство связи этого конечного и ограниченного я с бесконечным и высшим, расширение нашего чувства в бесконечность в стремлении к недостижимому совершенству»³¹⁶.

³¹⁶ Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т.2 Избранные статьи. М., 1993. С. 50.

Концепт «Религия» принципиально важен для В. Соловьева прежде всего потому, что, как справедливо писал Э.Радлов, его философия «зиж-дется на религиозной почве»³¹⁷.

В «Чтениях о Богочеловечестве» В. Соловьева семантика лексемы религия не совпадает с ее семантикой в общелитературном языке. Архисемой в семантической структуре является сема «связь». Помимо этой семы, выделяются ядерные семы «вера», «духовное», «человеческое», «божественное», «истинное», «процессуальное», «поклонение», «гармония».

В книге В. Соловьева «Критика отвлеченных начал» лексемы религия и религиозный имеют то же значение, что и в «Чтениях о Богочеловечестве». Религия – одна из основ бытия: «духовное (религиозное) и светское начало»³¹⁸ всегда присутствуют в жизни человека. Словосочетание «религиозное начало» неоднократно повторяется и в «Критике отвлеченных начал». Религия – нечто безусловно реальное и положительное; В.Соловьев пишет о «положительных началах в их действительности, проявляющихся в религиях и мистических учениях»³¹⁹. Основа религии – внерациональная вера: основной формальный характер религии, по мнению В. Соловьева, «состоит в независимой от разумного исследования вере в известные положения...»³²⁰. Религия всегда связана с этой верой и изначально присуща человеку: в тексте «Критики...» читаем о «религиозной вере»³²¹, «религиозном человеке»³²² и «религиозном начале в человеке»³²³. Религия – явление жизни, определенный этап развития человечества, причем явление постоянно развивающееся, могущее «достигать определенной степени развития», «переходить из жизни в

³¹⁷ Радлов Э.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб, 1913. С.19.

³¹⁸ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Владимир Соловьев Философское начало цельного знания. Минск, 1999. С. 623.

³¹⁹ Там же, С. 408.

³²⁰ Там же, С. 411.

³²¹ Там же, С. 409.

³²² Там же, С. 410.

³²³ Там же, С. 614.

школу и вступать в тесную связь с отвлеченными началами рассудочного просвещения»³²⁴.

Религия – начало мистическое и безусловное, требующее «единства всех в безусловной любви»³²⁵. «Порядок религиозный, или мистический» – это «порядок безусловных целей»³²⁶. И в то же время религия обозначает определенное знание: «...Религия, достигая известной степени развития, обязательно порождает целую область религиозных или богословских наук»³²⁷. Наука – «система знаний о чем-либо», следовательно, В. Соловьев фактически утверждает, что религия – это система знаний о Боге, его связи с человеком, вере.

Религия – нечто, связанное с общественным, коллективным, то есть церковным. Для философа «общество мистическое или религиозное» есть церковь, которая без религии не имеет смысла и не может существовать: «Таким образом, если для человека, последовательно стоящего на религиозной точке зрения, церковь как Царство Божие должно обнимать собою все безусловно, то для человека, последовательного и чуждого религии, церковь не имеет никакого законного места в человечестве — она должна быть просто упразднена...»³²⁸.

Концепт «Религия» важен и для С. Булгакова, ибо именно *отношения* человека и божества особенно значимы для этого автора. Религия – нечто объективно, реально существующее, хотя и возможное благодаря индивидуальным, субъективным возможностям человека: «Кто не допускает особого религиозного удостоверения и отрицает особый орган религиозного ведения, тот должен в изумлении остановиться перед всемирно-историческим фактом религии...В этом ее реализме состоит главное отличие религии от беспредметной...религиозности...Моя религия не есть мое создание, иначе она вовсе не есть религия...Поэтому нельзя

³²⁴ Там же, С. 409, 410.

³²⁵ Там же, С. 637.

³²⁶ Там же, С. 636.

³²⁷ Там же, С. 410.

³²⁸ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Владимир Соловьев Философское начало цельного знания. Минск, 1999. С. 617, 642, 623.

устранить из религии реальности Бога...Религия не есть только музыка души, она... субъективно-объективна»³²⁹. Следует обратить внимание на неоднократное употребляемое философом слово реализм, которое употребляется не в значении названия философской системы или литературного направления, а в значении, которое может быть сформулировано как близкое к значению слова реальность: «действительность, объективная данность». Таким образом, речь идет об объективности того, что является предметом религии.

В то же время основное содержание концепта «Религия» - соприкосновение, связь с трансцендентным, с миром божественным: «Итак, в религиозном переживании дано...непосредственное касание мирам иным...», «Бог – вот основное содержание и основная “категория” религии»³³⁰. Касание – действие по глаголу касаться, то есть ««дотрагивание» до чего-либо», следовательно, религия – то, посредством чего можно вступить в соприкосновение с Богом, безусловным.

В книге С. Булгакова «Свет невечерний», как и в «Чтениях о Богочеловечестве», дается определение понятия религия: «...Религия есть непосредственное опознание Божества и живой связи с ним, она возможна благодаря религиозной одаренности человека, существованию религиозного органа, воспринимающего Божество и его воздействие»³³¹. В другом контексте философ еще более четко формулирует определение религии: «Религия, связь человека с Божеством...»³³².

Религия основывается на вере: «Самобытность религии основана на том, что религия обладает своим способом опознания Божества...Обычно это религиозное опознание называется верой, которая и получает поэтому столь центральное значение в гносеологии религии...»³³³. Следовательно, связь концептов «Религия» и «Вера» специально подчеркивается в религиозно-философском дискурсе.

³²⁹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. С. 19.

³³⁰ Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. С. 19, 21.

³³¹ Там же, С. 20-21.

³³² Там же, С. 36.

³³³ Там же, С. 27

Для С. Булгакова возможно как употребление словосочетания «религиозное переживание», так и употребление словосочетания «религиозное сознание», поскольку в семантической структуре лексемы религия соединяются семы «рациональное» и «эмоциональное», даже «иррациональное». Религия разумна, но не рассудочна: «...Доводами рассудка нельзя разрушить и непосредственной очевидности веры как самостоятельного источника религиозного восприятия... Это отразилось и на словоупотреблении, по крайней мере, русского языка, зовущего религию верой». Более того, «религия не утверждается на рассудочном постижении», поскольку в семантической структуре лексемы религия, следуя пониманию Булгакова, мы должны выделить не только сему «иррациональное», но и сему «антиномичное», «противоречивое», ибо «основное содержание религиозного переживания... явным образом содержит в себе противоречие для рассудочного мышления. Объект религии, Бог, есть нечто, с одной стороны, совершенно трансцендентное, иноприродное, внешнее миру и человеку, но, с другой, он открывается религиозному сознанию...» Специально подчеркивается, что религия не равна морали, более того, она выше морали: «...Религия... в целостности своей находится выше морали и потому свободна от нее...»³³⁴.

Для С. Булгакова компонентом семантической структуры лексемы, номинирующей концепт, становится сема «эстетическое» или «образное»: «Носитель религиозного откровения... постигает высшую действительность через посредство религиозных образов, которые сродни с художественными...»³³⁵.

Парадоксально, но сема «опыт» входит в семантическую структуру лексемы религия в понимании Булгакова. Религия – результат религиозного, но приобретаемого непосредственно в здешней, природной жизни опыта человека: «...Вера рождается не от формул катехизиса, но от встречи с Богом в религиозном опыте, на жизненном пути». Религиозный опыт, религия приводят к истине, причем не только индивидуально, но и

³³⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. С. 28, 93, 88, 46.

³³⁵ Там же, С. 57

социально, «соборно»: «Религия, religio, есть связь не только человека с Божеством, но и человека с человечеством...». Словосочетание «религиозный опыт», весьма частотное в труде «Свет невечерний», имеет для С.Булгакова важное значение: это и опыт личный, и опыт, если можно так выразиться, коллективный, церковный: «Религиозное сознание церковно по своей природе»³³⁶.

Следовательно, при рассмотрении текстов этого философа мы также можем выделить в ассоциативно-семантическом поле «Религия» слова вера, духовное, божественное, человеческое, связь, опыт.

Рассмотрение семантического наполнения концепта «Религия» в текстах В. Соловьева и С. Булгакова наиболее интресно и показательно, поскольку в произведениях других представителей школы всеединства, П. Флоренского и Е. Трубецкого, этот концепт менее значим.

В тексте П. Флоренского эксплицирующая концепт лексема религия и ее дериват религиозный не являются частотными. По-видимому. Это связано с тем, что для этого автора слово религия – синоним слова Церковь или, скорее, слова церковность, поэтому религиозный – духовный, связанный с Церковью. В этом отношении показательно высказывание философа: «Живой религиозный опыт, как единственный законный способ познания догматов...Только опираясь на непосредственный опыт, можно обозреть и оценить духовные сокровища Церкви»³³⁷. Следовательно, религиозный опыт равен опыту обозрения духовных сокровищ Церкви, а значит, религия – это духовные сокровища Церкви.

В книге Е. Трубецкого «Смысл жизни» лексема, вербализующая концепт «Религия», также не частотна (в основном употребляется лишь ее дериват религиозный в разделе, который так и назван «Религиозный смысл человеческой мысли»: «религиозная жизнь», «религиозная вера», «религиозное откровение», «религиозное непонимание»). Скорее всего, в данном случае причина в том, что для Е. Трубецкого значимее не концепт «Религия», а концепт «Вера» - безусловное признание истинности

³³⁶ Там же, С. 29, 52, 54.

³³⁷ Флоренский П.А. Т 1. Столп и утверждение истины. М., 1990. С.3.

существования Бога. В книге «Миросозерцание Владимира Соловьева» Е.Трубецкой пишет о религии как о социальном институте: «...У сенсимонистов и Пьера Леру религия составляет как бы некоторую принадлежность нормального экономического порядка...». Религия в тексте Трубецкого может представляться и как одно из верований, например, «религия Востока», «религии Запада», «религия персидская», и как составляющая духовной жизни человека, находящаяся в одном ряду с наукой и философией. Как и в «Критике отвлеченных начал», религия – основа церкви, и церковь также определяется как религиозный союз³³⁸.

Религия основывается на вере: «Основное содержание всякой религии есть вера...». Она ищет истину и справедливость: «...Правда безусловная и всеобщая есть искомое всех религий»³³⁹. Однако если в тексте речь может идти об «истинной религии», то, следовательно, может быть и религия «неистинная». Истинная религия отличается «от всех прочих» тем, что воплощает истину Христа. С точки зрения Е. Трубецкого, величайшая истина, которую открывает религия – истина Богочеловечества, поэтому словосочетание «религия Богочеловечества» неоднократно употребляется в «Миросозерцании...». Вообще религия – основа всего человеческого познания и духовности: «...Религия есть все, так что от нее получает свою задачу и самая философия»³⁴⁰.

Религия в религиозно-философском дискурсе связана с различными проявлениями духовной и физической жизни. Религиозным, то есть относящимся к религии, может быть сознание, чувство, точка зрения, мысль, идея, миросозерцание, настроение, истина, идеал, вера, учение, движение, миссия, воззрение, принцип, развитие, опыт, переживание, система, предание, призвание, жизнь, даже материализм.

Таким образом, можно сформулировать основное значение концепта «Религия», номинированного лексемой религия, характерное для авторов «школы всеединства»: объективная индивидуальная и коллективная

³³⁸ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Владимира Соловьева. М., 1913. С. 157, 49, 176.

³³⁹ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Владимира Соловьева. М., 1913. С. 332, 98.

³⁴⁰ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Владимира Соловьева. М., 1913. С. 107.

духовная связь Бога и человека, основанная на вере человека в Бога и поклонении ему.

Sergeeva E.V.

THE CONCEPT OF "RELIGION" IN THE RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL DISCOURSE "SCHOOL UNITY"

The paper is devoted to the analysis of the explication of the concept "Religion" in the religious-philosophical discours.

Key words: concept, discours, religion, religion philosophy, religious-philosophical discours.

Серов Н.В.

ИНФОРМАЦИОННАЯ МОДЕЛЬ ИМАГИНАТИВА РЕЛИГИЙ

Цель настоящего сообщения – построение образно-концептуальной модели религий и/или религиозности с непременным учетом граничных условий³⁴¹. Ибо, как говорит Гете³⁴², «наши состояния мы приписываем то Богу, то черту, и в обоих случаях ошибаемся: в нас самих лежит загадка, в нас порождения двух миров. Так и с цветом: то его ищут в свете, то снаружи, во вселенной, и не могут найти его только в его собственном доме». Поэтому и сегодня все чаще констатируется, что ни упадок, ни возрождение религиозного влияния на общество и культуру не вызваны извне: «Мы имеем дело, скорее, с внутренней динамикой социокультурных циклов, – отмечает В. Карпов, – ...мы имеем дело с имманентными, а не внешними

³⁴¹ В хроматизме все условия существования общества, конфессии и/или личности подразделяются на нормальные – N (т.е. социальные, обыденные, обыкновенные, привычные) и экстремальные – E (т.е. вне-/а-социальные, непривычные, трансовые, сновидные) Одним из критериев выявления граничных условий является временной: N - более 75 % общего интервала времени (быт, работа, питание, отдых и др.) и E - менее 25 % (праздники, игры, секс, свадьбы, рождения, похороны, алкоголь, матерная речь, войны, коррупция, природные катаклизмы и др.), при которых и наблюдается измененное состояние интеллекта с релевантным перераспределением доминант.

³⁴² Гете И.В. Учение о цвете. Теория познания. М., 2013. С. 153.

силами, производящими изменения»³⁴³. Иначе говоря, социология религии начинает смещать акценты исследований с методов вариационной статистики на содержательно-имманентные аспекты изучаемых явлений.

Возможным развитием данного тезиса служит частотность того или иного цвета в Священных писаниях мировых религий, которая вслед за К.Г. Юнгом позволяет констатировать, что цветовые каноны в памятниках мировой культуры воспроизводились из-за архетипичности их генезиса³⁴⁴. Акцент на частотности – отдельно среди ахромных и полихромных – цветов позволяет не только выделить их максимумы, но и получить обобщенные сведения о доминирующем цвете как для аксиолого-темпоральной шкалы (белый-черный), так и для хроматической характеристики каждой конфессии (см. частотности, выделенные в табл.1):

Таблица 1. Цветовая частотность в Священных писаниях мировых религий

Цвет	Индуизм – Буддизм ¹		Конфуцианство ²		Ветхий завет ³	Новый завет ³	Коран ⁴
Белый	37	38	16	4	32	36	10 (10)
Черный	18	17	0	8	10	4	13 (14)
Пурпур	4(багр)	2(роз)	0	0	32 (+7 багр)	13 (багр)	1 (багр) (0)
Красный	17	24	5	3	24	4	1 (3)
Желтый	3	8	32	3	3	0	5 (4)
Зеленый	2	4	0	0	16	6	8 (8)
Голубой	7	0	0	0	40	0	1 (1)
Синий	3	4	3	0	13	0	0 (0)

Примечания к таблице 1:

1. Слева – Махабхарата, справа – Рамаяна [Махабхарата. Рамаяна. М., 1974. РАМАЯНА. / П.А. Гринцер (Ред.) М., 2006.].

³⁴³ Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации// Государство, религия, церковь в России и за рубежом (Далее в сносках: ГРЦ), 2012, 2. С.114-164.

³⁴⁴ Jung C.G. The Red Book. Liber Novus. (Ed. Shamdasani S.) N.Y.-London, 2009. 404 P.

2. Слева – И Цзин, справа – Лунь Юй [Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «КНИГА ПЕРЕМЕН» М., 2003. Переломов Л.С. Конфуций. Лунь Юй. М., 2001.
3. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового завета. М., 1991.
4. Коран. / Пер. И.Ю. Крачковского. М., 1990. В скобках: Коран. / Пер. Г.С. Саблукова, Казань, 1907. Обратим внимание на эпистемологическую абсолютизацию черного и зеленого цветов в трактатах Н. Кубры, Н.Д. Рази, А. Семнани.

Данные табл.1 позволяют констатировать, что существование ахромных цветов при разных граничных условиях предполагает их ритуально-аксиологическое различие в обеих культурах. Ведь, если на Западе белый характеризует позитив праздничных ритуалов, а черный – негатив похоронных, коррупционных, военных и т.п., то на Востоке – наоборот. А это уже означает, что понятие «норма» в религиоведении, если и может рассматриваться, то исключительно с позиций относительного детерминизма, в частности, нормальных и/или экстремальных условий существования релевантной культуры.

Наиболее весомо реализацию целей мирового духа сформулировал Гегель³⁴⁵: «Всеобщие мировые цели... не может проводить в жизнь один индивид..., но подобные цели сами пролагают себе дорогу – отчасти по воле многих, а отчасти против их воли и **помимо их сознания**». Или, как он замечает в «Философии истории»³⁴⁶, «Живые индивидуумы и народы, ища и добиваясь своего, в то же время оказываются средствами и орудиями чего-то более высокого и далекого, о чем они ничего не знают и что они **бессознательно** исполняют» (выделено мной – Н.С.).

Практически об этом же говорит О. Шпенглер: «Культура рождается в тот миг, когда из пра-душевного состояния вечно-младенческого человечества пробуждается и отслаивается великая душа», и далее «**каждая культура проходит возрастные ступени отдельного человека**. У каждой есть свое детство, своя юность, своя возмужалость и старость» (выделено

³⁴⁵ Гегель. Эстетика в 4 тт, т.3, М., 1971. С.603.

³⁴⁶ Гегель. Соч. М.-Л., 1935, т.8. С. 25.

мной – Н.С.). И «культура умирает, когда эта душа осуществила уже полную сумму своих возможностей»³⁴⁷.

Что же это такое «дух», «душа», «сознание», «бессознание»? Можем ли мы помимо вербальной формализации выявить их семантику? Если духовность представляет собой качество личности, а оптимальным коррелятом качества как «цвета» является ‘цвет’, то сразу же проведем сущностное различие между последними, на которое постоянно указывает Л. Витгенштейн³⁴⁸. ‘Цвет’ несет в себе семантику того цветового представления, которое в философии было принято обозначать словом «цвет» или в психолингвистике – «имя цвета». Отсюда вытекает их различие: ‘цвет’ – идеальное, внутреннее, духовное, подсознательное, психическое как перцепт релевантного по «цвету» стимула; «цвет=краска=стимул» – материальное, внешнее, физическое, физиологическое; «имя цвета» – лингвистическое, рационализировано-сознательное, т.е. операционабельное, материальное относительно ‘цвета’, но идеальное относительно «краски».

Гетеанское соотнесение чувств с определенными цветами в хроматизме аксиоматически принято за возможность моделирования функций

³⁴⁷ Шпенглер О. Закат Европы. М., 1998. С.14, 264. Можем ли мы дать адекватные понятия развитию, если наш вербальный язык во многом расплывчат, полисемичен, а нередко и противоречив? Маловероятно. Впрочем, этим же свойством наделен и моделируемый нами мир, тысячелетиями живущий именно в образно-чувственных представлениях... Для оппонентов хроматической методологии приведу замечательный тезис Робина Коллингвуда: «Если цивилизация теряет все возможности выражения, исключая возможность речевых сообщений, а затем утверждает, что голос является наилучшим средством для этой цели, она просто объявляет, что не знает в себе ничего такого, что заслуживало бы выражения какими-то средствами, помимо речи. Такая позиция представляет собой тавтологию, поскольку она просто значит, что “того, что мы (то есть члены данного общества) не знаем, мы не знаем”. Впрочем, избавиться от тавтологичности можно будет, сделав одно дополнение: “и знать не хотим”» [Коллингвуд Р.Дж. Принципы искусства. М., 1999. С 226]. Вместе с тем, сегодня картина научного мира несколько изменилась: «Среда, в которой мы живем, все больше становится коммуникационной, то есть такой, где важную роль играют образы и символы, а не письменное слово. В отличие от мира письменного языка, этот визуальный мир — иконичен, и он требует новой искусности и экспертных иерархий, которые не дублируют иерархии писаного слова» [Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе// ГРЦ, 2012, 2. С.43].

³⁴⁸ Wittgenstein L. Remarks on colour (Ed. G.E.M. Anscombe). Berkeley & Los Angeles, 1977. 128 P.

живых (сложных информационных) систем с помощью цвета. Согласно цветовым канонам, каждый компонент интеллекта оказался связанным с определенным цветом, который и моделирует качество данного компонента. В самом деле, и религия, и духовность, и цвет являются онтологически идеальными информационными предикатами друг друга, что и создает адекватные возможности моделирования с последующей операционализацией компонентов этих моделей.

Закономерный вопрос: «можно ли операционализировать или, вообще говоря, понять цветовые образы и/или образы духовности, если они принципиально не могут быть вербализованы и/или трансформированы в понятия»³⁴⁹? Положительно ответить на него трудно, ибо, к примеру, тысячи различных оттенков красного цвета привычно включаются в понятие «красное». Аналогично с «духовностью» и, тем более, «религиозной». Ибо 'представление' образа подсознанием и его 'понимание' сознанием – совершенно разные вещи.

Почему же понятия не работают там, где мы касаемся 'идеального', т.е. в нашем случае, «религиозного», и, в свою очередь, «духовного»? Если религиозность - функция «духа» (подсознания), а в социологических опросах задействуется «вербальное сознание», которое далеко не всегда высказывает истинные черты «своей» духовности из-за пресловутой оппонентности к собственному подсознанию, то и ответы на вербальные вопросы

³⁴⁹ В методологии хроматизма ни слова не было и, надеюсь, не будет сказано о «понимании цвета», – 'цвет' используется нами для представления (но никак не понимания) 'идеального'. Ибо в хроматизме представления являются операторами цветовых образов, а «цвета, - как вслед за Зеноном утверждал Гете в «Учении о цвете» (с.57), – *первые схематизмы материи*». Лучшим примером «непонимания» цвета может служить явление последовательных образов, по Гете, доступное каждому индивиду с нормальным цветовым зрением. На мгновение взгляните на яркий источник света и закройте глаза. Перед взором окажется образ этого источника, но обязательно дополнительного цвета. И если кто-то захочет «понять» этот образ, т.е. сознательно сфокусировать его в области четкого видения (формализации, вербализации и т.п.), то образ просто исчезнет вместе с его последовательно меняющимися взаимодополнительными цветами. Но стоит лишь «отвести взгляд» («посмотреть» периферическим зрением «представлений») и образ этот снова возникает в динамике своего красочного становления.

могут быть произвольно/рационально измененными по сравнению с тем, что «сказало» бы собственное подсознание³⁵⁰.

С другой стороны, здесь нельзя исключать принципы божественного откровения, о котором говорит Карл Барт: если, христианская религия приводит человека не к Богу, а «в то место, где мы должны ждать встречи с Ним», и религия «снимается» благодатью откровения³⁵¹, то социорелигиоведение устанавливает «приоритет откровения над религией, не отрицая религиозной природы откровения»³⁵². Невозможность же прямого

³⁵⁰ Поскольку П. Бергер не ставит вопрос о причинах «схожести взглядов» мусульман на призыв к всеобъемлющему исламскому государству [Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // ГРЦ, 2012, 2, с.8-20], то обратим внимание на принципы мышления, практически навязываемые Кораном. С одной стороны, здесь уникальная для Священных Писаний хитрость Аллаха [3:47(54); 7:97(99); 7:182(183); 10:22(21); 13:42], с другой, принципиальное избиение неверных [2: 190 (194); 109: 6], с третьей, обязательная доминанта «правой стороны», т.е. левополушарной логики [28:30, 56:1-41, 57:12, 69:19-33, 90:17-20], с четвертой, все ужасы посмертного устрашения в исламе провозглашаются преимущественно для телесной сущности по сравнению с духовной (47: 29; 56:42; 82: 14 и др.). С позиций этого подразделения на духовное и телесное, то есть на «верх» и «низ», по Бахтину, кратко сопоставим положение тел в ритуалах моления. Во всех мировых конфессиях такие культурологические категории как «верх» и «низ» соответствуют их семантике, и процесс обращения к Богу осуществляется снизу вверх. В исламских же ритуалах моления осуществляется инверсия этих категорий, то есть информационно-энергетическая составляющая «верховой» молитвы трансформируется в сугубо энергетическую составляющую доминантного «низа», что также позволяет соотнести эту религию с экстремальными условиями. Именно это утверждает Коран (15: 74-75): *И обратили Мы верх этого в низ и пролили на них дождь камней из глины. Поистине, в этом - знамения для присматривающихся к знакам!* Помимо безводных пустынь, пятидесятиградусной жары, песчаных бурь и т.п., на экстремальность этих условий указывает и экстремальный цвет одежд: с XVII века мусульманкам было предписано надевать черные (темные) одежды *в нормальных условиях* и белые в экстремальных [Forman Y. (Red.) *La couleur: nature, histoire et décoration*. P., 1993. P.185], – так как в обычных условиях мужчины носили белые одежды, которые практически во всех мифологиях и ритуалах приписывались им исключительно в экстремальных состояниях. Обратим внимание и на тот факт, что Запад следовал естественно-природным и/или мифологическим традициям, т.е. женщины в нормальных условиях носили белые одежды и в экстремальных – черные.

³⁵¹ Barth K. *Der Römerbrief*. Zürich, 1989. S. 244.

³⁵² Green G. *Challenging the Religious Studies Canon: Karl Barth's Theory of Religion*. P. 479. Цит.по: Апполонов А. Карл Барт о религии и откровении// ГРЦ, 2012, 2, с.214-232(С.220). В психологии творчества божественное откровение нередко связывают с «озарение» (инсайтом), что, вообще говоря, позволяет считать откровение переходом/преобразованием информации бессознания в подсознание и/или в сознание, где источником откровения, действительно, является Бог (хотя бы, - для атеистов, - и как трансцендентность бесконечных возможностей), как это и показывает К. Барт.

соотнесения «духовности откровения» с феноменами сознания³⁵³ позволяет говорить о ее хроматической корреляции с подсознанием как связи «цвета» с ‘цветом’, что, в свою очередь, дает возможность проводить эмпирические оценки этого фактора («духовности»). Методологию и обоснование аксиоматики я дал в «Цвете культуры», конкретные примеры - в «Хроматической идентичности поляков и русских», а методики проведения этих процедур - в «Мышлении и гендере». Поэтому операционализация «религиозной духовности» в хроматизме решается на базе визуальной репрезентации проективных хром-тестов для верующих различных конфессий³⁵⁴.

Хром-анализ «атомарной» модели интеллекта с гендерной оппозитностью показал статистически значимую зависимость тест-ретестовых ответов индивидов от гендера (психологического пола) в представлении и/или понимании «духовности» и «религиозности», что, на наш взгляд, дает основания для социо-религиоведческой инструментализации этих понятий на макроуровне³⁵⁵. Ибо в хроматизме используются данные по цветовым канонам, воспроизводимые, т.е. объективированные мировой культурой, что позволило построить информационную модель типов мышления и с учетом гендера «снять» указанную зависи-

³⁵³ Chaves M. Rain Dances in the Dry Season: Overcoming the Religious Congruence Fallacy//J. for the Scientific Study of Religion. 2010. Vol.49. No.1. P.2.

³⁵⁴ Для воспроизводимости результатов исследователями в хроматизме принято стандартизировать как граничные условия, гендер (психологический пол) и возраст, так и светоцветовые условия (время опроса, географическое положение, характеристики освещения, фона и др.)

³⁵⁵ Согласно обзору Елены Пруцковой, в операционализации понятия «религиозность» большинство авторов выделяет следующие оси: вера, практики и ритуалы, знания; в крупных же международных исследованиях, помимо религиозности общего уровня, обычно включаются первые два измерения (религиозные верования и практики). «Однако, - заключает Е. Пруцкова, - несмотря на кажущееся сходство оцениваемых параметров, необходимо очень внимательно относиться к последнему шагу операционализации понятия в рамках эмпирических исследований, а именно — к конкретным формулировкам вопросов, которые часто дают значительно различающиеся результаты» [Пруцкова Е. Операционализация понятия «религиозность» в эмпирических исследованиях// ГРЦ, 2012, 2. С.268-293]. Возможно, поэтому В. Билски вслед за Ш. Шварцем и вывел понятие «религиозность» из аксиологической операционализации в международных исследованиях [Schwartz S.H. Les valeurs de base de la personne: Theorie, mesures et applications // Revue française de sociologie, 2006. V. 42. P.249–288. Bilsky W. A estrutura de valores: sua estabilidade para além de instrumentos, teorias, idade e culturas // Revista de Administração Mackenzie. 2009. V.10. № 3. P.13–33].

мость от субъективности информатора/информанта при интерпретации неуловимой и подчас невыразимой «духовности».

Гетеанско-шпенглеровское представление культуры через «становящееся» во многом способствует нашей цели, а именно: мировая культура и, в частности, в своих религиозных проявлениях постепенно осваивала и/или абсолютизировала определенные цветовые каноны, что в хроматизме было интерпретировано как монологичное участие каждой из культур в их цивилизационном диалоге. К примеру, схематическое сопоставление в табл.1 религиозных архетипов демонстрирует явное противостояние их 'цветов'. Красный цвет политеизма межрелигиозных войн где-то три тысячи лет тому назад сменился на голубой цвет иудаизма. На фоне синих тонов религий Шумера и Двуречья в середине первого тысячелетия до нашей эры возникли желто-оранжевые краски буддизма. Пурпурным цветам христианства уже полторы тысячи лет противостоит «священный патриархально-зеленый цвет» ислама. Откровенной реакцией на золото Церкви можно считать «синее» движение протестантов³⁵⁶. Почти одновременной реакцией друг на друга явилось распространение красных идей коммунизма и синевато-зеленых амбиций американизма, т.е. реального поклонения именно доллару, а не Богу³⁵⁷. Из черноты анархизма Нового времени выродилось мрачное чудище черного терроризма, пределом которому, остается полагать, может стать только Белый свет религии глобализма³⁵⁸.

³⁵⁶ Pastoureau M. Bleu. Histoire d'une couleur. P., 2004. 224 P.

³⁵⁷ Сочетание 'белого сознания' с 'зеленым самосознанием' американцев резко отличается от того же 'зеленого самосознания', но уже в сумме с 'черным бессознанием' в исламе: если когнитивизм все и вся вербализует на уровне прозрачности контекста, то в исламе ипостась Бога – хитрость (см. примечание 10).

³⁵⁸ По замечанию Питера Бергера, «для современности характерно не отсутствие Бога, а присутствие множества богов» [Бергер П. Фальсифицированная секуляризация //ГРЦ, 2012, 2. С.10], в чем ему вторит Брайан Тернер: «Новая духовность — это поистине консюмеристская религия, и если фундаментализм бросает вызов потребительским (западным) ценностям, то она фактически продает образ жизни, основанный на особых диетах, альтернативном воспитании, режимах здоровья, различных практиках, связанных с молитвой и медитацией, а также с техниками работы над собой. Все три формы религии эпохи глобализации являются в какой-то степени консюмеристскими, но они также и весьма различны, и здесь гендер выступает как главная черта новой потребительской религиозности, ибо женщины все больше доминируют в сфере новой духовности» [Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе// ГРЦ, 2012, 2. С.44], что подтверждается и в России, где, например, Церковь Саентологии привлекает преимущественно лиц с фемининными чертами интеллекта.

На протяжении тысячелетий референции табл.1 и 2 достоверно воспроизводились в истории человеческой культуры. Это и дало основание полагать их надежной основой для создания информационной *модели имманентной религиозности* (МИР'а). Таким образом, выявленная семантика основных архетипических проявлений человечества, позволяет полагать возможным реальное создание МИР'а, включающего в себя всю его противоречивость, по существу аналогичную противостоянию оппонентно-дополнительных цветов в цветовом круге.

Таблица 2. Темпоральная взаимодополнительность «архетипов» МИР'а

Век	Религии Востока и их цветовые архетипы		↔	Цветовые архетипы и религии Запада		Век
-30	Иудаизм	голубой	↔	красный	Тотемизм	-40
-5	Буддизм	оранжевый	↔	синий	Религии Шумера ¹⁾	-7
7	Ислам	зеленый	↔	пурпурный	Христианство	5
10	Ислам ²⁾	голубовато-зеленый	↔	красновато-пурпурный	Византия	9
14	Ислам ³⁾	желтовато-зеленый	↔	фиолетовато-пурпурный	Католицизм	14
15	Конкиста	золотой	↔	синий	Протестантизм	16
19	Коммунизм	красный	↔	синевато-зеленый	«Долларизм» (США)	19
21	Терроризм	черный	↔	Белый Свет	Хроматизм	21

Примечания к таблице 2:

¹⁾ Религии Шумера помещены на Западе относительно буддизма.

²⁾ Цвет дан по описаниям миниатюр и музейным собраниям [Grabar O., Ettinghausen R. Islamic art and architecture, 650-1250. New Haven-London, 2001. Otto-Dorn K. L'Art de l'Islam. Paris, ская живопись <<http://www.exposter.ru/isl.html>> 12.05.13.

³⁾ Доминирующие цвета миниатюр эпохи Тимуридов из собрания Гос. Эрмитажа.

Таким образом, противопоставление (\leftrightarrow) различных религий, перманентно возникавшее в истории мировой культуры, можно промоделировать с помощью цвета как архетипической характеристики любой данной конфессии. В таблицах 1 и 2 наглядно представлено хроматическое соответствие цветовой семантики и определенных конфессий. Это, в свою очередь, позволяет сформулировать задачу построения межконфессионального цветового круга для каждой эпохи, а затем и объединение их в цветовом теле, на основе которого могут быть промоделированы и основные принципы генезиса мировой религии и/или религиозности прихожан данной конфессии.

Хроматическое сочетание социального положения вещей с культурными достижениями человечества и логикой природы позволило нам представить закономерность генезиса архетипических цветовых «символов» в межконфессиональном пространстве мировых религий с адекватным представлением религиозных противоречий на базе МИР'а в ее архетипических цветовых кодах³⁵⁹. Показательно, что еще Уильям Джеймс³⁶⁰ положительно отвечал на вопрос, «есть ли во всех противоречащих друг другу религиозных убеждениях некое общее ядро».

Если же социальная адаптация различных культур проходила под знаком «уравновешивания крайностей», т.е. гармонии в ее античном понимании, то ведь еще Гете (§ 805) связывал принцип цветовой гармонии с законом дополнительных цветов: «Как только глаз видит какой-нибудь цвет, он сейчас же приходит в деятельное состояние, и его природе свойст-

³⁵⁹ Если же эти архетипы оказались взаимоопределяющими в Священных писаниях мировых религий, то нынешний день упадка мировой культуры, по-видимому, не может не обратиться к их фундаментальным критериям жизневыживания человечества. Поэтому идеология/религия XXI века может опираться на относительность наших знаний, которая включает обязанность уважать всех людей и свободу их духовных устремлений. И если социум XXI века станет органическим творчеством МИР'а (исключающим «убийство неверных»), то жизнь будущих поколений будет свершаться в разумном выборе свободы, в силах добра, лишь в действиях которых возможно совершенствование жизни с хроматически обоснованным принципом оппонентности в диалогах религиозных монологов.

³⁶⁰ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 395.

венно, столь же бессознательно, как и неизбежно, породить другой цвет, который вместе с данным содержит цельность всего цветового круга».

Перед гением Гете преклонялся и Освальд Шпенглер: «Прафеномен, как решительно утверждает Гете, есть чистое созерцание идеи, а не познание понятия. Но все историческое описание было до сего времени исключительно неорганическим комбинированием фактов и наблюдений, выведенным в лучшем случае из познавательного принципа социальной или политической, во всяком случае, причинной формулировки»³⁶¹.

Выход из этой ситуации, как считает А. Кырлежев, только один: «создание новой концепции, или модели, религии.... Эта концепция должна учитывать реальную досекулярную историю религии и при этом контрастировать с той моделью религии, которая была сконструирована в процессе секуляризации, в соответствии с ее идеологическим и прагматическим аспектами. Иначе говоря, новая постсекулярная модель религии предполагает концептуализацию досекулярной религии/религиозного на фоне полемики с концепцией секулярной». Основой такой концепции, согласно А. Кырлежеву, может быть идея о полюсности религии: ибо «социологически религию следует понимать прежде всего как социокультурный полюс; соответственно, другой полюс представляет собой некое противорелигиозное или нерелигиозное «начало», которое можно назвать светским»³⁶².

Действительно ли «сакральное» и «секулярное» противоположны друг другу?³⁶³ С помощью данных табл.1 и 2 мы можем убедиться, что дело обстоит несколько иначе, - как это демонстрирует и цветовое тело и/или цветовой круг, т.е. модели генезиса религий/религиозности. Для культуры, например, «белый свет» и/или 'серый центр' и того, и другого является «секулярным», ибо включает («снимает», как говорит Ван дер Зверде) оппонентность противостоящих конфессий, которую цивилизация формаль-

³⁶¹ Шпенглер О. Закат Европы. М., 1998. С.85.

³⁶² Кырлежев А. Постсекулярная концептуализация религии// ГРЦ, 2012, 2. С.52-68.

³⁶³ Ван дер Зверде Э. Осмысливая «секулярность»// ГРЦ, 2012, 2. С.69-113 (С.70)

нологически превращает в парадокс односторонности, что, по сути, и вызывает искусственную проблему их «противоположности». Для понимания этого обратимся к Гете³⁶⁴: «Противоположность крайностей, возникая в некотором единстве, тем самым создает возможность синтеза, и так как мы не в состоянии прямо выразить то, что происходит в нас, то ум пытается оперировать противоположностями, ответить на этот вопрос с двух сторон, и таким способом как бы поставить предмет посредине».

Итак, операционализация предикатов цветового тела как модели пространства, информации и времени показала, что все без исключения конфессии оказались связанными с определенной семантикой цвета, включавшей их смысл оппонирования в цветовом теле/круге при учете граничных условий, откуда, с одной стороны, появилась возможность представить их и в синхронном, и в диахронном аспектах, а с другой, «снять» ограничения на социологическую операционализацию понятий «духовность», «религиозность» и др.

Nikolay Serov

INFORMATION MODEL FIGURATIVE OF RELIGIONS

The author has shown communication of spirituality with "ideal" where color as ideal was defined on color canons and color rate in the Scriptures. This data, on the one hand, was reproduced world culture, and with another, - objectivated subjective predicates of the person of relevant faith (reproducibility and objectivity - criteria of scientific character). The model figurative religions is constructed on the basis of a color body for diachronic studying and on the basis of a color circle for the synchronic. It is shown that sacral is not opponent to secular.

Keywords: world religions, color semantics as information model of spirituality, sacral, secular

³⁶⁴ Гете И.В. Учение о цвете. Теория познания. М., 2013. С. 176.

РЕЛИГИЯ И УЧЕНИЕ: ВОСПРИЯТИЕ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНОСТИ У АРМЯН

Появление письменности в Армении непосредственно связано с принятием христианства в качестве государственной религии и потребностью перевода Библии на язык, понятный населению, а с учетом обучения чтению на основе первого письменного текста – и с распространением христианского учения. В связи с историчностью самого термина, обозначающего религию, а также терминов, применяемых для определения правоверного (официального) учения, противопоставляемых ему дохристианских культов и доктрин и отклонений от официального правоверия важно различать армянское христианство “официальное” и народное, учитывать историческую модификацию апостольской доктрины, внешние влияния и особенность этнической консервативной традиции.

В словаре Айгазян термин, обозначающий религию в современном армянском языке – “Կրօն”, “Կրօնք” – определяется как канон, устои, закон и этимологически выводится из наречия “Կրեալ, պահեալ” – “несомый, хранимый”. При этом в качестве латинских параллелей к армянскому термину приводятся понятия *ordo, ritus, mos*³⁶⁵. Таким образом, этот термин обозначал не столько вероисповедание, сколько доктрину и религиозный закон, определяющий поведение верующего и его принадлежность к тому или иному религиозному течению. Таково использование термина в Ветхом Завете, чаще всего относительно чужих религиозных обычаев.

Езник Кохбский (V в.) в своем «Опровержении ересей», по сути – первом собственно армянском богословском произведении, использует термин в этом же смысле: «Եդ Կրօնս Պիթաղորիս՝ զնշանքս զի չաշակել, և ՚ի գիւնոյ ժովկալել:» («Дал закон (Կրօն) Пифагор: не

³⁶⁵ Новый словарь Айказовского языка, т. 1, Ереван, 1979, далее – Словарь Айгазян, с. 1158-1159.

питаться мясом одушевленных <существ>, и воздерживаться от вина»)³⁶⁶. Длительное использование термина именно в этом значении подтверждается источником второй половины IX в. «...՛ի բարձ կալ ՛ի սուրբ հաշիսն լիարկէշս կրօնից քրիստոնէութեան» («...отказаться от святой веры и праведной <жизни> (կրօնից) христианской»)³⁶⁷. Автор X в. Хосров Андзеваци в своем “Толковании к молитвам”, напротив, избегает этого термина, вместо него используя понятие «սուրբ լիարք» “праведное (букв. прямое) поведение”, определяемое как не отклоняющееся от апостольской доктрины “ни вправо, ни влево”³⁶⁸.

Г. Алишан, ссылаясь на недатируемый письменный источник, определяет термин կրօն как “страсть и благонравие” (կիր և հաշիսութիւն)³⁶⁹. Налицо коренное изменение семантики слова в эмоциональную сторону.

Таким образом, в средневековье, не существовало представления о религии как единстве духовного закона, веры, ритуала, доктрины и организации. Поэтому значения, которые позднее связываются с религией как таковой, дополняются рядом иных понятий и терминов, таких как վարդապետութիւն «учение», դիւանութիւն «вероисповедание»³⁷⁰ и սուրբ հաշիս «правоверие». При этом чистота ритуала не обсуждалась иначе как в этих терминах, порой – со ссылкой на апостольскую традицию. Именно такая неоговоренность приводила к необходимости обоснования отдельных традиций Армянской апостольской церкви, расцениваемых другими конфессиями (чаще всего – Византийской церковью) как языческие пережитки.

³⁶⁶ Опровержение ересей Езника, Венеция, 1828, էջ 204. В издании на новоармянском слово «կրօն» переведено как «կարգ», т. е. “канон”: Езник Кохбаци, Опровержение ересей, пер. А. Абрамяна, Ереван, 1970, с., էջ 131:

³⁶⁷ История дома Арцруни Товмы Вардапета Арцруни, Константинополь, 1852, с. 85:

³⁶⁸ Толкование молитв литургии епископа Хосрова Андзеваци, Венеция, 1869, с. 14. Такое понимание праведной жизни восходит к католикосам Ованнесу Мандакуни, V в. и Св. Ованнесу Одзнеци, VIII в.

³⁶⁹ Г. Алишан, Древняя вера и языческие религии армян, Венеция, 1895, с. 8:

³⁷⁰ Собственно термин դիւանութիւն, դիւանութիւն также пережил историческое переосмысление. Первоначально он обозначал приверженность некоей религиозной истине в смысле публичного заявления о своих религиозных взглядах и клятвы верности. Словарь Айгазян, с. 606.

Так, одному из талантливейших предводителей Армянской церкви, Св. Нерсесу Шнорали приходилось с одной стороны оправдывать традиционные и имеющие этнические истоки стороны армяно-апостольского богослужения, отдельных ритуалов и культа отдельных святых (напр. Св. Саркиса), с другой – очерчивать границы армяно-апостольского правоверия, борясь с такими явно скатывающимися к архаическому язычеству учениями, как ересь ареворди³⁷¹.

Такое разграничение, сложное из-за самого демократического характера армяно-апостольской доктрины, по умолчанию разрешающей и даже способствующей сохранению этнических традиций путем их богословского обоснования и христианизации, еще более усложнено вопросом народного христианства. Ересь, т. е. учения организованных религиозных течений, отклоняющиеся от правоверия, но не являющиеся местно-этническими по происхождению, а распространяемые пришлыми проповедниками и представляющие опасность для единства церкви, обозначались термином հերձուխժք (собственно «ересь»)³⁷². Наряду с ним в том же V в. уже использовался собственно греческий термин հերետիկոս³⁷³. В то же время термин փշիւն (собственно “секта” в смысле группы людей, а не учения) имел более широкое значение, обозначая различные религиозные течения и организации вне зависимости от их отношения к христианству. Так, в армянском переводе Библии этим термином обозначаются садуккеи (Деян. 5.17).

³⁷¹ Г. Алишан, Шнорали и его условия, Венеция, 1878, с. 139-146, 400-402.

³⁷² Это тот же термин, который в переводе Священного Писания вкладывается в уста противников апостола Павла для обозначения христианского учения – «փշիւնքը Նազովրացոց հերձուխժքն» (“предводитель назорейской ереси”), Деян. 25.5. В предписаниях Павла (Рим.16.17) также используется этот термин, но уже как обозначение отклонения от основного учения.

³⁷³ Так, у Павстоса Бузанда «...очистить тебя от лживого и грязного помазания еретической веры» («...լուսնալ զքեզ 'ի սուտ և 'ի փիղծ սկրտութենէ հերետիկոսութեանն հաւատոց») и через несколько предложений в том же контексте: «...отпустить грех неверия ереси» («...թողել զմեղս անհաւատութեանն հերձուխժքոսութեանն...»), в первом случае использован греческий, во втором – собственно армянский термин для понятия «ересь». Павстос Бузанд, История Армении, Ереван, 1987 (далее - Бузанд), с. 128.

В разное время, наряду с организованными еретическими группами, действующими на основе стройной доктрины, разнообразные пережитки языческих – местных и заимствованных – культов и действий, оказывались в фокусе внимания богословов, которые должны были избирать отрицательные с точки зрения официальной церкви явления и вести пропаганду против них. В средневековой армянской литературе, начиная с перевода Библии, термином *h̄r̄š̄n̄u* («язычник») последовательно обозначались **исключительно носители и приверженцы античной культуры**. Местные языческие культы при этом не идентифицировались как языческие. Средневековые авторы излагают в основном народную мифологию, определяя ее как *sh̄sh̄ut̄ēṙ ṡsh̄n̄ut̄sh̄* («мифы предков», Мовсес Хоренаци) или *sh̄sh̄sh̄sh̄ ṙṙṙṙṙṙ* («измышления старух», Езник Кохбацци), и магические действия, определяя как *ṙṙṙṙṙṙ, ṙṙṙṙṙṙ* («колдовство, чародейство», Ованнес Мандакуни и др.) и т. п.

Непримиримая борьба велась только с несколькими обычаями, которые церкви действительно удалось искоренить из быта армянского народа. В первую очередь это погребальные ритуалы, включающие самоистязания и даже человеческие жертвоприношения³⁷⁴. Во вторую очередь – близкородственные браки, особенно среди знати³⁷⁵, возможно, оставшиеся армянам в наследство от правителей парфянского происхождения, исповадовавших маздаизм и зороастризм. Несмотря на некоторые законы, предписывавшие воздержание от магических ритуалов, вероятно, борьба против них велась вяло и непоследовательно, и в конечном итоге произошла их стихийная христианизация. Об этом свидетельствуют тексты, восходящие к начальному периоду распространения армянской письменности (нач. V в.) и принадлежащие отцам Армянской Апостольской церкви – Сааку

³⁷⁴ Канонагирк Айоц, сост. В. Акопян, т. 1, Ереван, 1964, гл. 11, «Законы Св. Григория», NN 15, 17, Бузанд, с. 121, ср. с по сути дохристианским похоронным обычаем, описанным Бузандом, проведенном в период раскола между царской и церковной властями: Бузанд, с. 189-193.

³⁷⁵ Канонагирк Айоц, гл. 15, «Законы Атанаса», NN 16-19.

Партеву, Ованнесу Мандакуни и др. Так, в Канонагирк Айоц («Книга законов армян») NN7 и 8 свода «Законы Кесарийского собора» посвящены колдовству, которое причисляется к обычаям язычников, правда, в данном случае из контекста трудно понять, имеются ли в виду язычники античного типа или определение распространяется и на местные дохристианские обычаи. Закон N8 сперва приговаривает колдунов, практикующих пролитие невинной крови для своих магических нужд, к смерти, но оставляет возможность очищения от грехов и последующей милости.³⁷⁶

В знаменательной речи «Письмо о магических чарах и незаконных чародеях» католикос Ованнес Мандакуни предупреждает о колдунах и знахарях, действующих именем Христа и священниках, пишущих свитки-обереги³⁷⁷, очевидно, т. наз. “’амаилы” (hıʃjɨ) Однако традиция приготовления служителями церкви таких оберегов на заказ не только оказалась живучей (напр. типография католикоса и книгопечатника Симеона Ереванци в XVIII-XIX вв. издала большое количество таких оберегов, в которые от руки требовалось лишь вписать имя заказчика), ее популярность нисколько не спадала в течение последующих веков, так что даже первая печатная книга на армянском языке – “Урбатагирк” (1511 г.) – полностью состоит из магических текстов и молитв, составляющих основу ‘амаилов³⁷⁸.

Пример книжиц и свитков-оберегов иллюстрирует процесс христианизации местных языческих традиций, который в равной мере касался и народной мифологии, и народных культов и паломничества. Свод Лаодикийских законов в «Канонагирк Айоц», в частности законы NN9 и 34 и 35 запрещают христианам посещать святые места и даже могилы языч-

³⁷⁶ Канонагирк Айоц, т. 1, гл. 6.

³⁷⁷ Патриарх Ованнес Мандакуни, Речи, Антилиас, 2002, с. 386

³⁷⁸ Рукописные и печатные ‘амаилы используются в сельских местностях Армении до наших дней. Мне лично приходилось видеть примитивный зашитый в виде книжицы оберег, написанный карандашом рукой сельского священника для Шушик Саргсян, Этнографические материалы экспедиции, с. Лернанист, 2012 г. Свитки и книжки-обереги, сделанные для ныне давно покойных людей в позапрошлом веке и раньше встречаются в обилии и служат объектами поклонения. Значительная их часть хранится в собрании древних рукописей Матенадаран, в Ереване.

ников³⁷⁹. Это означает, что такие явления имели место. Однако постепенно в течение веков (процесс наблюдается даже в наши дни) все местные языческие культы были переименованы в культы христианских святых, а бо́льшая часть мифологии – как собственно деяния богов и космология, так и героическая – была перенесена на официальных и неофициальных святых, при этом церковь последовательно причисляла к лику святых почти всех народных любимцев. Паломные места, иногда возникающие по случаю отдельного чудесного исцеления, находки древнего памятника³⁸⁰ по информации, полученной во сне или по свету, испускаемому каким-то объектом и виденному несколькими людьми, до сегодняшнего дня автоматически возводятся народом в категорию христианской святыни, а с ростом популярности на этих местах строятся часовни или даже церкви, освящаемые церковнослужителями, в которые назначаются дьяконы и в которых проводятся церковные ритуалы. Исторические и фольклорные свидетельства³⁸¹ позволяют говорить о том, что процесс этот был непрерывным с первых веков христианства и до наших дней. В результате этого

³⁷⁹ Канонагирк Айоц, т. 1, гл. 10. Важно отметить, что языческие священные строения обозначаются тем же словом, что и христианские часовни – ժամանակ («матурн»). В «Обрядовом словаре» М. Орманяна под этим словом понимается строение, камни которого не освящены, но которое используется в качестве церкви. Орманян возводит термин к греческому слову, обозначающему мученика, по его мнению первоначально матуры были небольшими церквями, построенными на мощах святых мучеников: М. арх. Орманян, Обрядовый словарь, Ереван, 1992, с. 101-102.

³⁸⁰ Многие языческие древности продолжают служить предметом народно-христианского культа по сей день. Таковыми являются, например, паломное место – место разрушенной большевиками в 1936 г. церквушки Сурб Хач – Св. Хачик на месте урартского храма типа «суси» недалеко от Нор-Армавира, барельеф танцующей богини в часовне Св. Тух-Манук недалеко от с. Кучак, барельеф божества в святилище Хойли-баба с. Катнахпюр и т. д.

³⁸¹ Из массы примеров укажу лишь на свидетельство автора XVII в. Аракела Даврижеци о мученичестве юного Николая, на тело которого в момент смерти нисходит свет. Его могила позже становится местом паломничества для больных: Аракел Даврижеци, История, Ереван, 1988, с. 411-412. В селах Армении по сей день нередки культы могил безвременно умерших или при жизни слывших праведниками людей, на которые нисзошел свет. Еще более распространены культы могил убитых, на которые для излечения приходят пострадавшие от сильного испуга. В качестве курьезного народного примера могут служить анекдотические истории о церквях, по ошибке или специально построенных на могилах животных: Национальный архив Армении, фонд 1336, список 7, дело 1127, с. 117 («Собака охотника»), список 8, дело 106, с. 69-74 («Могила собаки охотника» и «Групп осли в основании церкви»).

процесса веками происходило слияние языческих верований с официальной церковью, весьма часто подтверждаемое старой и новой мифологией.

Источники

1. Եզնկայ Եղծ աղանդոց, Վենետիկ, 1828
Опровержение ересей Езника, Венеция, 1828
2. Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց, թարգմ. Ա. Արրահամյան, Երևան, 1970
Езник Кохбаци, Опровержение ересей, пер. А. Абрамяна, Ереван, 1970
3. Փափսոսու Բուզանդ, Հայոց պատմություն, Երևան, 1987
Павстос Бузанд, История Армении, Ереван, 1987
4. Յովհան Մանդակունի հայրապետ, Ճառեր, Անթիլիաս, 2002
Патриарх Ованнес Мандакуни, Речи, Антилиас, 2002
5. Կանոնագիրք Հայոց, կազմեց Վ. Հակոբյան, հատ. Ա, Երևան, 1964
Канонагирк Айоц, сост. В. Акопян, т. 1, Ереван, 1964
6. Խոսրովու Անձեւացեաց եպիսկոպոսի մեկնութիւն աղօթից պատարագի, Վենետիկ, 1869
Толкование молитв литургии епископа Хосрова Андзеваци, Венеция, 1869
7. Առաքել Դավրիժեցի, Պատմություն, Երևան, 1988
Аракел Даврижеци, История, Ереван, 1988
8. Պատմութիւն տանն Արծրունեաց ի Թովմայ Վարդապետէ Արծրունոյ, Կ. Պոլիս, 1852
История дома Арцруни Товмы Вардапета Арцруни, Константинополь, 1852
9. Ղ. Ալիշան, Շնորհալի եւ պարագայ իւր, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1878

Г. Алишан, Шнорали и его условия, Венеция, 1878

10. Ղ. Ալիշան, Հին հաւատք և հեթանոսական կրօնք հայոց, Վենետիկ, 1895

Г. Алишан, Древняя вера и языческие религии армян, Венеция, 1895

11. Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզվի, հատ. 1, Երևան, 1979

Новый словарь Айказовского языка, т. 1, Ереван, 1979

12. Մ. արք. Օրմանյան, Ծիսական բառարան, Երևան, 1992

М. арх. Орманян, Обрядовый словарь, Ереван, 1992

Simonian L.

RELIGION AND CREED: APPREHENSION OF RELIGION AND SPIRITUALITY AMONG ARMENIANS

The term denoting religion in modern Armenian underwent serious semantic shifts during 1500 years of existence of literary Christian monuments. In Haygazian dictionary the term is connected with the notion of “carrying” any doctrine or a system of ritual norms. In V-IX centuries the term was used as synonym for prescriptions of pure mode of life, but later its meaning turned to more emotional apprehension, with adherence to adoration and care. There was no notion of a religion as a unity of spiritual law, faith, ritual, doctrine and organization, that is why such terms as “creed” or “true doctrine” prevailed in theological discussions over the analysis of existing ritual forms, mostly stated as having traditional origin. This traditionalism supposed maintenance of many ritual elements, estimated by other churches as heathen.

Armenian clergymen themselves indicated as paganism only phenomena of Greek or Roman origin, while local tradition was widely used in building the new ideology and custom of the Armenian Apostolic Church except of human sacrifices and marriage between relatives, which were strictly struggled. Other

heathen phenomena like prophecy and magic were officially prohibited but in fact assimilated by the church. In the same way the church adopted most popular pilgrimages and shrines, christianized local mythology. As a result many pagan worships survived and may be investigated as special revelations of folk Christianity.

Key words: term, religion, local tradition, paganism, doctrine, creed, church, folk Christianity

Солодухин Д.В.

К ВОПРОСУ О ВОСПРИЯТИИ РЕЛИГИИ В.И. ВЕРНАДСКИМ: РОЛЬ ИНТУИТИВНО-ИРРАЦИОНАЛЬНОГО

В.И. Вернадский мыслил себя жрецом науки, позиционировал как «философского скептика», в своих опубликованных в советский период текстах выступал как рационалист и позитивист. Принято считать, что к религии относился достаточно негативно или, по крайней мере, прохладно³⁸². Но – в самом ли деле это так? Хотя проблема «Вернадский и религия», освещалась не раз³⁸³, недостаточное внимание уделялось интуитивно-иррациональным аспектам.

³⁸² И.И. Мочалов, посвятивший проблеме: Вернадский и религия статью, о «подлинной» религиозности (Мочалов даёт собственную трактовку этого понятия) пишет следующее: «подлинная религиозность по природе своей принципиально **внеконфессиональна**. Ей неведомы и чужды «конфессионально ориентированные» религии и религиозные течения, общины, секты с их культурами, обрядами, символикой, традициями». (Электронный ресурс: <http://www.atheizmru.ru/atheism/science/mochalov01.htm>. Обращение 11.07.2013). Очевидно, что в понимании Мочалова, Вернадский обладал «подлинной» религиозностью. Мне думается, вопрос здесь, скорее, не в свойствах религиозности (подлинная/неподлинная), а в *характере* восприятия учёным религии – подробнее об этом ниже.

³⁸³ Пожалуй, наиболее основательно это сделано в сборнике: В.И. Вернадский: pro et contra: Антология литературы о В.И. Вернадском за сто лет (1898-1998). Под ред. А.Л. Яншина; Сост. А.В. Лапо. СПб.: РХГИ, 2000.

Что касается духовно-мировоззренческой динамики Вернадского, то здесь можно выделить несколько этапов. По собственному признанию, в детстве, под влиянием благочестивой няни и рассказов своих друзей – детей сторожей банка, а также впечатлившись чтением священных книг, он обладал живой детской верой, молился, а его богатая фантазия населяла мир душами умерших, духами, домовыми, чертями и т.п. (Он даже «создал себе какую-то религию, полную образов, то страшных, то нежных, но которые жили везде и всюду»³⁸⁴.) В подростковом возрасте к нему пришли сомнения: не обошлось здесь без разговоров с дядей-дарвинистом и отцом-деистом. Годом к двадцати Вернадский утратил веру, а в 1890-е гг. относился к религии резко отрицательно, считая, что она несёт «затхлый элемент веры и авторитета» и подобно Прокрусту, прилагает к исторически сложившимся понятиям и желаниям человеческую личность и сознание. В послереволюционные годы его понимание религии изменилось: в ней учёный начал усматривать элементы живого опыта интуитивно-мистического характера, но считал этот непосредственный опыт невыразимым.

В последнем угадывается интуиция об ограниченности человеческого языка и его соотношении с живым чувством. В этом смысле язык связан с дискурсивной мыслью, разумом, а непосредственное переживание оказывается шире сферы ratio. По сути, дело идёт о границах человеческого языка, хорошо знакомых людям с развитой интуицией. В этом смысле само по себе «облечение в слова» уже есть форма рационализации, языковой «кристаллизации» определённого фрагмента иррационального потока ощущений и переживаний, связанной с неизбежным сужением непосредственных данных опыта³⁸⁵. И чтобы достичь более-менее приблизительно верного перевода из «регистра» опытного восприятия в другой,

³⁸⁴ См. Письмо Н.Е. Старицкой До 3.06.1886 // Вернадский В.И. Письма Н.Е. Вернадской 1886-1889. / АН СССР. Архив; Сост. Филиппова Н.В.; Отв. ред. Левшин Б.В. М.: Наука, 1988. С. 25.

³⁸⁵ Нечто подобное мы встречаем у А. Бергсона и С.Л. Франка: «Всё выраженное – уже не то»...

рефлексивно-мыслительный, максимум, что можно сделать – это выразить пережитое в виде мыслеобразов и символов. Да и то, как и при любом переводе останется некоторая степень *неадекватности* «первоисточнику», наподобие фламандского ковра с изнанки...³⁸⁶

Вот и в религии для соучастного восприятия вероучения в акте веры необходим диалог рационально-логического и иррационально-эмоционального; необходимо *переживание* догматов, опытное *прочувствование* религиозных истин. С.Л. Франк писал, что даже учёнейший богослов останется неверующим, если его сердца не коснулся сам Бог, и он не ощутил живого общения с Ним³⁸⁷, т.е. если не произошла перемена во внутреннем опыте человека. Иными словами, условием обретения веры является целостное восприятие, где задействованы как дискурсивные, так и «переживательные» компоненты экзистенциального опыта. Известный австрийский психотерапевт Виктор Франкл в вопросах обретения жизненного смысла, в том числе религиозной веры, большое значение придавал не столько рациональным аспектам, сколько иррациональным, точнее связи того и другого, которая обеспечивает целостность восприятия. «Ценностям мы не можем научиться, – пишет основатель логотерапии, – ценности мы должны *пережить*»³⁸⁸. Только цельное восприятие, основанное на диалоге *ratio* и живого внутреннего опыта, обеспечивает органичность и прочность восприятия смысла³⁸⁹. В противном случае могут возникнуть многочисленные сомнения, зачастую сопровождающиеся не только мировоз-

³⁸⁶ Сервантес. Дон Кихот. Ч. 2. Электронный ресурс: http://www.loveread.ec/read_book.php?id=3625&p=135 (Обращение 17.07.2013 г.)

³⁸⁷ Франк С.Л. С нами Бог // Духовные основы общества. — М., 1992. — С., 262.

³⁸⁸ Франкл В. Человек в поисках смысла. — М., 1990. С. 47. Курсив мой. — Д.С.

³⁸⁹ «Религиозность либо экзистенциальна, либо её нет вообще». (Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. — СПб., 2000. — С. 260. Курсив мой. - Д.С.) При этом логотерапевт различает религиозность, обусловленную «религиозным инстинктом», и истинную религиозность, которая имеет характер *решения*. Лишь только при этом условии последняя способна устоять, в отличие от религиозности инстинктивной.

зренческой эволюцией, но иногда и невротами. Любые компромиссы здесь могут быть не только бесполезны, но и опасны³⁹⁰.

Вернадский был цельным человеком. Научное познание и жизнь являлись у него продолжением друг друга, образуя единый феномен жизне-творчества. Ему была свойственна опора на внутренний опыт, в котором сочетались как дискурсивно-рациональные, так и интуитивно-иррациональные компоненты; знание-переживание, или «живое знание» было ведомо русскому учёному. Он обладал развитым *чувством* и эмоциональным *переживанием* живой природы. Учёный признавался, что идеи первоначально рождаются у него в виде *мыслеобразов*. Решение научных проблем часто само собою приходило во время прослушивания классической музыки – особенно Моцарта, Баха, Бетховена – или созерцания шедевров живописи, когда деятельность мозга «переключалась» в иной «регистр». И лишь потом уже возникшее живое «мыслеобразное» чувство «кристаллизовалось» в понятия и суждения. В дневниковых текстах Вернадского когда речь заходит о творчестве и научном познании – в самых различных его формах – постоянно присутствуют слова: «чувство», «чувствую» и т.п. Нередко возникает слово «символ». Всё это говорит о том, что в его когнитивном восприятии мира немаловажную роль играет чувственность – прежде всего, интуитивная чувственность. Интуитивно-эмоциональный компонент знания мыслитель знал и на собственном опыте

³⁹⁰ Основатель глубинной психологии психиатр Карл Густав Юнг, вспоминал, что каждый раз когда, повзрослев, он пытался заговорить со своим отцом-пастором о вопросах религии, тот каждый раз буквально взрывался. «Я подозревал, что *это имеет отношение к его вере*. По каким-то намекам я заключил, что *его одолевают сомнения*. ...Он *не пережил опыта*. ...Его знание о Боге нуждается в каких-то доказательствах». Он был неспособен «открыть для себя *непосредственное знание о Боге*». (Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. – М.: Изд-во АСТ-ЛТД, Львов: Инициатива, 1998. С. 119,120. Курсив и выделение мои – Д.С.) Кстати, сам швейцарский учёный, выступает против «жертвоприношения интеллекта», говорит о важности соучастия в религиозной вере как непосредственного опытного знания-верования, так и свободного размышления о религии. Иными словами, говорит о диалоге рационального и иррационального.

убедился в его эвристическом потенциале – в том числе для научного творчества.

Видимо поэтому научное познание для Вернадского не сводилось к одному только рационально-логическому когнитивному процессу, но обязательно включало в себя эмоцию, «прочувствование». По мнению учёного, между чувствованием, научным исследованием и философствованием существует связь. В этом смысле способность к расширению широты охвата и глубины анализа напрямую зависят от степени и глубины *прочувствования* исследователем изучаемой проблемы. В науке значительную роль играет интуиция, которая в дальнейшем транспонируется в язык рационального дискурса. Сам по себе дискурс ограничен и связан с иными формами духовного освоения мира. Художественное восприятие с его образным «чувственно-переживательным» личностным моментом серьёзнейше воздействует на научное творчество. «*Мир художественных построений*, – пишет учёный, – *оказывает огромное влияние на научный анализ реальности*»³⁹¹. Живая реальность шире всего того, что в ней может быть концептуализовано. Вот и научное знание, хотя и является своего рода «всеобщим эквивалентом обмена» и критерием истинности, само по себе недостаточно – прежде всего, в силу его лингвистической ограниченности.

Мы видим: в жизнетворчестве Вернадского интуитивно-иррациональные моменты играли весьма существенную роль, расширяя сферу и глубину актуально воспринимаемого и предоставляя материал для дальнейшей рациональной обработки. Именно это интуитивно воспринятое учёный считал гораздо более значимым, чем зафиксированное в языке, само по себе. Иными словами, Вернадский допускал диалог когнитивных практик: прежде всего, науки, музыкально-художественного постижения и интуитивно-иррациональных способов освоения реальности. В этом смысле представляется возможным говорить о *диалоге* рационального и ирра-

³⁹¹ Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. М.: Наука, 1991. С. 203. *Курсив мой* – Д.С.

ционального, то есть переводе художественно-образного интуитивно-иррационального переживания в язык рациональных понятий и суждений³⁹².

Всё это справедливо и в отношении восприятия религиозных аспектов. Так после смерти старшего брата Вернадский имел определённый опыт «потустороннего», но всеми силами постарался избавиться от него, заглушить это «потустороннее». Много лет спустя он сожалел об этом. В своих воспоминаниях учёный задавался вопросом: ««Взял ли себя в руки» и жил нормально или же *заглушил в себе способность понимать и чувствовать реальное, но не входящее в обыденную жизнь?»*».

«Временами Бог не осознан нами, – пишет логотерапевт В. Франкл, – наше отношение к нему может быть неосознанным, быть вытесненным из сознания, быть скрываемым даже от самих себя»³⁹³. Надо сказать, что религиозные проблемы волновали Вернадского на протяжении большей части его жизни. И в дневниках, и в письмах, и в разговорах, и в высказываниях по поводу отдельных художественных произведений они то и дело возникают вновь: особенно в начале двадцатых годов XX века, когда, пережив потрясения русской революции и гражданской войны 1917-1921 гг., живя долгое время в Европе, учёный многое переосмысливает. Существенно, что существенным фактором здесь являлся внутренний опыт с его «эмоционально-переживательными» моментами.

Показательным является восприятие романа «Жан Баруа» Роже Мартена дю Гара. Учёный оценил его как «вещь сильную и глубокую»³⁹⁴. Надо сказать, что среди прочего в этом произведении будущего нобелевского

³⁹² Подробнее вопрос о месте интуитивно-иррациональных моментах в исследованиях и жизни Вернадского рассмотрен мною в статье: «К вопросу о диалоге рационального и иррационального в жизнетворчестве В.И. Вернадского».

³⁹³ Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. – СПб., 2000. – С. 258. Более того, продолжает Франкл, вытесненная вера перерождается в суеверие. И это происходит там, где живое религиозное чувство приносится в жертву «самовластному разуму», технизированному рассудку.

³⁹⁴ Вернадский В.И. Дневники: Март 1921 – август 1925. М.: Наука, 1998. С. 113.

лауреата, вышедшем в 1913 г., рассматривается духовно-мировоззренческая эволюция героя своего времени по имени Жан Баруа. Этот юноша-естествоиспытатель, получивший в детстве строгое религиозное воспитание, переживает мучительные сомнения. Столкнувшись с вызовами позитивистского «научного мышления», он «уже не мог не размышлять». Взрослея, юноша утрачивает наивную детскую веру, становится вольнодумцем, скептиком, ведёт социально активный образ жизни. На какой-то период он обретает успокоение-передышку, *пытаясь примирить веру в Бога с данными науки* (впрочем, эта «полумера» оказывается временной и безуспешной). Наконец, теряет веру, но и – внутренний покой (хотя поначалу вроде всё в порядке: молодой человек как будто обрёл свободу, радость творчества и любимое дело жизни – редактор атеистического журнала). «Я, в сущности, мистик, – признаётся Жан, – и всё же я ни во что не верю...»³⁹⁵. Думается, именно на это мог среагировать Вернадский, ощутив в «мытарствующих искушениях» героя романа отчасти собственные искания³⁹⁶.

Надо сказать, что в конце жизни – и отнюдь не только из-за страха смерти! – Баруа вновь обретает веру: но уже не детски-наивную (веру-доверчивость), а опытную «экзистенциальную» веру, прошедшую искушения жизнью и размышлением, веру *выстраданную*...

Что любопытно: описывая юношескую попытку Жана найти компромисс с позитивной наукой с целью сохранить веру, дю Гар различает живое религиозное *чувство* и его *рационально-догматическое выражение*. Очевидно, то же самое было характерно и для Вернадского. «Я чувствую, что *вне рационализации*, я глубоко религиозный человек, – признаётся

³⁹⁵ Роже Мартен Дю Гар. Жан Баруа. / Пер. с франц. М. Амаровой. М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1958. С. 353. Электронный ресурс: <http://lib.ru/INPROZ/DUGAR/barua.txt> (Обращение 15.05.2013 г.)

³⁹⁶ К слову, среди прочего здесь упоминаются и опыты одного из товарищей Жана с *радием* (Вернадский как раз занимался радием) и о «*живой материи*» (сам Вернадский примерно в то же время высказал идею о *живом веществе!*). По-видимому, это также не могло не вызвать интерес русского учёного.

русский учёный. – Но всякое *выражение* божества кажется мне бледным искажением»³⁹⁷.

Вспомним: Вернадский осознавал невозможность сполна выразить в языке пережитое в опыте. Характерна запись в дневнике: «А между тем то общее впечатление, которое я никак *не могу выразить* в ясных образах». И далее: «*не мог найти слов для логического выражения* её содержания, – но... я *переживал* это содержание»³⁹⁸. Иными словами, учёный-интуитивист, несмотря на способность подмечать и выражать даже мельчайшие детали, не мог высказать до конца то, что чувствовал. Дело в ограниченности самих вербальных средств, как таковых, не позволявшей ему до конца и без остатка высказать опытно пережитое мыслечувствование. «И вот, написавши эти строки, – видишь, что *выразить мысль не удалось*, признаётся Вернадский. – Но *можно ли выразить* это образами и словами?»³⁹⁹. Иными словами, подсказки интуиции вербализуемы лишь отчасти. То же и в религии.

Осознавая себя религиозным на бессознательном, довербальном, уровне, Вернадский подчёркивает, что концептуализованное *выражение* Божества для него излишне, поскольку отдаляет от того, что он чувствует в глубине собственного опыта. «Мне его не надо – так как оно отдалило, не выражая того, что я *в глубине себя чувствую*». Думается, слова «мне его не надо» следует относить не столько к «Божеству», как таковому, сколько к концептуализации, к «*выражению* Божества», то есть к догматической части религии. В этом случае слова о «рационализировании», которое есть «бледное искажение» непосредственно доступного в живом интуитивно-иррациональном переживании обретают смысл. Это же подтверждают, на первый взгляд не вполне понятные слова Вернадского о «бессмертии личного духа, но без единого Бога». А дополнив их признанием о том, что «я

³⁹⁷ Вернадский В.И. Дневники. 1921-1925. - М.: Наука: 1999. С. 193.

³⁹⁸ Вернадский В.И. Дневники 1917-1921 гг. Кн. 2. (Янв. 1920 – март 1921 г.). – Киев: Наукова думка, 1997. С. 41. Электронный ресурс: http://vernadsky.lib.ru/e-texts/archive/1920_01-1920_04.html (Обращение 15.06.2013 г.). Курсив мой – Д.С.

³⁹⁹ Вернадский В.И. Дневники: Март 1921 – август 1925. – М.: Наука: 1999. С. 113.

чувствую, когда я опираюсь на *самого себя*, что я как бы *углубляюсь в какую-то глубь*, в какую-то *бесконечность*», можно допустить, что учёный интуитивно предполагал глубинную «взаимопронизанность» своего внутреннего «я» и «внешней» реальности. В этом смысле живой человеческий дух оказывается во многом тождественным тому, что сам учёный именовал «живым веществом», точнее говоря, его индивидуальным проявлением в конкретной личности.

В 1922-1926 гг. во Франции шестидесятилетний Вернадский с особой силой стал задумываться о своём кредо. Это были размышления уже умудрённого опытом человека. В это время изменился и мир. Первая мировая война, революция, гражданская война с их ужасами и жертвами побуждали к переосмыслению привычных ценностей – и не только русским учёным. Подобно большинству своих соотечественников, он размышлял о своём пути. Он как бы подводил итоги своей жизни; в какой-то момент даже полагал, что наступает неспособная к творческой мысли старость – будущие почти четверть века плодотворного творческого научного служения мог разве что предугадывать.

Именно в этих условиях он попытался вновь сформулировать для самого себя свой «символ веры». «Для меня в общем остался весь прежний культ служения науке и творческому исканию, – пишет Вернадский, – ясное мистическое чувство мира усилилось чувством живого. Осталось прежнее уважение к человеческой личности. Сейчас бы я не смотрел, как раньше: бессмертие личного духа, но без единого Бога»⁴⁰⁰. Как отмечалось, в это время Вернадский осознавал себя глубоко религиозным человеком. Был убеждён, что способен «очень глубоко понимать назначение и силу религиозных исканий, религиозных догматов». Ценность религии усматривал «не только в <её> утешении в тяжестях жизни», а чувствовал её «как *глубочайшее проявление человеческой личности*», которое неспособны заменить «ни искусство, ни наука, ни философия ...и эти человеческие пе-

⁴⁰⁰ Там же. С. 105.

реживания» личности «касаются тех сторон, которые составляют её удел». Тут же он признавал, что ему «не нужна церковь и не нужна молитва», как «не нужны *слова и образы*, которые отвечают» его «религиозному чувству. ...Бог – понятие и образ слишком полный несовершенства человеческого»⁴⁰¹. Как можно понять из этих слов, помимо чувства религиозности, Вернадский мог тонко ощущать роль христианской догматики и смысл духовных поисков. Усматривал сущность религии как выражение величайших глубин личности. Вместе с тем он не имел потребности в религиозной традиции (церковь, молитва), поскольку его собственное внутреннее «религиозное чувство», по его мнению, не имело нужды для *такого* способа выражения. К тому же Бога он рассматривал как «понятие и образ» чрезмерно антропоморфный.

Но – отвергал ли он саму божественность и бессмертие духа как таковые или же был против их персонификации в Высшем Существо? Сложно сказать: прежде всего, поскольку здесь было задействовано иррациональное внутреннее чувство. Почти год спустя, 28 мая 1924 г. в дневнике Вернадского появляется запись: «характерно – и правильно – представление о Боге как о *Ничто* – то есть не может быть выражен ни в чём из нам доступного». Это даёт намёк на мироощущение учёного. Памятуя его слова о проникновении в бесконечность через самоуглубление, можно допустить, что специфика «исповедания» Вернадского, имеет некое отношение к его учению о «живом веществе», представляющем собою совокупность всего живого. «Ни одна религия не дала общеобязательных... форм. Идея откровений не имеет реальной опоры, – 15 марта 1932 г. делает дневниковую запись учёный. – Но, с другой стороны – *общность живого. Сознание как его часть*. Тут может быть та обязательность, которая достигается только наукой. Она ещё не достигнута. Как будто открывается возможность построить во многом новую широкую базу»⁴⁰². По сути, здесь речь идёт о

⁴⁰¹ Там же. С. 113. Курсив мой – Д.С.

⁴⁰² Вернадский В.И. Дневники: 1926-1934. / Отв. ред. В.П. Волков. М.: Наука, 2001. С. 287. Курсив мой – Д.С.

том, что «живое вещество», выражая глубинную сущность человека, именно ту, которую обычно выражает религия, имеет с нею известное сходство именно в этом отношении... Иными словами, «божественным» становится сам индивидуальный дух, причастный к «живому веществу», живая личность, в её связи и единстве со всей биотой.

Хотелось бы обратить внимание также на то, что самого себя Вернадский именует не «верующим», а именно «*религиозным*» человеком. Вероятно, интуитивно чувствуя и сознавая некую «единотактность» организмов «живого вещества» и их биосферную взаимную связь, учёный мог уловить намёк на подобную взаимосвязь и в религии. Использование Вернадским именно слова «религиозный» не в последнюю очередь могло быть связано с его этимологией (*religio* – “восстановление связи”). Думается, стремясь подчеркнуть внутреннюю взаимосвязь всего живого в «живом веществе», он и обращается термину, привычно обозначающему древнюю Традицию.

К слову сказать, будучи исследователем по призванию, русский учёный гораздо больше для себя выносил «работая над выяснением геохимического значения жизни, порядка природы», поскольку концептуализация здесь для него в большей степени соответствовала внутреннему опыту. По причине диссонанса с «внутренним духовным оком» (а соответствие с ним было для учёного важным критерием) скепсис Вернадского распространялся не только на оторванную от опыта теологию, но в не меньшей степени и на материалистический подход. «Если мне теологическое рационализирование, – пишет он, – кажется бледным искажением, то ещё больше мне представляются таким атеистические «научные» представления. Вводя материалистические объяснения мира и смерти – возвращаются к фетишизму». Итак, в мировоззренческих вопросах Вернадский стремился согласовывать концептуальную мысль и собственное интуитивное чутьё правды. Диалог рационального и иррационального здесь для него был едва ли не более значим, чем в научном познании.

Как представлялось учёному в начале 1920-х годов, любая рефлексия, сама по себе, неспособна адекватно передать живое чувство. Вот почему любые философско-богословские интерпретации внутреннего опыта воспринимались им как несостоятельные. (По-видимому, именно тем, что в их основе учёный ощущал живой опыт обусловлено его равно уважительное уважение ко всем развитым религиозным традициям.)

Позже – не без влияния Н.О. Лосского – Вернадский стал допускать определённую пользу также и религиозной философии, философской рефлексии, усмотрев в её эвристической способности вербализовывать интуитивно-иррациональный опыт, переводить его содержание в мысль (пусть и частично), действительную возможность рационального осмысления вероучения, а также исканий и сомнений личности. Причём, сомнений и исканий, вне зависимости от того, религиозные они или нет. Как отмечает учёный, предназначение философской рефлексии для верующего – снятие рациональных препятствий на пути веры. Отсюда видно, что Вернадский неявно признаёт некую связь, если угодно, «переводимость» разума и религиозного чувства.

В Парижском письме от 15.06.1924 он пишет сыну, что развитие католического неотомизма и неофранцисканства, а также новой русской философии в рамках православия способно *привести в согласие с верой* для верующих то, что «обычно в жизни подрывает и религиозное чувство, и религиозное искание и веру, и церковь как собрание верующих». Далее учёный резюмирует: «верующая личность может стать сильнее неверующей»⁴⁰³. (Добавлю: сильнее в том смысле, что обретает твёрдую мировоззренческую почву; но опять-таки через духовно-мировоззренческий кризис *выстрадав* свою веру (отсюда и динамичный глагол «*стать*», а не замерший «*быть*»..)) Религиозно ориентированное философствование чрезвы-

⁴⁰³ Письма академика В.И. Вернадского сыну (1922-1936). Публикация и примечания к.и.н. М.Ю. Сорокиной. <http://www.arran.ru/?q=en/node/65> (Обращение 8.05.2013). Курсив мой – Д.С.

чайно важно «для углубления религиозного настроения и для развития мысли».

И всё-таки Вернадский полагает, что без углубления самой веры «базис этих построений – христианской религии» недостаточно широк.⁴⁰⁴ Учёный сознаёт, что «религия Сергиев Радонежских», которая интересна и близка ему⁴⁰⁵, не нужна «массам», избегающим сосредоточенного духовного делания и «желающим экономических благ». «Потеря масс» – одна из сторон трагедии христианства. «Что даёт церковь массам?.. Выдержит ли христианство?», – обеспокоенно вопрошает Вернадский.

Спустя четырнадцать лет, 4 ноября 1938 г., в своём дневнике Вернадский вновь задумывается над будущим православия и религии в целом. «Я думаю, фактически она очень сильна», отвечает он самому себе. То есть, не разделяя (хоть и чувствуя её значение) догматической стороны христианства и религии в целом, по отношению к её будущему как социальному феномену Вернадский проявляет оптимизм. Как и уверенность в бессмысленности и несостоятельности проводившейся в советской России антирелигиозной агитации с её методами, не только не достигающими цели, но и дававшими обратный эффект.

Таким образом, в вопросе восприятия религии Вернадским можно выделить два взаимосвязанных момента: первый – индивидуально-личностный, второй – осмысление религии как социального феномена. В первом из них диалог рациональных и иррациональных моментов выражен ярче. Существенно, что любое познание как в сугубо научной сфере, так и в духовно-мировоззренческой, наш соотечественник старался «пропустить через себя», опосредовать внутренним духовным опытом. Согласие с ним было для учёного едва ли не важнейшим моментом в решении любых вопросов. В этом смысле можно говорить о *диалоге*, то есть неразрывной

⁴⁰⁴ Там же.

⁴⁰⁵ Владимир Вернадский: Избранные труды: Воспоминания современников: Суждения потомков. (Открытия и судьбы). М., 1993. С. 219.

связи, взаимодействии и взаимной переводимости рационального и интуитивно-иррационального в целостном феномене жизнотворчества В.И. Вернадского.

Применимость категории интуитивно-иррационального по отношению к мировосприятию и особенно творчеству Вернадского представляется не только допустимой, но и оправданной. Думается, её использование позволяет корректнее и глубже понять ряд на первый взгляд как будто ясных мест в творческом наследии и жизни учёного. В этом смысле и для восприятия религии русским учёным свойственно взаимодействие концептуальных и экзистенциальных факторов: особенно, учитывая роль «мыслящего переживания» в жизни Вернадского (ведь не зря говорится именно о религиозном *чувстве*). Сознательно – отсутствие признающего выбора-решимости, вместе с тем на уровне интуитивно-чувственном – приятие. Едва ли будет оправданным рассматривать отношение русского учёного к религии в категориях «инстинктивной» или «истинной» (либо подлинной/неподлинной) религиозности, предполагающих сознательное ответственное решение. Как, впрочем, неуместно вести речь о том, что Вернадский был неверующим, либо, напротив, пытался сформулировать собственную религию. Скорее, его религиозность состояла в прочувствовании внутренней взаимосвязи живых организмов и выражавшей, в том числе, глубины личности и её непосредственную связь со всей полнотой «живого вещества» в целом.

Отмеченное взаимодействие опытно-экзистенциального и концептуального начал позволяет говорить о том, что специфика и характер подхода русского учёного к религиозным вопросам как-то связаны с его постижением «живого вещества». В этом смысле личность Вернадского, в том числе целостный характер постижения им реальности, даёт возможность по-другому понимать само единство всего живого, осмыслению и исследованию которого учёный посвятил многие годы. Вне развития внутренних потенциалов разума в человеке не только не возродить и не углубить веру, но

и не развить сознание, ответственное как за живую планету, так и за экологию человека. Учитывать диалектическую связь рациональной и иррациональной составляющих – наша задача.

Solodukhin D.V.

ON THE PERCEPTION OF RELIGION V.I. VERNADSKY: ROLE OF INTUITIVE IRRATIONAL

This article deals the V.I. Vernadsky's perception of religion including scientist's internal experience it's rational and intuitive-unconscious moments. The language borders, "knowledge alive" and some other epistemological aspects are considering. Based on foreign (=uncensored) letters to his son, letters to wife and dairies. In this context the Roger Martin du Gard's novel "Jean Barois" is analyzing. It is supposed some connection the scientist's approach with his "matter alive" doctrine and Noosphere conception.

Key words: Vernadsky, intuitive-unconscious moments

Терентьев А.А.

БУДДИЗМ: КАК ВПИСАТЬ ЕГО В ОПРЕДЕЛЕНИЕ РЕЛИГИИ?

Это вопрос. Вопрос, имеющий много граней. И для начала надо разобраться, что, собственно, мы называем буддизмом. Написано об этом много, и разные авторы называли буддизм и религией, и философией, и этическим учением, и культурной традицией, и цивилизацией, и образованием, и наукой о сознании (Далай-лама XIV). Невольно тут вспоминается старая индийская сказка о семи слепых, которых попросили описать слона: один потрогал его ногу, другой – хобот, третий – хвост – и все сделали вполне адекватные, но односторонние выводы, что слон похож на стену, на колонну, на змею, на мочалку и т.д.

Притом их задача была сравнительно простой: ведь слона можно считать довольно цельным явлением. Буддизм же – явление весьма сложное и многоаспектное: он может быть разделён на многочисленные национальные и конфессиональные формы «по горизонтали» и на уровни понимания «по вертикали» - начиная от буддизма пастухов и до буддизма философов⁴⁰⁶. Некоторые из популярных проявлений буддизма⁴⁰⁷ легко вписываются даже в старые безыскусные представления о религии, иные же, как кажется, вообще выпадают из этой категории.

Именно они затрудняют идентификацию буддизма как религии. Ну как, скажите, можно говорить о «вере в сверхъестественное» или «приобщенности к высшей истине» когда Будда предлагал людям не следовать слепо Ведам или поучениям различных духовных наставников, а опираться исключительно на собственный опыт? Он говорил: «Не принимайте моё учение просто из веры или уважения ко мне. Подобно тому, как купец на базаре при покупке золота проверяет его: нагревает, плавит, режет – чтобы убедиться в его подлинности, так же проверяйте и моё учение, и только убедившись в его истинности, принимайте его!» (Гандавьюха-сутра). О том же говорилось не менее ярко в Калама-сутте и других исходных буддийских текстах. Где здесь найти «сверхъестественное», «высшее» или «неведомое», что обычно считают маркером «религии»?

Самую суть буддизма, как известно, составляют «четыре благородные истины», или «четыре истины арьев», поведенные Буддой в его первой проповеди. Эти истины гласят, что существует страдание, его причина, избавление от страдания, и путь, ведущий к избавлению. Что можно здесь найти «религиозного»?

⁴⁰⁶ См., напр.: А. Терентьев. Буддизм // Энциклопедия религий. М.: Академический проект, Гаудеамус, 2008. С. 203-212.

⁴⁰⁷ Понятно, что «буддизм» - слово европейское. Сам Будда называл своё учение Дхармой (от санскритского корня дхри – держать). Это слово использовалось и ранее в древней Индии, обозначая закон, мировой порядок, объективно истинную совокупность норм и правил жизни.

Первая истина, наверное, понятна всем – для всех нас страдание существует.

Вот во второй истине уже можно попробовать найти «религиозный след». Когда мы говорим, что причина страдания это карма (букв. «действия») и клеши - омрачения психики, на первый взгляд, здесь тоже всё правильно и с позиций здравого смысла: ведь и наши собственные поступки, и наши эмоции безусловно являются одной из главных причин наших страданий. Однако при первом же углублении в доктрину мы узнаём, что, оказывается, здесь в схему объяснения вписаны также и действия, совершённые в прошлых жизнях.

Ага! Это уже элемент иррациональной веры! Вера в перерождения, как известно, антинаучна. Однако, на каком основании можно это утверждать? Его Святейшество Далай-лама уже много лет назад заявил, что если наука докажет, что перерождения не существуют, буддисты откажутся от этого положения. Но наука этого не доказала – следовательно, вера в отсутствие перерождений не «научнее», чем вера в перерождения. Мало того, оказывается, и внутри буддийской общины, далеко не все верят в перерождение, не переставая от этого быть буддистами⁴⁰⁸. Даже сам Будда полагал, что его учение полезно и тем, кто не верит в перерождения, и во все не настаивал на такой вере, допуская, что его «благородный ученик с чистым умом» вполне может её не иметь:

«...благородный ученик, освободивший свой ум от враждебности, от недоброжелательности, сделавший его непорочным и чистым – уже в этой жизни находит четыре утешения.

Первое утешение, которое он находит – следующее: «Если есть иной мир, и если хорошие и плохие деяния приносят свои плоды и производят

⁴⁰⁸У буддийских мыслителей встречаются все три возможных отношения к этому вопросу: перерождение есть, перерождения нет, неважно, есть оно или нет – подробнее см., напр.: P.P. Gokhale. Can one be a Buddhist without believing in rebirth? // International Conference of Asian Buddhist Forum on Buddhism and Society. Sarnath: Central University of Tibetan Studies, 2013, pp.38-39.

свой эффект, то возможно, с разрушением тела, после смерти, я попаду в хорошее место, в мир блаженства»

Второе утешение, которое он находит, – следующее: «Если нет иного мира, и если хорошие и плохие деяния не приносят своих плодов и не дают своего эффекта, тем не менее, прямо сейчас, в этой жизни я живу счастливо, свободный от враждебности и неприязни...».⁴⁰⁹

Следовательно, вера в перерождения не может служить неизменным атрибутом последователя Будды, и тогда здесь тоже нет «религиозного» фактора в привычном для нас смысле.

Что дальше? Попробуем рассмотреть третью истину, «прекращение страданий» - здесь наибольшие шансы найти мистика: ведь прекращение страданий – это то, что в буддизме называют нирваной. Многие религиоведы привычно относят нирвану к области запредельного, трансцендентного, сверхъестественного. Насколько это правильно?

Для определённой части буддийских направлений, это, может быть, и так – но в данный момент мы концентрируем внимание на наиболее сложных для причисления к понятию «религия» версиях буддизма. И в категорию «сложных» по этому вопросу попадёт практически вся махаяна. В махаяне, во-первых, нирвана прекращения страданий перестаёт позиционироваться как высшая духовная цель – в качестве такой цели выступает достижение состояния Будды для освобождения от страданий всех существ, а нирвана («покой») раннего буддизма называют, скорее, помехой на пути к состоянию Будды. Во-вторых, центральное место в мировоззрении махаяны занимает философия мадхьямаки, постулирующая тождество сансары (то есть нашего мира явлений) и нирваны – в 25-й главе «Муламадхьямакарик» основоположник мадхьямаки Нагарджуна пишет:

⁴⁰⁹Каламасутта // «Буддизм России», №43/2010-11, с.6.

«Что граница нирваны, -
то же и граница сансары:
между этими двумя [понятиями]
нет ни малейшей разницы». (ММК, 25.20)

То есть, согласно общепринятой в махаяне философии мадхьямаки⁴¹⁰, нирвана не есть некое «запредельное» место – это тот же самый наш мир – на который мы смотрим «просветлённым», то есть очищенным от кармы и омрачений, взором. Опять-таки – ничего «сверхъестественного»... Ведь каждый знает, как много зависит от точки зрения, с которой мы смотрим на мир – вспомним, как в известном анекдоте пессимист видит стакан наполовину пустым и грустит, а оптимист – наполовину полным и радуется.

Возьмём теперь четвёртую истину – истину о пути. Здесь, снова, нет ничего «религиозного»: путь имеет три аспекта: нравственность, умение йогически сосредоточивать сознание и мудрость постижения *пустоты*⁴¹¹. Всё вполне рационально и не выходит за рамки естествознания.

И, наконец, в заключение упомяну о довольно специфическом примере буддийского а-теизма, а именно - трактате Нагарджуны (1-2 вв.), в котором доказывается логическая абсурдность самой идеи сотворения мира Богом⁴¹². Не знаю аналога такого рода литературы в какой-либо иной религиозной философии.

Разумеется, всё это не значит, что буддизм не «религия». На протяжении 2600-летней истории Дхармы десятки буддийских школ и Будду

⁴¹⁰ Отметим, что мадхьямака не некое новое для буддизма изобретение, а просто систематически изложенное учение о *пустоте*, существовавшее в буддизме изначально.

⁴¹¹ Здесь, во избежание недоразумений, надо пояснить, что «пустотой» в буддизме называют не ничто, не вакуум, а умение видеть взаимозависимость всех вещей, то есть отсутствие у каких-либо явлений или понятий собственной независимой сущности.

⁴¹² Имеется русский перевод: Щербатской Ф.И. Буддийский философ о единобожии // Записки Восточного отделения императорского Русского археологического общества. Т. 16. Вып. 1. СПб., 1904. С. 059-074.

обожеествляли, и развили разные виды религиозного культа, поклонялись изображениям и мощам, и так далее. Этот пласт религиозности буддийских народов мало чем отличается от религиозности, например, христианских народов. И там, и там крестьяне приходят в храмы и молятся о здоровье, долгой жизни и урожае. Но чем выше уровень буддийской образованности (насколько мне известно, это справедливо для всех или для подавляющего большинства буддийских конфессий), тем менее значимым оказывается этот народно-культовый, этнический элемент. Образованные буддисты всех традиций прекрасно это понимают⁴¹³ - но, будучи земными людьми, также понимают и необходимость сохранения национальных народных буддийских традиций как важнейшей составляющей национальной идентичности.

Тем не менее, представляется, что даже кратко перечисленные выше особенности буддийского мирозерцания сильно затрудняют подведение всего комплекса буддийской традиции под какое-либо из стандартных определений религии. Не случайно, когда в коллективе религиоведов Гос. Музея истории религии и атеизма в конце 1970-х гг. мы несколько месяцев вели еженедельный семинар по определению понятия «религия», результатом стало фиаско, – все согласились, что универсального определения религии мы предложить не можем. Этот вывод заново обосновал и зафиксировал в своей глубокой и новаторской книге 1994 года «Религии мира: опыт запредельного» Е.А. Торчинов, активно участвовавший в том памятном семинаре⁴¹⁴.

⁴¹³ В качестве примера традиционной трактовки этого вопроса можно ознакомиться со статьёй шриланкийского буддийского монаха дост. В.А.Гунасекары «Этнический буддизм и другие помехи для Дхармы на западе» // Буддизм России №40 (2006), с.94-99.

⁴¹⁴ Е.А.Торчинов. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр "Петербургское Востоковедение", 1998. Отмечу здесь, что обращение Е.А.Торчинова к трансперсональному опыту как к «основе религии» (см. там же) является новым, глубоким и эвристически многообещающим шагом в религиоведении, но, конечно, как понимал и сам Торчинов, не может служить критерием для отличения «религии» от «не-религии», уже потому, что далеко не все трансперсональные переживания носят религиозный характер.

Поэтому скорее всего нам придётся согласиться с приводимым Е.И. Арининым в его монографии «Философия религии. Принципы сущностного анализа.» мнением тех авторов, которые считают, что «...многообразие конкретных значений рассматриваемого термина может выступать поводом для отказа от использования самого термина «религия» в силу его неопределенности и замещения его более инструментальными, корректными и однозначными понятиями...»⁴¹⁵. Такими понятиями, вероятно, могут служить, например, такие как «исторически сложившаяся традиция», «национальные верования», «мировоззрение» и другие.

Постскриптум

Может быть, любопытно было бы попробовать определить термин «религия», исходя из собственно буддийской методологии. Сами буддисты, правда, не пытались в рамках своей традиции разделить философские и религиозные воззрения, – они равно именовались в Индии «даршана» (санскр. «воззрение»). Предполагалось, что если уж человек заявляет о своём мировоззрении, то он и живёт в соответствии с ним, оно и является его «верой», определяет его образ жизни, становясь традиционным укладом. Есть в этом воззрении «бог» и «сверхъестественное», нет ли, – неважно.)

Но, если попробовать это сделать, мы получим приблизительно следующее. Как уже говорилось, в буддизме характеристикой любого явления является *пустота* – понятие, указывающее на тот факт, что ничто не имеет собственной независимой сущности, поэтому ни гносеологического, ни онтологического смысла в рассмотрении вещи или понятия вне его отношений нет. Отношения – единственный способ существования любых вещей и понятий, и не случайно академик Ф.И. Щербатской переводил буддийский термин *пустота* (санскр. шунья) – как «относительность». С этой точки зрения обычные определения, такие как определение через род и ви-

⁴¹⁵ Smith W.C. The Meaning and End of Religion. L., 1978. P.47; Bleeker C.J. Epilegomena // Historiareligionum. Leiden, 1971. V.2. P.648; Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989. С.152–154. Цит. по: Е.И. Аринин. Философия религии. Принципы сущностного анализа. http://polatulet.narod.ru/dvc/com/arinin_filofosija_religii.html

довое отличие, через генезис и т.п., теряют большую часть своей значимости, они оказываются применимы только в рамках априорно заданной системы отношений. Но именно она-то и является существенной для одного или другого понимания явления.

Понятие «религия» при таком подходе тоже, как и все остальные понятия, не имеет собственного значения и смысла, никакой религии самой по себе ведь нет, – это понятие лишь ярлык для обозначения некоторой совокупности явлений, рассматриваемой с той или иной точки зрения. Это можно назвать своего рода феноменологическим подходом, применяя который мы при каждом использовании термина должны осознавать, с какой именно позиции мы смотрим на предмет (предмет, будучи умственной конструкцией, вне такого рассмотрения как таковой просто не существует).

Например, с точки зрения социологического подхода, когда нас интересуют характеристики социальных явлений, понятие «религия» должно будет соответствовать тому набору характеристик, который выберут исследователи для изучения соответствующих социальных процессов. Применяв этот набор критериев к объекту исследования (например, к буддизму), мы получим ответ, соответствует ли объект исследования заданным параметрам или нет.

То же можно сделать с точки зрения гносеологического, мифологического, психологического и всех других подходов, которые, как мы считаем, должны характеризовать явление, обозначаемое нами как «религия».

Только в таких рамках, где чётко определены исходные позиции исследования и соответствующие критерии, имеет смысл обсуждать соответствие или несоответствие исследуемого объекта и определённого понятия. Здесь может иметь смысл поискать общепринятые «дифференциальные» характеристики «религиозности». Вне такого рода ограничительных рамок сам вопрос об универсальном, «интегральном» определении «религии», как кажется, теряет смысл.

Думается, что с точки зрения здравого смысла, такой «буддийско-феноменологический» подход в обсуждаемой нами сфере наиболее адекватен. Номенклатура изучаемых явлений, подозреваемых на причисление к понятию «религия», может показать разнообразные результаты по согласованным спискам параметров, атрибутируемых нами этому понятию в разных срезах исследования (например, с точки зрения социологической, гносеологической, психологической и т.д.)- и, соответственно, не исключено, что мы можем прийти к выводу, что изучаемая традиция соответствует, например, социологическим критериям религии на 100%, гносеологическим - на 50%, психологическим – на 30% и т.д.

И в этом не будет ничего странного – будет даже удивительно, если результаты окажутся иными и всё многообразие реальных явлений нам удастся без серьёзных оговорок уложить в один умозрительный конструкт, названный «религия».

Terentyev A.A.

“DOES BUDDHISM FIT THE CURRENT DEFINITIONS OF THE ‘RELIGION’?”

Buddhism is a complicated and poly-dimensional phenomenon: it has numerous confessional forms ‘horizontally’, and many levels of perception ‘vertically’ – starting from shepherds’ Buddhism and up to philosophers’ Buddhism. Many popular aspects of Buddhism can easily fit even the old naive definitions of ‘religion’, while some other aspects seem to fall out from the category of ‘religious’ entirely. The present paper considers those features of Buddhism, which probably are the most inconvenient for contemporary definitions of ‘religion’. Besides, a hypothetical ‘Buddhist’ approach to definition of what ‘religion’ is, is suggested.

Buddhism, definition of religion

СТРАТЕГИИ СИГНИФИКАЦИИ ИДЕАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ И ЕЁ КАТЕГОРИЙ

Одной из тем научно-исследовательского проекта «Религия в процессе современной культурной трансформации» (Эрланген-Владимир) стала проблема укоренённости культур в своём жизненном мире и возможности по концептуализации религиозного опыта. А. Неринг в своём ключевом докладе посвящённом интеркультуральности выделил несколько стратегий сигнификации религиозности: 1) классический центризм/эссенциализм, который не признаёт дифференциации репрезентаций, 2) гибридизация культур, 3) несоизмеримость культурных паттернов. Для решения этой трилеммы, я, вслед за профессором Нерингом буду опираться на различие экспликативного и перформативного модусов коммуникации⁴¹⁶.

Общеизвестно, что латинское *religio* или *religare* весьма условно можно соотнести с магией, фетишизмом, анимизмом, маной, камланием, дхармой, ритой, учением Конфуция и пр. идеационными практиками. Лао-цзы как и Иисус говорил притчами, однако из этих двух концепций, только христианство можно назвать религией, оно плотно интегрировало греко-римскую рациональность, в то время как даосизм так и не приобрёл теологии. Он скорее похож на органический мистицизм, но никак не на организованную религию. Любой, кто живёт просто, спонтанно и обособленно от мнения большинства, может считать себя даосом, но не любой, кто примет притчи и поучения Христа, будет считаться христианином Церковью. Какое отношение имеет к религии индуизм, если в нём нет ни символа веры, ни догматов, ни церковной иерархии? Почему мы считаем буддизм религией, если при внимательном изучении оказывается, что в нём не предпо-

⁴¹⁶ Неринг С. Межкультурная коммуникация и религия // Свеча–2010 : материалы международных конференций / Владим. гос. ун-т. Владимир, 2010. С. 7-13.

лагался ни Бог, ни душа? «Йога» не переводится как «связь» и не является религией, она имеет общие корни с индоевропейскими «уоке», «иго» и означает практику сдерживания.

Сложности в переводе возникают не только с «религией». Термин «философия» происходит из Древней Греции и строго говоря, применим только к античной, последующей ей европейской философии и, далее, любому типу дискурса, продолжающему этот аналитический и критический тип дискурса. Конфуцианство, даосизм, шад-даршаны, египетские мистерии и т.п., которые иногда тоже определяют как философия выпадают из этой традиции. Они возникали в другое время в другом пространстве для других целей. Индийские даршаны (ньяя, вайшешика, йога, санкхья, миманса, веданта) не преследуют цель абстрактного познания действительности, их цель – достижение мокши. С этой точки зрения, мокша – это не спасение души, брахмачари или санньяси – не монахи, а медитация не есть молитва, суфийские тарикаты не есть ордена, а индийские матхи – не монастыри и т.п. Каждая культурная практика несопоставима с иными и не может быть передана другими языковыми средствами. Для поверхностного знакомства можно назвать религию дхармой, философию – даршаной, адвайту – монизмом. Однако для качественной репрезентации каждый из терминов должен сохранить свою индивидуальность.

Неверными выглядят тогда попытки назвать философами князя Владимира Крестителя, Владимира Мономаха, Андрея Боголюбского. Это политические деятели. Также как не являются философами Ленин и Сталин. Умозрение в красках, будь то иконопись или картины Н. Рериха, тоже, в этом случае, нельзя назвать философией. Установку на компаративизм как поиск культурных универсалий, стоит дополнить феноменологической категорией индивидуация, или ценностно-смысловая эксфолиация культуры. Именно поэтому общего между Шанкарой и Платоном, Чайтаньей и Лютером, учением веданты об отражении (бимба-пратибимба) и неоплатонизмом столько же, сколько между пингвинами и белыми медведями – оба живут в полярных условиях. Культурный униформизм наступает примерно

к 19 в., когда запускаются процессы глобализации и фазы исторического развития более менее синхронизируются, модернизация и секуляризация приводят к состоянию пост-традиции, которую в Индии представляют такие неоиндуисты как Дж. Кришнамурти и Ошо Раджниш.

Аналогическая ситуация понятийной неопределённости постигла индуизм, которому была уготована судьба «зонтичного» термина для всего многообразия религиозной жизни, что было по восточную сторону реки Синдх, кроме буддизма и ислама которые дистанцировались от ведическо-брахманической традиции. Бхарата варша (древнее название Индии) всегда представляла бурлящий котёл разных религий, практик, учений, школ, направлений, относительно мирно живших рядом. Несомненно, столкновения были – шиваиты и вишнуиты, буддисты и брахманы, мусульмане, христиане и индийские националисты, но в целом, в Индии никогда не было продолжительного институционально-систематического преследования одного течения других, как это было в Европе, Ближнем Востоке между разными христианскими, мусульманскими и иудейскими организациями. Нигде как в авраамической среде мы не находим такого устойчивого желания зачистить религиозный мир и гармонизировать политически-насильственными средствами. Этот специфический тип рациональности можно назвать воинствующим рационализмом. Индия являет пример комплементарной рациональности, секта не является ругательным словом, а простой констатацией социальной действительности – вся эта пёстрая разношёрстная религиозная братия существует как совокупность малых групп, без единого папы или собора, без единого текста, правил или института. Их единство часто является плавающим, нестабильным, проявляющимся то в одном, то в другом, что вполне соответствует нашему миру как жужжащему беспорядку, который западная рациональность пытается обуздать последние 2,5 тысячи лет. Для того, чтобы было видно отличие между религиозными практиками Индии, в таблице приведено их отношение к базовым маркерам смысла.

Таблица № 1.

	Гу ру	Веды	Шу- чи/ му- чи ⁴¹⁷	Кар- ма, самса са- ра ⁴¹⁸	Нам ⁴¹⁹	Прака ка- ша ⁴²⁰	Мок ша ⁴²¹	Варна- нашра- шра- ма ⁴²²	Кумб- ха- мела ⁴²³	Джан- маш- тами и др ⁴²⁴
Шиваи- ты	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Виш- нуиты	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Тантри- ки	+	+	+	+	–	+	+	+	+	+
Йоги	+	+	+	+	+	+	+	–	+	+
Джаины	+	Свои тек- сты	+	+	–	+	+	–	+	+
Будди- сты	+		+	+	+	+	+	–	–	Неко- торые празд- ники
Сикхи	+		–	+	+	+	+	–	–	

Аналогичные сложности мы встречаем при обращении к другим важным категориям религиоведения и философии. Так, закон и право, разделённые позитивизмом и юснатурализмом, в Индии сосуществуют в термине «дхарма», который вообрал также множество иных коннотаций: 1) космическая сила, 2) твердо установленный порядок или обычай, 3) этический и религиозный долг, 4) основа морального и социального порядка, 5) обязанности, которые должен выполнять каждый в течение своей жизни, 6) сущность вещей, процессов, событий, 7) добродетели, такие как само-

⁴¹⁷ Правила ритуальной чистоты

⁴¹⁸ Вера в метафизические последствия деятельности и последующее перерождение в другом теле.

⁴¹⁹ Практика повторения имени Бога.

⁴²⁰ Просветление в человеческой жизни открывает особое знание.

⁴²¹ Прекращение перерождения через достижение совершенства.

⁴²² Деление на профессионально-ритуальные страты и этапы жизни.

⁴²³ Самый массовый фестиваль в Индии и в мире, основанный на традиционной ведической космологии и мифологии. В нём участвуют все индуистские секты.

⁴²⁴ Популярные ведические праздники (Акшья тритья, Дивали, Картик, Экадаши и т.п.)

контроль, верность, уважение и т. д., 8) справедливость. В буддизме дхарма также означает учение Будды

Когда говорят о мокше, то часто ближайшим коррелятом выступает «спасение души» или «освобождение». Вместе с тем, все эти переводы культурно нагружены и не передают специфику деривата от глагола «мочана» – отпускать. Мокша – это великое расставание со своими иллюзиями и эгоизмом. Ему вторит сходный санскритский термин – «нирвана», причастие, означающее «потушенный, прирученный, успокоенный», которое, однако, начало вторую жизнь в буддизме, где приобрело совсем иные смыслы.

Санскритское «нити» переводят как этика, однако оно имеет другой социокультурный контекст – «руководство, управление, политика, искусство мудрого поведения».

«Грех» в русском имеет этимологию ошибки, отпадения; на санскрите «папа» – зло, вина, низость, подлость; «хитту», «арну» у вавилонян и ассирийцев – состояние нечистоты.

Германо-скандинавский Хель – мрачное подземелье, где дракон грызет трупы тех, кто нарушал клятвы, соблазнял чужих жен и совершал подлые убийства. В еврейской демонологии ад разделяется на семь уровней в соответствии с тяжестью грехов. На каждом последующем уровне огонь увеличивается в 61 раз. Есть и другие пытки – градом, скорпионами. Для простоты объяснения иудео-христианская традиция для еврейские слова уровни ада (геенном, абадон, шеоль и др.) объединила использовала в Hell, прибегнув к древней практике гибридизации, затирания и наложения смыслов. Для викингов этого было наверно достаточно, по аналогии, когда пастор приехал к шахтёрам и стал пугать адом, где сыро и темно, шахтёры не испугались. Тогда пастор сказал им, что ад, это такое место, где нет кофе и газет. Вот тогда шахтёры вздрогнули.

Скандинавы и англо-саксы вообще очень поздно крестились, с 10 по 12 века. Для упёртых язычников применяли особую технологию перевода

и комментирования – в первых Евангелиях для викингов, Христос – это великий муж на коне с мечом, который храбро рубится и отсекает головы врагам, у него сильная дружина, только один предатель его подвёл. Христос не успел познать женщины и оставить сына, поэтому явится снова. Если бы викингам представили Христа как учителя, который на удар подставляет другую щёку, они бы не оценили его учение.

Шумеро-вавилоно-финикийско-иудео-греко-римско-европейско-атлантическая традиция – это, несомненно, уникальный цивилизационный вектор, породивший все современные технологии, науку, образование, право, экономику и, в том числе и авраамические догматические религии откровения, которые под влиянием технократически развивающихся обществ провели внутри себя аналитическую работу по освобождению от огромного пласта мифологем. Практически во всех авраамических религиях, за исключением фундаменталистских маргинальных течений, древние мифологемы не переживаются, а рассматриваются как аллегория. Таким образом они порывают с архаикой, где наука, религия, философия, миф, магия, космология существуют синкретично, порождая ассоциативные кластерные термины, такие как дао, дхарма, жэнь, мана и т.п. Современная попытка заставить заговорить архаику на языке теологии является по сути европейским феноменом рационализации. И дальше архаику ждёт только то, что уже прошли авраамические религии – выработка абстрактных теологических понятий и очищение их от мифа, магии, космологии и пр. Порой эту работу осуществляют сами последователи религий юго-восточной Азии, когда они сохраняют психотехники, но при этом уходят от споров о космологических споров о том, каким образом Луна дальше от Земли чем Солнце и как Солнце вращается вокруг Бхарата-варши.

Перевод – это всегда взаимодействие двух и более культурных практик. Украинский религиовед И.А. Козловский, обозначая особенности взаимодействия религиозного текста в новой культурной среде, отмечает, что обычно все стороны обогащаются от контакта и одновременно проходят испытание:

1) на Бали, Шива – это бог вулкана, больше о нём ничего там не известно, традиция утрачена;

2) сплав христианства и язычества в Восточной Европе обусловил его более природный, экзистенциальный характер;

2) Прабхупада привёз в США Гаудия вайшнавизм, где он подвергся американизации и уже во вторичной культурной форме прибыл в СССР, что сказалось на его локальной адаптации. «Вера и её выражение в культуре никогда не совпадают полностью», поэтому инкультурация – это непрерывный и экспериментальный процесс. Где-то трансформация приводит к необычным новым формам. Так, христианский церкви, прийдя в Индию, индуизируются. Служба проходит с танцами и совместным киртаном, обязательно присутствует мурти Деви (Богоматери), в конце службы разделяется совместная трапеза (прасад), почти как в раннем христианстве. Возможно в такой трансформации есть что-то от палестинских мистерий первых христиан.

Стремление к облегчению языкового багажа своей традиции, происходит от притяжения массовой культуры, которая обесценивает традицию: ашрамы, матхи – это не монастыри и не храмы. Этнопсихология всегда ярко выражается в кулинарии. При попытке перевода блюд на местный кулинарный жаргон происходит обесценивание и привносимой традиции и выражение неуважения к местной: пакоры и самосы – это не котлеты, алуки-тики и пудлы – не тефтели. С другой стороны, неверным будет также представлять торты, печенье, пончики как блюда «ведической кулинарии»⁴²⁵.

Таким образом, в области перевода религиозной и философской лексики наблюдается две тенденции – терминологический фундаментализм и терминологический прагматизм. Первый стремится сохранить индивидуальность каждого культурного явления, в то время как прагматизм отража-

⁴²⁵ Козловский И.А. Проблема инкультурации вайшнавизма в современном украинский контекст // Традиційна ведична культура в сучасному світі / Матеріали Круглого столу XI Міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи «Вайшнавська традиція крізь століття». – Донецьк, 2013. С. 177–201.

ет потребность в понятной экономии и однозначности критериев классификации. Поэтому при взаимодействии с чужеродными явлениями наблюдается их концептуализация по аналогии с исходными западными. Терминологический прагматизм может исходить от практики миссионерства, а может быть связан с тенденцией образовательного ликбеза. Когда Отче наш переводят для стран Дальнего Востока, то строчка из Евангелия звучит как «Рис наш насущный дай нам на сей день». Соответственно, когда переводят молитву на инуитский язык эскимосов, она означает для них «Рыбу нашу насущную дай нам на сей день». Благодаря культурным метаморфозам такой вариант даже ближе к первым христианам, многие из которых были рыбаками, а затем стали ловцами душ человеческих и использовали поэтому знак рыбы в катакомбах. Поэтому следует рассматривать различные стратегии описания религиоведческих явлений в духе культурной креативности – они дополняют нашу научную повседневность эстетическим вкусом жизни, что же касается их правдоподобности, то здесь определяет качество перевода и инкультурации.

Когда тема переводимости культур разрабатывалась на семинаре в Эрланген, я предложил руководителю российско-германского проекта убрать термин религия из названия проекта или заменить его иным гибридом/неологизмом. На это А. Неринг замахал руками – «Как мы тогда получим грант!?!», т.е. часто обстоятельства требуют от нас выбора более удобной стратегии взаимодействия.

Феноменологический подход благосклонно относится к заимствованию местных символов для передачи инокультурного опыта, исходя из того, что многие традиции оперируют сходными состояниями сознания – чистота, благо, добро, защита и т.д. Это позволило описывать религиозность как священное, *das Heilig*. Так, соплеменники у ацтеков, инков, выбранные на временную роль бога, призваны были «осенять своей благодатью» провинции государства. Однако, даже используя христианский термин, мы вынуждены его ставить в кавычки, поскольку временные боги затем умерщвлялись (сегодня обычай живой девочки-богини сохранился в

Непале; к счастью для последней – без умерщвления и даже с пожизненной пенсией).

Учитывая всё это, можно сделать следующие рекомендации: 1) все стратегии перевода хороши в зависимости от того, какую цель мы ставим и для и для какой аудитории осуществляем перевод; 2) специалисту в области гуманитарного познания сегодня требуется постоянно улучшать свою инокультурную рецепцию за счёт изучения иностранных языков, общения с носителями культуры, путешествий, прохождения специализированных компаративистских семинаров.

Timoschuk A. S.

STRATEGIES FOR IDEAL CULTURE AND IT'S CATEGORIES SIGNIFICATION

The paper develops the topic of intraculturality and possibility of culture comprehension and translation, especially in regard to philosophy and religion.

Keywords: Interculturality, tradition and post-tradition, languages of cultures

Филькин К.Н.

КОНЦЕПТ СВЯТОСТИ В БЕНГАЛЬСКОМ ВАЙШНАВИЗМЕ (НА МАТЕРИАЛЕ АГИОГРАФИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ XVI-XVII ВВ.)

Бенгальский вайшнавизм⁴²⁶, как одно из наиболее развитых религиозно-философских течений Индии, оказало огромное влияние на культуру самой Индии и на современную мировую культуру, став широко известным на волне культурной глобализации. Данная школа вайшнавизма воз-

⁴²⁶ Dimock E.C. Doctrine and Practice among the Vaisnavas of Bengal // History of Religions, Vol. 3, No. 1 (Summer, 1963). Pp. 106-127. Ватман С. В. Бенгальский вайшнавизм / Под ред. С.В. Пахомова. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 403 с.

ника в XVI в. не «с чистого листа», а на основе существующего к тому времени вайшнавского философского наследия. Тем не менее данное движение достаточно уникально и самобытно как внутри индуизма, так даже и среди других вайшнавских школ. Философы данной школы (Рупа, Санатана, Джива, Баладева и др.) построили стройный корпус философской системы теистической веданты⁴²⁷.

Основатель течения, Шри Чайтанья (1486-1533), дал значительный импульс движению *бхакти*. Как написал К. Клостермайер, один из ведущих индологов современности: «Вклад Чайтаньи Махапрабху и его последователей в культуру XVI века, в воспитание чувств людей, в формирование как искусства, так и религии огромен. Шри Чайтанья принёс в религию красоту и искусство, он направлял эмоции верующих к высшему объекту. Тем, кто отождествлял религию исключительно с отречением и отказом от всех форм наслаждения, Чайтанья Махапрабху подсказал, что Бог есть Любовь, Бог есть Радость, Бог есть Жизнь»⁴²⁸.

Как для любой религиозно-философской школы большое значение имеет аксиологическая и сотериологическая проблематика. В этой связи весьма важно исследование феномена святости, поскольку она задает парадигму ценностей общества. Через изучение данного концепта можно определить изменения в ценностных ориентирах, социально-этических нормах, мировосприятии людей эпохи⁴²⁹. В рамках данной работы ставится цель реконструировать концепт святости в философско-религиозной традиции бенгальского вайшнавизма.

Отвечая на вопрос, что представляет собой эта реконструкция, можно изначально предположить, что «святость» в понимании бенгальского вайшнавизма представляет собой многосложную систему. Данная рекон-

⁴²⁷ Ватман С.В. Бенгальский вишнуизм // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М.: Вост. лит.; Гаудеамус, 2009. С. 289-291.

⁴²⁸ Клостермайер К. Воспитание чувств. Шрила Прабхупада как духовный наставник // Вайшнавизм: открытый форум, №2. С. 23.

⁴²⁹ Ванина Е. Ю. Индийское средневековье – проблемы формирования представлений о человеке и обществе, времени и пространстве. Диссертация ... д. ист. н. – М., 2006. – 502 с.

струкция представляет собой комплексное исследование, включающее определение сентенций, которые служат для выражения понятий *святость* и связанных с ним явлений, описание агиографических работ, ключевых фигур начального периода школы и некоторых специфических особенностей агиографии школы.

В качестве материала для исследования концепта святости рассмотрены агиографические источники бенгальского вайшнавизма XVI-XVII вв. Данные источники являют собой важный памятник бенгальской книжности и содержат уникальный материал по истории, религии, этнографии, быту Бенгалии XVI в., а также движению бхакти в Индии. Почитание святых, чьему жизнеописанию посвящены агиографии, выступает как специфический способ исторической наррации и даже как способ интерпретации истории⁴³⁰.

Для бенгальского вайшнавизма характерно создание монументальных агиографий на санскрите и бенгали. В этом заключается один из аспектов уникальности школы, поскольку именно она впервые ввела данный жанр в бенгальскую литературу⁴³¹. Однако все агиографии были созданы уже после окончания жизни основателя школы. В период с 1533 по 1612 гг. было написано около 12 биографий Чайтаньи, однако в настоящее время известны только семь⁴³².

Самой ранней из известных биографических работ является «Чайтанья-чарита» (называемая также «Мурари-гуптер-кадача») написанная Мурари-Гуптой (кон. XV – нач. XVI вв.). Особенность данного произведения состоит в том, что Мурари-Гупта был единственным биографом, лично с детских лет знакомый с Чайтаньей; остальные биографии других авторов

⁴³⁰ Семененко-Басин, И.В. Персонафикация святости в русской православной культуре XX века: автореферат ... д.и.н. – М., 2011. – С. 21.

⁴³¹ De S. K. Early History of the Vaishnava Faith and Movement in Bengal. 2d ed. Calcutta; K. L. Mukhopadhyay, 1961. 703 p.

⁴³² Tony K. Stewart The Biographies of Sri Caitanya and the Literature of the Gaudiya Vaishnavas // Steven Rosen. Vaisnavism: Contemporary Scholars Discuss the Gaudiya Tradition. – New York: Folk Books, 1992. – pp. 101-126.

были созданы уже по чьим-нибудь воспоминаниям. Работа относится по стилю к *маха-кавье*, написана стихами и прозой и представляет собой форму дневниковых записей – «кадача» (отсюда одно из приведенных выше названий). Данная работа задает хронологию жизни Чайтаньи от рождения до смерти, по которой строят свое описание почти все другие биографии.

Кавикарнапур написал несколько агиографических работ: «Чайтанья-чарита-махакавья», «Чайтанья-чандродая» (1572) и «Гаура-ганоддешадипика» (1576). «Чайтанья-чандродая» – пьеса, составленная для утешения царя Ориссы Пратапарудры⁴³³ после кончины Чайтаньи. Особенностью книги является то, что в ней вместе с историческими персонажами соседствуют символические персонификации.

Другая известная биография – «Чайтанья-бхагавата» (1548) Вриндавана Даса, ставшая первой биографией, написанной на бенгали. Поэма состоит из более 12 тысяч строф. Книга описывает первую часть жизни Чайтаньи – от описания Бенгалии ко времени рождения Чайтаньи до принятия им санньясы. Произведение ценно не только как основной источник повествования о ранней жизни Чайтаньи, но и тем, что задает некий стандарт для агиографических текстов, посвященных Чайтанье, которому следовали многие последующие авторы.

«Чайтанья-мангала»⁴³⁴ (1576) Лочана Даса, содержит преимущественно уникальные описания жизни Чайтаньи. Книга из 11 тысяч строф стала второй биографией Чайтаньи, написанной на бенгали.

Еще одна одноименная биография, третья по счету, написанная на бенгали, – это «Чайтанья-мангала» (кон. XVI в.) Джаянанды, учителя Лочана Даса.

⁴³³ Ray D. Prataparudradeva, the Last Great Suryavamsi King of Orissa (A.D. 1497 to A.D. 1540). New Delhi: Northern Book Centre, 2007. 196 p.

⁴³⁴ *Locana Dasa*. Sri Chaitanya Mangala (a sixteenth century biography of Sri Chaitanya Mahaprabhu). Transl. by Mahanidhi Swami. New Delhi: Rekha Printers, 1994.

Наиболее же важной для бенгальского вайшнавизма стала «Чайтанья-чаритамрита»⁴³⁵ (ок. 1612) Кришнадаса Кавираджа Госвами (также на бенгали). Объем книги очень большой – около 24 тысяч строк, кроме того, в тексте цитируются более тысячи строф из 75 санскритских источников широкого плана. Именно «Чайтанья-чаритамрита» стала классическим догматическим писанием в бенгальском вайшнавизме, энциклопедическим сборником богословских знаний и биографических деталей жизни Чайтаньи и его спутников. Поэтому, например, Т. Стюарт свое фундаментальное исследование, посвященное «Чайтанья-чаритамрите», назвал «The Final Word»⁴³⁶, «Последнее слово».

Т. Стюарт описывает существование единых паттернов для построения нарративов в агиографии вайшнавизма. Данные паттерны, несмотря на отличия деталей или наличие каких-то специфических особенностей, определяют общую структуру для построения нарративов. Так например, нарративы о рождении Чайтаньи⁴³⁷ исследуется им по паттернам героических мифов. Т. Стюарт делает вывод, что основной паттерн нарративов, несмотря на наличие теологической гетеродоксальности, тем не менее показывает присутствие концептуализации, скоррелированной с ортодоксальной идеей школы⁴³⁸.

Хотя предметом работы являются агиографические источники бенгальского вайшнавизма, тем не менее для понимания концепта святости и представления личности святого необходимо рассмотреть еще ряд важнейших для данной школы письменных источников. Предпосылки для определения святости изложены в более ранних работах – прежде всего «Бхагавад-гите» и «Бхагавата-пуране». Дело в том, что указанные выше

⁴³⁵ Caitanya caritamrta of Kṛṣṇadāsa Kavirāja : a translation and commentary / Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvami; Edward C. Dimock; Tony K. Stewart. Harvard University Press, 1999.

⁴³⁶ Stewart T. K. The Final Word: The Caitanya Caritamrta and the Grammar of Religious Tradition. New York: Oxford University Press, 2010. 472 p.

⁴³⁷ Stewart T. K. When Rahu Devours the Moon: The Myth of the Birth of Kṛṣṇa Caitanya // International Journal of Hindu Studies. – 1997. – В. 1. – № 2. – pp. 221-264.

⁴³⁸ Stewart T. K. When Biographical Narratives Disagree: The Death of Kṛṣṇa Caitanya // Numen 38, no. 2, 1991. Pp. 231-260.

агиографические эпопеи бенгальского вайшнавизма не задают «дидактику» святости, а содержат описание ее эмпирического проявления через жизнь Чайтаньи и его спутников. Во времена жизни Чайтаньи в обществе через наставления в писаниях уже было задано эталонное поведение святого – в самом общем виде, поскольку необходимо отметить, что приход Чайтаньи все-таки внес коррективы в общественное восприятие святости, оживив этот имеющийся образ примером собственного поведения и поведения своих спутников.

Вместе с тем, ключевая особенность, отличающая бенгальские агиографии XVI-XVII вв. от более ранних произведений, содержащих описание праведного человека (упомянутые «Бхагавад-гиту», «Бхагавата-пурану» и др.), состоит в следующем. Агиографии стремились показать не просто благочестивый образ жизни садху, а глубинные эмоции, переживаемые человеком, испытывающим всепоглощающую любовь к Богу. Эта проявление экзальтации было не противопоставлением обычному человеческому благочестию, а проявлением более высокого духовного состояния. –Святость, с точки зрения вайшнавизма, заключается не просто в благостном поведении человека. Благость сама по себе – это лишь нормальное состояние разумного человека, ставшего независимым от иллюзий материального мира, *майи*. Самозабвенное служение с любовью и преданность Божеству – вот уровень святости для *бхакти*.

В различных школах индийской философии для наименования святого используется лексема *садху*. Данный термин, обозначающий «добродетельный человек» применяют к личностям, отрешившимся от материального бытия (*мирского*) и сосредоточившимся на духовных практиках⁴³⁹. Но при этом в зависимости от философской школы понимание пути святости и, соответственно, совершаемая практика могут отличаться. Для школ вайшнавизма, в том числе бенгальской школы, характерно постижение Ис-

⁴³⁹ Flood, Gavin. An introduction to Hinduism. (Cambridge University Press: Cambridge, 1996). P. 92.

тины (*сатья*) посредством пути *бхакти*⁴⁴⁰ – богодостижение через поклонение или служение с любовью и преданностью. Для бхакти характерны живые, насыщенные эмоциональные взаимоотношения со своим Божеством.

«Бхагавад-гита» и «Бхагавата-пурана» содержат много описаний и предписаний, как прямых, так и в виде поучительных историй, качеств и норм поведения *садху*. Приведем один пример (Бхагавата-пурана, 3.25.21): «Садху терпелив и милосерден, он – друг всех живых существ. У него нет врагов, он умиротворен, строго следует предписаниям шастр и наделен всеми добродетелями»⁴⁴¹. Садху – это тот, кто показывает, в том числе своим собственным поведением (*садачар*), что представляет собой духовная цель жизни (*садхйа*) и средство ее достижения (*садхана*).

Специальной средой, благоприятной для развития бхакти у человека, становится общение в кругу святых – *садху-санга*. «Бхакти возникает из бхакти»⁴⁴², переходя из сердца одного человека в сердце другого. Важность *садху-санги* как единственной формы для духовной трансформации человека также неоднократно подчеркивается как в Пуранах, так и бенгальских агиографиях. Например: «Все богооткровенные писания утверждают, что даже мгновение общения с чистым преданным дарует наивысшее духовное совершенство»⁴⁴³.

Архитектоника концепта святости имеет двухуровневую структуру:

1. *Вайдхи-садхана* – духовная практика, состоящая в регулируемом преданном служении. На данном этапе для трансформации сознания от практикующего требуется исполнение четких предписаний, в т.ч. этического характера (одной из письменных работ, ставшей сборником всех или

⁴⁴⁰ Пахомов С.В. Бхакти. 10 фактов об индийской преданности Богу [Электронный ресурс] // URL: <http://religo.ru/faq/17868> (дата обращения: 10.06.2013).

⁴⁴¹ Перевод цит. по: Бхактиведанта Свами Прабхупада. Шримад-Бхагаватам: Песнь третья, том третий. – М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2009. – С. 90.

⁴⁴² *бхактйа санджатайа бхактйа* (Мадхурья-кадамбини, гл.1; Бхагавата-пурана 11.3.31)

⁴⁴³ *садху-санга садху-санга сарва-шастре кайа || лава-матра садху-санге сарва-сиддхи хайа* («Чайтанья-чаритамрита», Мадхья-лила, 22.54)

почти всех предписаний, является «Хари-бхакти-виласа» Санатаны Госвами).

2. *Рагануга-садхана* – форма спонтанного следования пути *бхакти*, когда для практикующего уже не требуется внешних мотиваторов для совершения своего служения вследствие его постоянного внутреннего сосредоточения. Но это не означает, что человек не следует этическим запретам, наоборот его следование пути становится естественным, выходя за уровень просто внешнего запрета. При этом этические социальные нормы для практикующего уходят на второй план – он не стремится их нарушать (как это происходит в случае совершения греховной деятельности), просто ввиду сосредоточенности на трансцендентном некоторые его действия могут в глазах мирского социума выглядеть как нарушения порядка, но по факту ими не являясь. Это скорее похоже на независимость от законов профанного мира. При этом «святое» не становится «нечестивым» – оно лишь может зачастую быть чуждым материальному благочестию. Это в некоторой мере соответствует деяниям (или же существовавшему восприятию социумом этих деяний) блаженных в христианстве⁴⁴⁴. Попытка же искусственно симулировать практику на этом уровне *бхакти* и соответствующие ему эмоции является одним из наиболее явных духовных нарушений – то, что получило обобщенное название «*сахаджия*»⁴⁴⁵.

Теперь опишем нескольких ключевых фигур агнографических источников. Прежде всего необходимо отметить, что сами по себе эти тексты – грандиозные повествования и число персонажей необычайно огромно, причем все многочисленные герои-вайшнавцы считаются носителями святости и добродетели.

Центральная фигура агнографий – основатель школы, Чайтанья, воспринимаемый как аватара Кришны, пришедший на землю в настроении

⁴⁴⁴ Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства / Рос. академия наук. Ин-т славяноведения. – М: Языки славянских культур, 2005. – 448 с.

⁴⁴⁵ Suhotra Swami. Apasampradayas: Deviant Vaisnava Sects. – 2nd ed. – Mayapur: Bhaktivedanta Academy, 1997. – 83 p.

Шримати Радхарани, трансцендентной спутницы Кришны, т.е. будучи в наивысшей степени исполненным любви к Богу. Так раскрывается идея, что настоящее служение Богу может дать только сам Бог, который в данном случае приходит в образе преданного слуги и проявляет свое эмоциональное поклонение. Для раскрытия духовных переживаний Чайтанья приходит на землю в окружении своих вечных спутников (называемых *париад* или *парикара*). Они родились в разных местах в разных сословиях. С точки зрения самой рассматриваемой школы, таким образом вечные спутники Чайтанья пришли очистить разные провинции и возвысить людей разных социальных групп⁴⁴⁶. Сам Чайтанья прожил 48 лет. Из них первые 24 года он был семейным человеком, а затем принял *санньясу*, монашеский уклад. Последующие 24 года, составляющие так называемый «заключительный период» связаны с Джаганнтаха-Пури; из этого периода 6 лет он путешествовал по Южной Индии, Бенгалии и Вриндавану, а 18 лет оставался в Джаганнатха-Пури.

Большинство последователей Чайтанья знали его с ранних лет, например, Адвайта (1454-1550), являвшийся одним из самых уважаемых вайшнавов Навадвипы, и Гададхара Пандит. Нитьянанда (1473-1545) – харизматичный и эксцентричный святой, ставший известным как «Авадхута» – тот, кто находится за пределами социальных правил и запретов, постоянно пребывая в состоянии экстатической экзальтации.

Чайтанья не написал никаких работ, кроме серии стихов известных как «Шикшаштака». Поэтому систематически представить в письменных трудах свою теологическую систему бхакти он просил нескольких избранных последователей, которые позже стали известны как шесть Госвами Вриндавана (*шад-госвами*): Рупа Госвами, Санатана Госвами, Гопала Бхатта Госвами, Рагхунатха Бхатта Госвами, Рагхунатха Даса Госвами и Джива Госвами. В своих трудах Рупа в особенности сосредоточен на объяснении

⁴⁴⁶ Вриндаван дас Тхакур. Шри Чайтанья Бхагавата. Деяния Шри Чайтанья. Адикханда. Том 1. СПб.: Шри Чайтанья Сарасват Матх, 2006. С. 105.

принципов преданности, Санатана наряду с Гопала Бхаттой описал ритуалы традиции, Рагхунатха Дас – эзотерические принципы *рагануга-бхакти*, а Джива помимо других своих работ написал комплексное теологическое обоснование школы, известное как «Шат-сандарбха»⁴⁴⁷.

В «Чайтанья-чаритамрите» (Ади-лила, глава 9) автор использует интересную аллегорию для описания сообщества вайшнавов, последователей Чайтаньи. Чайтанья назван «садовником вечного дерева любви к Богу», который раздает и вкушает плоды этого дерева. С таким желанием он принес исполняющее желания дерево преданного служения (*бхакти-калпатару* или *бхакти-врикша*) на землю, посадил его сначала в Навадвипе, затем оно было перенесено в Джаганнатха-Пури, позже – во Вриндаван. Так показаны передвижения самого Чайтаньи и движение его миссии. Первыми ростками стали учителя Чайтаньи – Шри Мадхавендра Пури и Шри Ишвара Пури. После этого сам Чайтанья стал стволом дерева. Далее дерево разделилось на два ствола, носящих имена Адвайта и Нитьянанда. Потом на древе выросло множество больших ветвей (*шакха*) и мелких отростков (*унашакха*), которые символизируют различные группы спутников или последователей Чайтаньи. На всем древе – его основном стволе, ветвях и множестве отростков – вырастают сладчайшие и дарующие бессмертные плоды любви к Богу (*према-пхала*). Чайтанья раздает плоды всем, не делая различий между теми, кто просит и кто нет, кто достоин и кто недостоин. Эта раздача доставляет удовольствие и счастье самому Чайтанье. Также Чайтанья дает наставление всем своим последователям раздавать плоды всем вокруг. Благочестие этой деятельности он поясняет следующими словами: «Своими поступками, мыслями и словами разумный человек должен совершать то, что принесет благо всем живым существам в их нынешней и грядущей жизни»⁴⁴⁸. Счастье, которое испытывали те, кто пробовали эти

⁴⁴⁷ History of Gaudiya Vaishnava tradition [Электронный ресурс] // URL: <http://www.gaudiya.com/index.php?topic=history> (дата обращения: 10.06.2013).

⁴⁴⁸ Чайтанья-чаритамрита, Ади-лила, 9.42-43.

плоды любви к Богу, было столь огромным, что любой сразу терял рассудок и начинал веселиться, танцевать и петь, а некоторые даже кататься по земле и кричать. «Чайтанья-чаритамрита» постулирует, что это состояние духовной экзальтации переходит от Чайтаньи к людям, делая их исполненными всепоглощающей любви к Богу, и тем самым утверждая их как обретших святость.

В данных примерах демонстрируется специфическое свойство течения бхакти, состоящее в превалировании эмоциональной стороны богопочитания над соблюдением формального внешнего этикета⁴⁴⁹.

К. Клостермайер, анализируя эту особенность, писал: «В традициях гаудия-вайшнавизма значительную роль играет красота. Шри Чайтанья, был утонченной личностью, ибо он преклонялся перед истинной красотой. ... Отклик на красоту, видимую или воображаемую, является естественным чувством. Стремление к красоте нельзя полностью рационализировать. ... Люди, стремящиеся к красоте, часто кажутся странными тем, кто лишен этого элементарного чувства: такие люди иногда совершают поступки, которые могут показаться неразумными или даже аморальными. Чайтанья Махапрабху и его ближайшие спутники принадлежали к такой категории людей. Сложно судить о них с обывательской точки зрения. Некоторым современникам они казались сумасшедшими; они шумели, нарушали покой обычных граждан, их слова часто оскорбляли чувства окружающих. Они были буквально без ума от Бога, значительно превзойдя обычную традицию *бхакти*»⁴⁵⁰.

Эта склонность к ярким эмоциональным проявлениям в богопоклонении сохраняется и в современном бенгальском вайшнавизме, да и вообще является характерной для религиозности Индии. Сопоставляя данную

⁴⁴⁹ Филькин К.Н. Соотнесение категорий эстетики и этики в вишнуизме // Восток на Западе : материалы научных конференций, посвящённых Году Индии в России / сост. и общ. ред. А. С. Тимощук. – Владимир: Изд. Владим. гос. ун-та, 2009. – С. 55-60.

⁴⁵⁰ Клостермайер К. Воспитание чувств. Шрила Прабхупада как духовный наставник // Вайшнавизм: открытый форум, №2. С. 24-25.

культурную черту с общепринятым восприятием духовности западной цивилизацией, К. Клостермайер отмечает: «Последователь гаудиявайшнавизма может также не согласиться с утверждением, что наиболее подходящим настроением для религиозного человека является «абсолютная серьезность». Почему не неистовство, не энтузиазм, не радость? Ведь глубокие размышления о природе бытия могут казаться очень неподходящей средой для развития любви к Богу. Очевидно, эту дилемму невозможно разрешить к общему удовлетворению. Во многих странах, и в Индии также, радостные восхваления и праздничное веселье вполне могли играть роль основной формы религиозной практики еще до того, как им на смену пришли молчаливые раздумия и медитация. Религиозные праздники – источник объединения общины и основа организованной культовой деятельности»⁴⁵¹.

В данной аллегории с деревом очевидны особые элементы, предназначенные отразить внутреннюю суть школы. Таковы, например, описание самого Чайтаньи как садовника, вкушающего и раздающего другим плоды дерева; описание, что Чайтанья становится стволом дерева, т.е. сутью всей школы; описание подвижности древа – как указание на миссионерский характер школы; также есть образное описание, что некоторые ветви отпали и засохли – как указание на отклонение от философской основы школы (или даже предостережение).

Выделим также некоторые специфические особенности бенгальской агиографии:

1. Для признания святости не требуется официальная санкция религиозной организации или лица, формально обладающего неким статусом. Святость определяется по сохранившимся описаниям образа жизни человека – в письменных источниках или по *вербальным* воспоминаниям. Не существует формализованной процедуры канонизации святого. Значимую роль здесь играет не институт церковной власти, а институт «*гуру-садхушастры*», т.е. авторитет писаний и всего сообщества вайшнавов.

⁴⁵¹ Там же. С. 20.

2. Почти все герои бенгальской агиографии (те, кто относится к непосредственному окружению Чайтаньи) априори являются личностями, имеющими трансцендентальное положение.

3. Святость в вайшнавизме носит массовый характер. Это не характерно, например, для современного христианства, где имеется институт канонизации со своими правилами и порядком утверждения святых, но имело место в раннем христианстве, в частности, в традиции апостола Павла, все крещеные именовались святыми, причем в эсхатологической перспективе авторы Нового Завета видели святость борющейся с грехом мира⁴⁵².

Таким образом в ходе исследования была отмечена важность концепта святости в бенгальском вайшнавизме на примере рассмотрения агиографической литературы, которая не становится источником формальных предписаний для последователей школы, но призвана показать чистое проявление святости через жизнеописание ключевых фигур школы. Святость имманентно присуща данным фигурам ввиду представления об их трансцендентном положении. Но в концепте святости также заложено свойство «передаваться» другим людям. Бенгальский вайшнавизм получает очень широкое распространение среди разных социальных групп – именно вследствие того, что само послание движения априори было направлено всем, вне социальных, этнических и даже религиозных условностей.

Filkin K.N.

THE CONCEPT OF HOLINESS IN GAUDIYA VAISNAVISM (BASED ON HAGIOGRAPHICAL SOURCES OF THE 16-17 CENTURIES)

The article is dedicated to the reconstruction of the concept of holiness in the tradition of Gaudia Vaisnavism. The research based on the hagiographical sources. These sources are of great importance for the history because they contain enough facts about the pre-colonial India, including human life, society, in-

⁴⁵² Семенов-Басин, Илья Викторович. Персонафикация святости в русской православной культуре XX в.: автореферат диссертации ... д.ист.н. – М., 2011. – С. 31-32.

ter-ethnic and inter-religious dialogue. The work defines a paradigm of narrative in hagiography, describes the key persons, and presents the unique features of the concept of holiness in Gaudia Vaisnavism.

Keywords: hagiography, holiness, concept, Bengal, Gaudiya Vaisnavism, Caitanya.

Хайбулина Э.И.

К ВОПРОСУ О ПОИСКЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Явление религии в современном плюральном мире неоднозначно, т.к. различные варианты религиозной картины мира более не отвергаются или принимаются абсолютно, но признаются возможными, наряду с научными картинами мира. Количество людей, идентифицирующих себя как верующие, на российском постсоветском пространстве велико. Однако остается неизученным в полной мере, насколько глубоко влияние религии на их внутренний мир. Как показывают различные исследования в области психологии, религия оказывает влияние на многие психические процессы, особенно находя отражение в структурах мировоззрения, таких как представления и образ мира.

Данные компоненты психики являются основой взаимодействия человека с миром, отношения к нему. Как утверждает Е.Ю. Артемьева, образ мира интегрирует следы взаимодействия человека с объективной действительностью в смыслы, лишенные чувственной основы⁴⁵³ и являющиеся «значением-для-меня»⁴⁵⁴. Несмотря на то, что личностный смысл самостоятельно не отражен в слове или образе, переживается как некоторое си-

⁴⁵³ Артемьева Е.Ю. Основы психологии субъективной семантики. М., 1999. С. 316.

⁴⁵⁴ Леонтьев А.Н., Избранные психологические произведения: в 2 т. Т. II. М., 1983. С. 320 с.

нестезийное явление, его роль в работе психики велика⁴⁵⁵. С одной стороны, смысл, как основа образа мира, позволяет в процессе восприятия видеть картину целостной, извлекая из нее общую идею. Но, с другой стороны, как указывают теоретические и экспериментальные исследования А.Ю. Агафонова, О.Г. Бахтиярова, В.В. Налимова, смысл – есть единица сознания⁴⁵⁶. Согласно данным идеям, смыслы в сознании существуют как семантический инвариант, где при определенных обстоятельствах может происходить их актуализация, распаковка. Смыслы, не обладая чувственной природой, во многом остаются неосознаваемыми до момента их актуализации. Воспринимая некий объект, человек интерпретирует информацию о нем в соответствии с прошлым опытом, обобщённым в смыслах, где последние являют собой некоторого рода когнитивные гипотезы⁴⁵⁷. Воспринимая мир в целом, человек использует несколько наиболееобобщенных смыслов, интегрирующих весь предыдущий жизненный опыт. Эти смыслы определяют общий фон того, как человек интерпретирует каждый объект реальности, так и реальность в целом. Они формируются в течение всей жизни, являясь относительно устойчивыми, но, тем не менее, подвергаясь влиянию значительных изменений в жизненном мире личности.

Между образами восприятия и смыслами образа мира есть промежуточное звено, позволяющее информации быть осознанной в контексте системы уже имеющих значений. Таким звеном являются представления. Они еще не лишены модальной основы, как смыслы, но уже имеют свойство обобщения⁴⁵⁸. В целом представление можно определить как образно-смысловую единицу познания, обобщающую прошлый, настоящий и будущий опыт о каком-либо объекте реальности или реальности в целом, выносящую на первый план субъективное значение этого объекта. Таким образом, весь жизненный опыт обобщен в частных представлениях и их

⁴⁵⁵ Хант Г. О природе сознания: С когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения / пер. с англ. Киселева; вступ. Ст. В.П. Зинченко. М., 2004. С 555.

⁴⁵⁶ Картавенко М.В. Индивидуальные стратегии атрибутирования визуальных образов в ситуации семантической неопределенности. Таганрог, 2007.С. 155.

⁴⁵⁷ Борулава Г.А., Борулава М.М., Боташева З.С., Непша О.В., Сагилян Э.М., Сплавская Н.В. Роль стереотипов психической активности в развитии личности. М., 2010. С. 157.

⁴⁵⁸ Лавджой А. Что такое представление? Определение термина [Электронный ресурс] // URL:<http://www.onlinedics.ru/slovar/fil/p/predstavlenie.html>(дата обращения: 25.05.13).

системе, общий фон которых задается содержанием личностных смыслов образа мира.

Смена жизненного контекста на религиозный является существенным стимулом к изменению содержания как частных представлений, так и к модификации сферы образа мира. Смыслы образа мира являются интегральной характеристикой сознания. Смена их содержания на религиозное - это индикатор изменения на многих уровнях психики и возникновения религиозности как таковой. Подтверждением этому служат результаты наших исследований. С опорой на концепцию религиозности Г. Олпорта о существовании внутренней и внешней религиозной ориентаций, при изучении особенностей образа мира людей, идентифицирующих себя как религиозные, мы обнаруживаем характерные особенности в его содержании.

Для определения типа религиозной ориентации была использована методика Г. Олпорта, разработанная в рамках его концепции⁴⁵⁹. Особенности образа мира изучались с помощью методики предельных смыслов (Д.А. Леонтьев). В результате была обнаружена важная закономерность – показатели внутренней религиозности по результатам методики Олпорта имеют высокую степень корреляции с наличием в качестве основ образа мира смыслов религиозного содержания. Примеры таких смыслов для лиц, имеющих разное вероисповедание, с внешним и внутренним типом ориентации представлены в Таблице 1.

Данные смыслы отражают, в контексте какой идеи человек интерпретирует поступающую информацию и вообще выстраивает жизненный путь. Они, с одной стороны, отражают тот конкретный культурно-исторический фон, в котором живет и действует человек, но, с другой, - обуславливают его, наполняя события смыслами религиозного характера⁴⁶⁰. Как видно уже при анализе предельных смыслов, содержание образа мира людей, идентифицирующих себя как религиозных, но таковыми не являющимися, характеризуется смыслами разнообразными, но светского

⁴⁵⁹ Олпорт, Г. В. Личность в психологии / пер. с англ. И.Ю. Авидон. СПб., 1998. С. 345.

⁴⁶⁰ Хайбулина Э.И. Отношение к миру людей с внутренней религиозностью // Журавлев А.Л., Сергиенко Е.А. Психология – наука будущего. Материалы IV Международной конференции молодых ученых «Психология – наука будущего» 17-18 ноября 2011 г. М., 2011. С. 473-476.

характера. Смыслы представителей разных религий схожи по содержанию и соотносятся с основными идеями исповедуемой религии. Так, наличие смыслов религиозного содержания может свидетельствовать о наличии религиозности, а методом диагностики может служить методика предельных смыслов.

Т.к. образ мира является интегральной характеристикой сознания и тесно связан с картиной мира, то мы обнаруживаем особенности в содержании и структуре представлений о мире. Для данной части исследования мы использовали методики семантический дифференциал, шкалу базовых убеждений Р. Янов-Бульман, конструирование мира (Е.Ю. Савин, М.А. Холодная). Было получено, что вне зависимости от исповедуемой религии, респонденты имеют представления, носящие обще культурологический характер – описание общих характеристик мира, представления о психическом пространстве - телесности, взаимоотношениях, сознании - и представления о некоторых объективных

Таблица 1. Примеры предельных категорий у лиц с внешней и внутренней религиозной ориентацией

Внешняя религиозность	Внутренняя религиозность (христиане)	Внутренняя религиозность (индуисты)	Внутренняя религиозность (буддисты)
Реализовать инстинкт	Радость общения с Богом	Наслаждаться отношениями с Кришной	Достичь необусловленного счастья
Развитие человечества	Вечная жизнь	Истинная природа – стать счастливым	Сделать счастливыми других
Жить хорошо	Возвращение к Богу	Единение с Кришной	Постижь, каким все является
Содержать семью	Исполнить волю Бога для человека и меня лично	Преданное служение Кришной	Избавиться от страданий

характеристиках мира. Наряду с этим есть специфические религиозные представления. Для христиан – это представления о поиске Бога и отношениях с ним, представления о духовных и душевных способностях человека; для индуистов – это представления о Кришне как личности и служении ему; у буддистов – это представления о работе с сознанием и достижении счастья. Так же представления отражены в отношении к миру. Христиане видят мир сложным и в несколько мрачных тонах – больным, раздражающим, несправедливым, а людей – обладающими греховной природой. Индуистами мир, напротив, воспринимается целостным, хотя и чуть менее хорошим, чем для буддистов. Буддисты, в свою очередь, видят мир позитивным, но чуть более хаотичным, что обнаруживает идею об его иллюзорности.

Хотя частные представления и отражают в некоторой мере направленность личностных смыслов образа мира, однако их проявление более заметно в системе представлений о мире. На основе факторного анализа полученных данных было выявлено, что представления о мире являют собой систему, где смыслы образа мира выступают как интегративное качество, определяя содержание и характер взаимосвязей между элементами. Между представлениями существует множество взаимосвязей, определяемых жизненным миром человека и содержанием личностных смыслов. На уровне системы представления объединяются в группы – факторы, характеризующие общие идеи, заложенные в представлениях. На наш взгляд, они в наибольшей мере отражают особенности содержания смыслов образа мира. Для христиан такой идеей является представление о безопасности, которую дает Божественное покровительство и о собственной целенаправленной активности в соответствии с ценностями веры. В структуре представлений о мире индуистов проявлены две основные группы, отражающие ориентированность на позитивную оценку мира и представление о деятельности в служении Кришне. Представления о мире буддистов объе-

динены в две основных группы – позитивно-чувственная оценка мира и переживание мира как прекрасного в соответствии с состоянием сознания. Большинство элементов системы представлений о мире взаимосвязаны, хотя факторная структура неустойчива.

Представления о частных аспектах регулируются свойствами целостной системы, соотносимыми с личностными смыслами. Основываясь на собственных исследованиях и исследованиях смыслового пространства образа мира В.В. Налимова, мы будем считать индикатором внутренней религиозности, т.е. религиозности как таковой определенную меру актуализации смыслов религиозного содержания в образе мира человека и определяющую степень включенности человека в религиозные действия и принятия религиозных ценностей, характеризуемой проявлением смысла религиозного содержания в качестве предельного.

Однако, данное положение, выдвигаемое нами и подразумевающее отражение религиозности в смысловой природе сознания, в личностных смыслах образа мира, не ограничивает многоаспектности и многогранности явления религиозности. Здесь встает вопрос об исследовании религиозности как интегральной характеристики религиозного сознания.

Изучение религиозности в ее целостности требует не только обширного теоретического анализа, но обобщения разрозненных и зачастую парадигмально не соотносимых между собой определений методом группировки. Для этого может быть применен метод факторного анализа, дающий возможность достоверно сгруппировать существующие определения в единую модель, что позволит подойти к исследованию религиозности более целостно, охватывая все многообразие ее проявлений в пространстве психического и в поведении.

Итак, на основе смысловых теорий сознания в результате ряда эмпирических исследований, психологическим критерием религиозности предлагается считать наличие актуализированных личностных смыслов рели-

гиозного содержания исповедуемой религии в основе образа мира. Однако, несмотря на свою интегральность и важность для сознания, данная характеристика является лишь индикатором, критерием, не отражая многогранности явления религиозности в контексте сознания, для изучения которой необходимо провести комплексный анализ, подкрепленный методами математической статистики для выдвижения достоверной модели религиозности и эмпирического ее обоснования.

Khybulina E.I.

TO A QUESTION ON HOW TO FIND THE PSYCHOLOGICAL DEFINITION OF RELIGIOSITY

The image of the world is an integral characteristic of consciousness. It defines methods for human interpretation of information, representations and its attitude to the world. Changing the content of the meanings of the world image to religious meanings reflect the complex changes in the mind and can be a psychological criterion of such complex phenomena as religiosity.

Key words: religiosity, image of the world, personal meaning, representations of the world.

Хаймурзина М.А.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ РЕЛИГИИ В ТРУДАХ СОВРЕМЕННЫХ КОНФУЦИАНЦЕВ

Во второй половине XIX в., когда традиционное китайское сознание подверглось сокрушительному влиянию западной культуры, в интеллектуальных кругах Китая обострилась проблема осмысления того, что такое религия и является ли ею конфуцианство. В решении этой проблемы во многом виделась разгадка настоящего и будущего страны. В XX в. данная

проблематика не потеряла своей актуальности, наоборот, – в силу интенсификации межкультурных процессов интерпретация понятия «религия» получила дальнейшее развитие. Особый вклад в понимание того, в чем заключается сущность религии, внесла та часть прогрессивной китайской интеллигенции, которая после 1949 г. из-за несогласия с идеями марксизма и материализма иммигрировала за пределы КНР. Далее речь пойдет о представителях современного конфуцианства с середины XX в. по настоящее время⁴⁶¹.

За рубежом, сначала на Тайване, в Гонконге, а позже и в США, китайские мыслители знакомятся с культурными и религиозными особенностями других социальных сообществ, исследуют западные философские учения и религиоведческие теории. Все это обогащает мировоззрение современных конфуцианцев, обеспечивает их новым понятийным багажом, дает свободу философского творчества, а также право переоценки исконных китайских религиозных феноменов. Поэтому в то время, когда в КНР религия интерпретируется исключительно в марксистском ключе и расценивается в качестве «опиума народа»⁴⁶², за рубежом в рамках современного конфуцианства активно разрабатываются другие подходы к пониманию того, в чем суть религии, а также каково значение религии для современного человека и общества.

⁴⁶¹ «Современное конфуцианство» делится на три волны. Яркими представителями *первой волны* (20–40-е гг. XX в.) являются философы Сюн Шили, Цянь Му, Хэ Линь, Лян Шумин, Фэн Юлань. Выдающиеся представители *второй волны* (50–70-е гг. XX в.) – философы Моу Цзунсань, Тан Цзюньи, Сюй Фугуань. Среди представителей *третьей волны* (с начала 80-х гг. по настоящее время) – Ду Вэймин, Лю Шусянь, Чэн Чжунин, Юй Инши. Подробнее см.: Фан Кэли. Сяньдайсиньжусюе юй чжунгосяньдайхуа (Современное конфуцианство и модернизация Китая). Чанчунь, 2008. С. 276–277; Гань Чуньсун. Жусюе гайлунь (Введение в конфуцианство). Пекин, 2009. С. 207; Чэнь Пэн. Сяньдай синьжусюе яньцзю (Исследование современного конфуцианства). Фучжоу, 2006. С. 4–5. Дискуссия по поводу периодизации конфуцианства отражена в российских исследованиях, – например: Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Вост. лит., 2002; Ломанов А.В. Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя. М.: Вост. лит., 1996.

⁴⁶² См. подробнее: Ли Шэнь. Цзунцяолунь (Теория религии). Пекин, 2006. С. 16–21.

Тан Цзюньи⁴⁶³ о религии как сверхгуманизме

В своих ориентированных на понимание религии теоретических построениях Тан Цзюньи, прежде всего, обращается к китайскому понятию *шэнь* (神) и трактует его не как обозначение персонифицированного божества, а как обозначение «сверхъестественного» (超自然), «сверхреального» (超现实) начала. Он указывает, что даже в первобытных религиях поклонение тем или иным божествам определялось не представлением о божестве как таковом, а идеей сверхъестественной силы, которой обладали или которую олицетворяли различные объекты. Первобытные люди верили в сверхъестественную силу, в ее помощь, возможность реализовать через эту силу свои стремления⁴⁶⁴.

Сравнивая и анализируя разные типы религий, Тан Цзюньи полагает, что в любой религии должен быть элемент чуда (мистики), который необходим для разрушения рамок обыденного мира. На его взгляд, если нет чуда – нет религии. Отсутствие чуда не позволяет человеку духовно выйти за пределы повседневной реальности. В «типичных» религиях (一般宗教), согласно Тан Цзюньи, есть элементы чуда и волшебства, повествование о Боге или божестве, вере в него. Существуют и другие религии, в которых

⁴⁶³ Тан Цзюньи 唐君毅(1909–1978 гг.) – идейный вдохновитель гонконгской линии современного конфуцианства, представитель второй волны современного конфуцианства. В 1932 г. закончил философский факультет университета Чжунян (КНР). После переезда в Гонконг в 1949 г. читал лекции на философском факультете Гонконгского университета китайской литературы. Позже стал деканом этого факультета, где проработал до пенсии (1974 г.). Переезд в Гонконг определил своеобразие творчества Тан Цзюньи, сильное влияние на него оказала немецкая идеалистическая философия, особенно воззрения Гегеля. В 1957 г. Тан Цзюньи преподавал в Америке, способствуя распространению идей конфуцианства в США и в мире. В США Тан Цзюньи контактировал со многими философами и учеными и пришел к выводу, что люди неазиатского мира неправильно оценивают культуру Китая, в том числе ее духовно-религиозный потенциал. В 1957 г. он написал проект «Манифеста китайской культуры народам мира», под которым в 1958 г. подписались Моу Цзунсань, Сюй Фугуань и другие его единомышленники. Подробнее см.: Чжан Сянцзе. Бяньсюй (Предисловие от редакторов) // Тан Цзюньи. Вэньхуаиши юйчжоудэ таньсо (В поиске космизма культурного сознания) / под ред. Чжан Сянцзе. Пекин, 1992.

⁴⁶⁴ Тан Цзюньи. Лунь чжусюецзунцзяосин (О конфуцианской религиозности) [Электронный ресурс] // URL: <http://www.chinaconfucius.cn/Article/ShowArticle.asp?ArticleID=779> (дата обращения: 02.09.2012).

элемент чуда (мистики) также присутствует, но в иной форме. Тан Цзюньи поясняет, что у каждого человека есть религиозная потребность, которая открывает доступ к трансцендентному. Эта потребность побуждает человека мыслить о сверхреальном. Такой вид мышления – воображение о некоей сверхреальности – собственно и конструирует представление о «чуде», или «сверхъестественном», как, например, в конфуцианстве. В итоге Тан Цзюньи приходит к выводу, что отличие одной религии от другой заключается лишь в форме проявления её мистического элемента⁴⁶⁵.

Тан Цзюньи подчеркивает, что мнение, будто в основе любой религии обязательно должен быть Бог или божество, неверно. Не для каждой религии характерно присутствие Бога (или божества) как базового элемента религиозного учения. Но каждая религия уделяет огромное внимание особым – религиозным – ценностям, и в этом заключается их связующее звено. Китайский философ утверждает, что божество не является корнем религии, корень религии – трансцендентность и вечность религиозных ценностей. Все остальное, – например, религиозная деятельность и поведение – лишь внешняя оболочка религиозной жизни человека⁴⁶⁶.

В основе религиозно-философских построений Тан Цзюньи лежат идеи гуманизма (人文) и сверхгуманизма (超人文). Гуманизм призывает каждого человека к построению общества посредством этики, основанной на нравственных ценностях. Понятие «сверхгуманизм» китайский философ объясняет следующим образом: религия обращена не только к трансцендентному, но и к делам человеческим, все религии связаны с мирским измерением жизни. Поэтому сверхгуманизм, согласно его точке зрения, – это религиозная духовность, возвращаемая на основе моральных норм, т.е. имманентных человеческих ценностей, путем их развития и совершенст-

⁴⁶⁵ Тан Цзюньи. Лунь чжусюецзунцзяосин (О конфуцианской религиозности) [Электронный ресурс] // URL: <http://www.chinaconfucius.cn/Article/ShowArticle.asp?ArticleID=779> (дата обращения: 02.09.2012).

⁴⁶⁶ Тан Цзюньи. Чжунго жэньвэньцзинжэньчжифачжань (Развитие гуманистического духа Китая). Тайбэй, 2002. С. 343.

вования до предельного трансцендентного уровня каждым отдельным человеком и обществом в целом⁴⁶⁷.

В таком «сверхгуманистическом» религиозном духе Тан Цзюньи видит спасение человека, общества и культуры. Он полагает, что человек, культивируя и развивая нравственные ценности до предельного – религиозного – уровня, обретает новое видение обыденной жизни, в моральном аспекте делает лучше и себя и общество. Каждый, духовно обогатившись, творит новые смыслы и делает значимый вклад в единое дело – созидание культуры. Философ подчеркивает, что в современную эпоху сверхгуманизм необходим человечеству, только так оно может спасти себя ради жизни на Земле. Люди верят в Бога, божеств, божественное, сакральное и т.п., и эта вера совершенствует человеческий дух, не ограничивая нас в материальном мире, вера делает человека человеком, помогает уразуметь смысл и важность гуманистических ценностей⁴⁶⁸.

Моу Цзунсань⁴⁶⁹ о китайской философско-религиозной «концепции жизни» и религии как нравственной стратегии жизни

В книге «Особенности китайской философии» (1963) Моу Цзунсань утверждает, что прямолинейно сравнивать духовные системы (религию и

⁴⁶⁷ Тан Цзюньи. Водуй чжисюе юй цзунцзяочжицзюецзэ (Мое сопоставление философии и религии) // Чжунгочжисюе сысянлуньцзи (Сборник китайской философской мысли) / под ред. Сян Вэйсинь, Лю Фуцзэн: В 8 т. Тайбэй, 1978. Т.8. С. 202.

⁴⁶⁸ Тан Цзюньи. Лисяндэ жэньвэньшицзе (Идеалистический гуманистический мир) // Чжунгочжисюе сысянлуньцзи (Сборник китайской философской мысли) / под ред. Сян Вэйсинь, Лю Фуцзэн: В 8 т. Тайбэй, 1978. Т.8. С. 262.

⁴⁶⁹ Моу Цзунсань 牟宗三 (1909–1995 гг.) – идейный вдохновитель тайваньской линии современного конфуцианства, представитель второй волны современного конфуцианства. В 1933 г. закончил философский факультет Пекинского государственного университета (КНР). После переезда на Тайвань в 1949 г. преподавал в крупных тайваньских университетах и исследовательских центрах (Тайваньский педагогический университет, университет Дунхай, Центр философских исследований при Тайваньском университете и другие), читал лекции в университетах Гонконга и КНР (конец 80 – начало 90 гг. XX в.). К концу своей жизни Моу Цзунсань получил звание почетного профессора университета Дунхай (Тайвань), Университета китайской культуры (КНР), университета Чжуньян (КНР). Особое влияние на его философское творчество оказала немецкая философия и особенно воззрения Иммануила Канта. Моу Цзунсань перевел на китайский язык все его критические работы. Подробнее см.: Чубань цяньянь (Предисловие от издательства) // Моу Цзунсань. Чжунго чжисюедэ течжи (Специфика китайской философии). Шанхай, 1997.

философию) западной культуры с религиозно-философскими системами Китая некорректно. Мысль Моу Цзунсаня заключается в том, что сравнение должно учитывать разность внешних контекстов развития этих систем и отличия внутренних феноменов. Духовные системы народов, имевших различия в ментальных характеристиках и живших в разных географических, климатических, социальных условиях, изначально имели не схожий друг с другом вектор развития, а потому впоследствии эти народы преуспели в разных направлениях⁴⁷⁰.

Моу Цзунсань отмечает, что известный спор о том, есть ли в Китае религия, аналогичен дискуссии о китайской философии. По его мнению, если оперировать западными критериями и моделями – такими, например, как логика и теория познания, то окажется, что «философии» в западном понимании в Китае нет. То же касается и религии. Если опираться на христианские стандарты, то китайский комплекс *саньцзяо* никоим образом не соотносится с понятием «религия». Тогда получается, что в китайской культуре нет ни философии, ни религии. Между тем философия и религия выступают в качестве базовой культурной составляющей, а если их нет, – значит, нет и культуры⁴⁷¹.

Ход дискуссии приводит Моу Цзунсаня к необходимости сформулировать своё понимание того, чем, в сущности, являются философия и религия. Философия, согласно его толкованию, это всё то, что касается человеческой деятельности и созидания, всё, что подвержено объяснению, анализу и рефлексии посредством разума и идей. У каждой культуры – своя философия. Он поясняет, что различие культур отражается в специфике философий. Так, западная философия акцентирует позицию объективизма и в целом характеризуется развитой системой логики, теорией познания, онтологий и космологией. Западная философская мысль связана с религией

⁴⁷⁰ Моу Цзунсань. Чжунго чжисюедэ течжи (Специфика китайской философии). Шанхай, 1997. С. 1.

⁴⁷¹ Моу Цзунсань. Чжунго чжисюедэ течжи (Специфика китайской философии). Шанхай, 1997. С. 2.

(теологией), но религия западной культуры в отличие от китайского мира живет своей жизнью и не является главным звеном философских построений. Китайская философия акцентирует позицию субъективизма и имманентной морали. Ее история развития берет начало из конфуцианской и даосской религии и развивается под влиянием буддийской религиозно-философской мысли. Конфуций, Лаоцзы, Шакьямуни не являются основателями религии, подобно Иисусу, а также философами в западном понимании. Но они, по мнению Моу Цзунсаня, обладали исключительной мудростью и определили для людей направление жизни, её смысл, тем самым обретя положение, приравняваемое к положению Иисуса Христа в западной культуре. Именно поэтому, заключает мыслитель, китайская философия специфична. В центре ее – не познание и не религия в смысле веры в божество, а «концепция жизни» (生命观念), имеющая наитеснейшую связь с религией⁴⁷².

Тогда что же такое религия? Церковь, Священное писание или Бог? – размышляет Моу Цзунсань. Философ считает, что религия – это, прежде всего, мораль и нравственные установки, которые задаются Богом, Священным писанием и пропагандируются Церковью. Он определяет религию в качестве особой модели восприятия и отношения к миру, задающей ценностные ориентиры и нравственные нормы, присущие каждой культурной традиции. Мыслитель подчеркивает, что в отличие от западной культуры, в которой сосуществуют великая религия откровения и независимая философия «игры разума», для китайского мира характерны монолитность философии и религии, их взаимовлияние и взаимодополнение. Поэтому объектом китайской религии является жизнь человека⁴⁷³.

⁴⁷² Моу Цзунсань. Чжунго чжисюедэ течжи (Специфика китайской философии). Шанхай, 1997. С. 11–12.

⁴⁷³ Моу Цзунсань. Чжунго чжисюедэ течжи (Специфика китайской философии). Шанхай, 1997. С. 6.

Моу Цзунсань указывает, что жизнь человека предполагает взаимосвязь двух составляющих – жизни биологической и духовной. Философ поясняет, что с точки зрения «морального идеализма» (道德理想主义), развитого во многих религиозных системах, «биологическая жизнь» (физиологическая и психологическая – иначе говоря, жизнь страстей) является низменной (отрицательной) и приравнивается к уровню «жизни животных». Такая позиция определяет, например, идеи христианского «первородного греха» и буддийского «омрачения». В учениях буддизма и даоссизма жизнь человека осмыслена как пребывающая в конфликте между жизнью духовной и биологической. Потому духовной целью этих религий становится постижение некоей истины, для чего необходимо разорвать все физические ограничения, подавить желания и стремления, выпустив дух из телесных оков. Конфуцианская истина не сложнее и не проще истины даосской или буддийской, она также познается посредством постоянной работы человека над собой. Суть различия в том, что конфуцианская истина лежит в плоскости нравственности, а потому «концепция жизни» в конфуцианском ракурсе не предусматривает противопоставления духа и тела. Воспитание духовной жизни человека, определяемое пятью добродетелями – гуманность (仁), долг (义), этикет (礼), мудрость (智), доверие (信) – способствует сдерживанию страстей и формирует особый тип личности. Поэтому главные герои китайской культуры, – например, Вэнь Ван⁴⁷⁴, – в отличие от переполняемых страстями героев западной культуры преисполнены желания «преумножения добродетели и великодушия к народу» (

⁴⁷⁴ Вэнь Ван (周文王, 1152–1056 гг. до н.э.) – Царь Просвещенный, родоначальник династии Чжоу. Сын Вэнь-вана, Царь У-ван, подчинил себе весь Китай. Предполагается, что царем Вэнь-ван был наречен посмертно потомками, подчеркнувшими этим, что не царствовавший Вэнь-ван по своей мудрости был достоин престола. Подробнее см.: Чжоувэньван [Электронный ресурс] // URL: <http://baike.baidu.com/view/27933.htm> (дата обращения: 16.09.2012)

积德爱民). Так Моу Цзунсань разъясняет особенности китайской «концепции жизни», ее конкретное проявление в китайских *саньцзяо*⁴⁷⁵.

Моу Цзунсань считает, что китайский комплекс *саньцзяо* в целом можно назвать «учением о жизни» (生命学问). На протяжении нескольких тысяч лет китайская философско-религиозная мысль была сосредоточена именно в такой плоскости. Поэтому китайские *саньцзяо* не вписываются в рамки христианских стандартов, но это отнюдь не отрицает их внутренних, духовных ресурсов. Моу Цзунсань утверждает, что феномен *саньцзяо* является лишь примером иной, отличной от западной, формы религии. Идейный комплекс *саньцзяо* остается основным потоком китайской философско-религиозной мысли и по-прежнему продолжает определять историко-культурную самобытность Китая.

В китайской культуре, по мнению Моу Цзунсаня, нет, как на Западе, научных, политических и религиозных революций, а есть лишь трансформация «учения о жизни». Он согласен с тем, что современному Китаю нужны наука и демократия, но не вместо «учения о жизни», а вместе с ним – подобно тому, как в западной культуре наука и демократия сосуществуют с религиями, остающимися мощным духовным источником современного развития. Философ, вспоминая события начала XX в.⁴⁷⁶, подчеркивает, что, если предать забвению или, самое страшное, попытаться искоренить это «учение о жизни», тогда богатый духовный ресурс будет уничтожен и у Китая не останется шанса для дальнейшего развития. В этой связи Моу Цзунсань пишет: «Современному человеку нужна наука, чтобы улучшить уровень и качество жизни, но нужна и религия как источник получе-

⁴⁷⁵ Моу Цзунсань. Чжунго чжисюедэ течжи (Специфика китайской философии). Шанхай, 1997. С. 11–12.

⁴⁷⁶ В данном случае имеется в виду «Движение за новую культуру» (1916–1917 гг.) и «Движение 4 мая» (1919 г.), имеющие как политическое, так и культурное измерение. В традиционной культуре, в том числе в конфуцианстве, часть интеллигенции усматривала причину отсталости Китая. Некоторые (например, Ху Ши) ратовали за обращение к марксизму, науке, демократии, свободе личности и другим «плодам западной культуры», другие (например, Лян Шумин) считали путь вестернизации губительным для Китая.

ния духовного удовлетворения и роста, без которого нет здравомыслящего человека и человека, создающего собственную культуру»⁴⁷⁷.

Ду Вэймин⁴⁷⁸ о религии как основе современных процессов трансформации человека, общества, культуры

Ду Вэймин считает, что современное понимание религии отличается от той упрощенной концепции, которая оперировала понятиями веры в сверхъестественного Бога и представлениями о соответствующих культовых действиях. Современное видение феномена религии более сложное и емкое, поскольку религия – это явление не статичное, а динамичное. Религия видоизменяется вместе с развитием культуры, общества и самого человека.

В современном обществе субъектом тех процессов, которые меняют мир, выступает человек с определенными ценностными установками. Поэтому сегодня, по мнению философа, в центре религии – человек. Религия способствует возвращению его способности к саморефлексии и помогает найти ответ на вечные вопросы: Что значит быть человеком? Как стать человеком? Куда движется человечество? В чем смысл жизни? Во что верить? Какие поступки и действия совершать? Поэтому сутью религии сегодня становится реализация духовной сущности человека. Согласно видению Ду Вэймина, религия выражает глубинную природу человека и является формой его самоутверждения, являясь причиной и следствием работы каждого над собой. Ценности и смыслы, будучи основой религии, формиру-

⁴⁷⁷ Цит. по: Моу Цзунсань. Чжунго чжисюедэ течжи (Специфика китайской философии). Шанхай, 1997. С. 91.

⁴⁷⁸ Ду Вэймин 杜维明 (род. 1940 г.), ученик Моу Цзунсаня, представитель третьей волны современного конфуцианства. Обучался на Тайване (университет Дунхай) и в Гарварде. Преподавал в Принстонском университете. В Америке его считают одним из основателей «бостонского» (направление американской синологии) современного конфуцианства. В настоящее время является ректором Института гуманитарных исследований Пекинского государственного университета (с 2010 г.), заместителем председателя Международной конфуцианской ассоциации, почетным академиком (единственным представителем от Китая) Международного философского общества. Подробнее см.: Ду Вэймин [Электронный ресурс]// URL: <http://baike.baidu.com/view/586467.htm> (дата обращения: 06.12.2012).

ют духовную, мировоззренческую позицию человека, делают общество гармоничным и стабильным⁴⁷⁹.

Ду Вэймин утверждает, что религия выступает жизненным ядром культуры, является тем принципом, через который общество, опираясь на свое прошлое и черпая силу в своих внутренних возможностях, осуществляет процесс постоянного развития. Он считает, что каждый человек с рождения приобщается к коллективной исторической памяти своего народа и создает новую культуру, а религиозные традиции (религия) выступают стержнем, вокруг которого осуществляются все нововведения. Переход в состояние тотального обновления общества и культуры невозможен, поскольку традиции продолжают жить в современной эпохе. В этой связи Ду Вэймин замечает: «Предположения о том, что мы можем отбросить собственную связь с локальными знаниями и религиями, чтобы стать глобальным гражданином, нереальны. Мы глубоко пустили корни в собственных традициях, они придают смысл нашему повседневному существованию. Если люди не могут посредством самоличного решения измениться и стать полностью другими, тогда еще в большей степени нереально порвать собственные связи с традициями»⁴⁸⁰. Ду Вэймин приводит в пример религиозно-философский комплекс *саньцзяо*. Несмотря на влияние чуждых религиозных систем и учений⁴⁸¹, *саньцзяо* присутствует глубоко в подсознании китайцев и определяет форму их жизни. В критических ситуациях большинство современных китайцев не обращается к христианскому Богу, не

⁴⁷⁹ Ду Вэймин. Сяньдайсин юй уюйдэшифан (Современность и стремление к материальному благополучию). Пекин, 2008. С. 2.

⁴⁸⁰ Цит. по: Ду Вэймин. Дуйхуа юй чуаньсинь (Диалог и инновации). Гуйлинь, 2005. С. 51–52.

⁴⁸¹ Чтобы оценить влияние западной культуры на молодежь Китая, Ду Вэймин проводил эксперимент среди студентов Пекинского государственного университета, где он преподает с начала 80-х гг. Студентам предлагался выбор между западными и китайскими ценностями. В 1985 г. китайские студенты выбирали справедливость (公义), сочувствие (同情), долг (义务), этикет (礼). К концу XX в. ситуация изменилась, уже в 1998 г. большинство выбрало свободу (自由), разум (理性), право (权利), закон (法治) и личность (个体). Подробнее см.: Ду Вэймин. Дуйхуа юй чуаньсинь (Диалог и инновации). Гуйлинь, 2005. С. 120.

уповает на западные принципы научности и демократии, «они по-прежнему призывают на помощь буддийское учение о простой еде, даосское учение о подавлении желаний и конфуцианскую этику экономии»⁴⁸².

Некоторые выводы: сращивание этики и метафизики

Таким образом, современные конфуцианцы за пределами КНР разрабатывают новые подходы к толкованию религии. Они критически пересматривают западные христианоцентрические трактовки понятия религии, доказывают их неуниверсальность и культурно-историческую обусловленность. Китайские мыслители считают, что наличие образа Бога (или другого персонифицированного божества) не является главным, сущностным признаком религии, поэтому неправомерно разграничивать религиозные и нерелигиозные явления, опираясь только на этот признак. Образ Бога и учение о Боге – важный признак религии, но он должен служить не для определения религии как таковой, а в качестве одного из признаков, выявляющих её особые типы. Представления о «сверхреальном», или «сверхъестественном», создаваемые человеком как следствия его духовной потребности в трансцендентном, – тоже признак религии, как утверждает Тан Цзюньи. Особенности религий могут быть обусловлены спецификой развития духовной культуры того или иного народа; так, по мнению Моу Цзунсяня, для китайских религий характерна монолитность философии и религии. Основным содержанием религии, помимо идеи Бога, могут выступать другие фундаментальные данности. Например, китайская религиозно-философская система сосредоточена на представлениях о жизни, человеке, и это обстоятельство детерминирует специфику китайских религий, – так согласованно полагают Моу Цзунсянь, Тан Цзюньи и Ду Вэймин.

Ведущие современные конфуцианцы едины во мнении, что в основе любой религии лежат гуманистические ценности. Человек вступает на

⁴⁸² Цит. по: Ду Вэймин. Дуйхуа юй чуаньсинь (Диалог и инновации). Гуйлинь, 2005. С. 177.

путь, ведущий к религии и религиозной духовности, когда он в своей посюсторонней деятельности берётся за осуществление во взаимоотношениях с людьми ценностей гуманизма. Они утверждают, что суть любой религии заключается в гуманистических установках и нравственных нормах, которые задают ориентиры и стратегию поведения людей, предлагают ответ на вечные вопросы о смысле жизни. В такой трактовке религии ясно просматриваются традиционные для китайской мысли представления о первостепенном значении и всеобъемлющем характере этики и морали – панэтизме.

С другой стороны, понимание религии ведущими конфуцианцами не замкнуто границами панэтизма, поскольку характерная черта современного этапа развития конфуцианской мысли «состоит в движении по направлению от классической традиции к ее обновлению, переосмыслению и реинтерпретации путем синтеза с западной философией на всех уровнях – начиная от формы мысли и кончая существенной метафизической проблематикой»⁴⁸³. В этическую трактовку религии интегрируются идеи о сверхчеловеческом, сверхсоциальном содержании религии, обусловленном её причастностью к сверхбытию.

В обобщенном виде современное конфуцианское понимание религии заключается в том, что религия – это этическая духовная формация, у которой, наряду с посюсторонним – социально-антропологическим измерением, есть и иное измерение – «сверхреальность», трансцендентное бытие. Рассматривая своё наследие под таким углом зрения, современные конфуцианцы не сомневаются в том, что в современную эпоху религия остаётся фундаментом человеческого существования и культуры, и в этом качестве религиозным системам суждено большое будущее.

⁴⁸³ Ломанов А.В. Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя. М.: Вост. лит., 1996. С. 13.

Khaymurzina Marina Ahatovna

THE CONTEMPORARY CONFUCIANS' STANDPOINT ON THE RELIGION.

The contemporary Confucians' interpretations of religion are based on Chinese traditional philosophical doctrines, focused mainly on ethics. On the other hand, their interpretation intertwines with the ideas of religious studies and metaphysics of the West.

Key words: religion, philosophy, religious studies, Confucianism, ethics, metaphysics, humanity, transcendence.

Шадрина О.Н.

О ПОНИМАНИИ РЕЛИГИИ В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОСТИ

В своем труде «Затемненный мир. Возможности возрождения нашей культуры» Йохан Хейзинга написал: «При взгляде на руины мира, который мы так любили, мы теперь лучше любого поколения, которое было до нас, понимаем, до какой бесконечной степени злобы может опуститься человек в своем слепом и глупом безумии. Чисто земные средства от этого не излечат. Новая одухотворенность, в которой нуждается человечество, может быть найдена лишь в тех сферах, где милость и истина встретятся, правда мир облобызаются. *Так вопрос о возможности восстановления устроенных межгосударственных отношений ведет через этическое – к религиозному, к идее милости и спасения*» (конец 1944 года). Данный очерк, созданный философом культуры во время II Мировой войны, оказывается болезненно-современным для сегодняшнего мира, почти стоящего на пороге III Мировой войны.

Й.Хейзинга говорит о причине мирового духовного кризиса – утраченном человечеством сознании метафизической подоплеки своего суще-

ствования, ибо человек - это «существо, которое живет по милости и чае спасения»⁴⁸⁴. Так на первый план духовно-философской проблематики в современных исследованиях культуры выступают вопросы о сущности религии и веры, соотносительности культа и обряда с религиозностью, изучение духовных практик и символической образности религиозной Традиции. Актуальность вопросов для отечественных ученых усиливается и объявленным Русской Православной Церковью «вторым крещением Руси», происходящим в 2013 – в год празднования 1025 – летия Крещения Руси святым равноапостольным князем Владимиром.

На наш взгляд, представляется интересным проанализировать интерпретацию термина «религия» с точки зрения двух этимологически значимых прочтений:

- 1) как religio (Цицерон, трактат «О природе богов» 45-44 г.г. до н.э.) – «уважение, почитание, внимание»
- 2) как religare (Лактанций, трактат «Божественные установления» и др. (ок. 250 – после 325),) – «связывание, привязывание», прежде всего, «узами благочестия к Богу».

Выделив при этом «личный уровень религии» (религиозность), возможный при определенном взгляде на само понятие «религии», не являющийся прямым синонимом «веры».

Известно, что широко усвоенное определение Лактанция иллюстрирует христианское понимание термина «религия»⁴⁸⁵. Как указывает Ю.Першин, данную трактовку понятия используют современные отечественные авторы: А.Б. Зубов⁴⁸⁶, И.Н.Яблоков⁴⁸⁷ и др., соотнося смысл поня-

⁴⁸⁴ Хейзинга Й. Затемненный мир // Хейзинга Й. Тени завтрашнего дня. Человек и культура. Затемненный мир. СПб, 2010. С.301.

⁴⁸⁵ Insoll T. Archaeology, Ritual Religion. Routledge. L.-N.Y., 2004. P.6.

⁴⁸⁶ Зубов А. Б. История религий. Книга первая: Доисторические и внеисторические религии: курс лекций. М., 1997.

⁴⁸⁷ Яблоков, И. Н. Проблема определения религии / И. Н. Яблоков // История религии. В 2 т.: учебник М., 2002. Т.1. С.17 – 28.

тия как «связываю развязанное, воссоединяю» с толкованием Аврелия Августина (354-430 г.г.н.э.)

Мы не согласны с комментарием Ю.Першина о том, что «Исходя из этих рассуждений о происхождении слова «религия», можно предположить, что, применяя его для описания практик, действий, ритуалов, верований и материальной культуры, мы можем *использовать его только ограничено*. И возможно оно в нынешнем его понимании *совершенно не подходит для обозначения всех дохристианских и нехристианских верований и тем более для характеристики материалов и артефактов, получаемых археологами*»⁴⁸⁸. Анализ термина «религия», именно таким образом понятого (в духе Лактанция и христианских апологетов), представляет Й.Хейзинга, что позволяет ему представить глубокий анализ восточных культов и верований. Необходимо подчеркнуть, что такое понимание «религии» как «восстановление нарушенной связи с Божественным» присуще личной религиозности христиан реформированной Церкви – протестантов, и совершенно соответствует понятию «личной религии» (как индивидуального пути к Божественному, через восстановление «языка общения», «диалога» со Священным), свойственно И.В.Гете.

Следует заметить, что «путь восстановления» всегда объективен, это «путь предков», Традиции; повторение ритуалов – залог «правильного Бытия», «установления связи» с Божественным; вхождение в измерение, где прошлое (славные предки) – настоящее – будущее – слиты, взаимопересекаются, едины – вхождение в Абсолютное измерение Бытия. На наш взгляд, ренессансное религиозное чувство гуманистов было именно таким. Вспомним, например, слова Н.Макиавелли: «Когда приходит вечер, я возвращаюсь домой и иду в кабинет. На пороге снимаю запачканную, потевшую повседневную одежду и надеваю придворное платье, и в этой, более парадной одежде, вхожу во дворцы древних, и они приветствуют

⁴⁸⁸ Першин Ю. К этимологии слова «религия»: парадигма Цицерона // Антропо Топос: теоретический журнал в области философских наук. Омск, 2011. Вып. 9 – 10. С.26.

меня... На протяжении четырех часов я забываю мир, не помню раздражения, я больше не боюсь нищеты не дрожу при мысли о смерти; *я действительно захожу в их мир*». Или знаменитую «Аллегорию благоразумия» Тициана (1565-1570 г.г.) с надписью: «<Исходя> из прошлого, человек действует благоразумно в настоящем, дабы не повредить будущему». М.Н.Соколов, автор «Вечного Ренессанса» указывает на почти «тотемное членение времени», использованное художником в картине. В художественном поле совмещены образы волка – символ прошлого; льва – символ настоящего; собаки – символа будущего. Путь для религиозного чувства Ренессанса – Высокое Искусство. Так же ощущал свою причастность к вечности И.В.Гете, открывший для себя ренессансную Италию, где он «счастливым совпал с самим собой». Таким образом, достижение этого измерения – всегда субъективно, лично, осуществляется индивидом.

С данной точки зрения, объяснимо осуждение И.В.Гете «субъективного пути спасения», практикуемого сектантами, в том числе и религиозных поисков действительно «прекрасной души»⁴⁸⁹, чьи заблуждения – итог странствий души, «не имеющей глаз, но только щупальца»⁴⁹⁰. «Прозрение» способна дать Религия – Традиционный Путь, осуществляемый лично.

Обратимся к интерпретации Й.Хейзинга. Философ обращает внимание на идею Спасения («высвобождения, развязывания»), закрепленную в термине «религия». Идея «высвобождения» свойственна, прежде всего, восточному сознанию; ярко проступает в древнеиндийских верованиях и буддизме. Г.Гейне, рассматривая религиозность германцев, обратил внимание, что идея «спасения» - не западная и несла для Европы значение покорности, смирения, что, по мнению автора поэмы «Германия» (1844 год), написанной в предчувствии I Мировой войны, не свойственно гордому ду-

⁴⁸⁹ Гете И.В. Годы учения Вильгельма Мейстера / Гете И.В. // Собр. Соч.: в 10 т. М., 1978. Т.7. С. 344.

⁴⁹⁰ Там же. С. 324.

ху германцев, и именно поэтому пантеистическое языческое мироощущение закономерно вернулось в Европу через Германию, Реформацию и Протестантизм⁴⁹¹.

Правомерность рассмотрения, как то делает Й.Хейзинга, древнеиндийских верований как религии, подтверждается исследованиями Э.Бенвениста⁴⁹². «Словарь индоевропейских социальных терминов» указывает, что индоевропейцы не знали особого слова для обозначения религии, так как не воспринимали религию, как некое обособленное установление. Э.Бенвенист пишет, что «Обозначить религию можно только с того момента, когда она выделилась в отдельную область, о которой можно сказать, что в нее входит и что ей чуждо»⁴⁹³.

Ощущение «жизненных пут» и необходимое «высвобождение», «расторжение уз» - телесно-духовных – переходит в религиозную идею «избавления» и «Спасения». И.В.Гете, описывая свой духовный опыт, часто говорит о трудностях – «демонах», с которыми ему приходится сражаться, чтобы быть самим собой и следовать своему призванию, поэтическому избранничеству: «Чем выше человек, тем больше он находится под влиянием демонов. И он постоянно должен быть начеку, чтобы ведущая его воля не сбивалась с правильного пути» и «в том-то как раз и трудность, чтобы природа наша держалась крепко и не давала демонам больше власти, чем следует»⁴⁹⁴. Й.Хейзинга пишет: «В религиозных понятиях, таких, как *избавление* или *спасение*, никогда невозможно точно установить границы, при которых представление осязаемой реальности принимает по существу мистический характер или даже становится чистым образом или

⁴⁹¹ Гейне Г. К истории религии и философии в Германии / Гейне. Г. // Собр. Соч.: в 6 т. М., 1982. Т.4. С.252.

⁴⁹² Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С.394-402.

⁴⁹³ Першин Ю. К этимологии слова «религия»: парадигма Цицерона // Антропо Топос: теоретический журнал в области философских наук. Омск, 2011. Вып. 9 – 10. С.33.

⁴⁹⁴ Эккерман И.П. Разговоры с Гете. М., 2003. С.284, 286.

символом»⁴⁹⁵. Самым сильным «стеснением жизни» является смерть. И страх смерти. Спасение от смерти дает религия. Согласно этимологии слова «суеверие», по Цицерону, - *superstes* - «тот, кто пережил чужую смерть»: слово пошло от суеверных людей, которые хотели, чтобы их дети прожили дольше них⁴⁹⁶. Таким образом, «суеверие» - это человеческий страх смерти и магическая практика, пытающаяся сковать его. *Религия – это то, что противостоит суевериям* (*sic!* и для Цицерона и для Лактанция), выходит, что между двумя подходами не существует коренного противоречия. Й.Хейзинга назвал это религиозное ощущение, соответствующее суеверию по Цицерону, как «чувство связанности дикарей»⁴⁹⁷. Философ пишет: «Злой враг тайно держит нас в своих узах, он ущемляет, мучает изводит нас, и освободиться от его колдовства мы сможем, только если знаем верные средства. Любая книжонка о колдовстве полна веры в ковы и узы, тайно насылаемые колдунами и ведьмами. В большинстве случаев они чинят помехи в сексуальной сфере. Поразительного сходства между *суеверными и психопатологическими образами скованности* мы здесь касаться не будем. Напомним лишь походя, что *в основе понятия и слова religio лежит представление о связанности*»⁴⁹⁸. Преодоление «связанности», «зависимости» дает религия.

Идея обновления (духовного очищения) известна древнегреческой культуре – это идея катарсиса. Р.Штейнер в «Искуплении разума» напоминает, что не только у иудеев и христиан, но и у язычников – древних греков «имелось это же воззрение...о том, что человеческой душе необходимо предаваться некоему непрестанному процессу исцеления, выздоровления». Мы бы сказали «освобождения», «развязывания пут», «спасения». «Самое

⁴⁹⁵ Хейзинга Й. Затемненный мир // Хейзинга Й. Тени завтрашнего дня. Человек и культура. Затемненный мир. СПб, 2010. С.303.

⁴⁹⁶ Цит.по: Першин Ю. К этимологии слова «религия»: парадигма Цицерона // Антропо Топос: теоретический журнал в области философских наук. Омск, 2011. Вып. 9–10. С.33.

⁴⁹⁷ Хейзинга Й. Затемненный мир // Хейзинга Й. Тени завтрашнего дня. Человек и культура. Затемненный мир. - СПб, 2010. - С.302.

⁴⁹⁸ Там же. С.302.

фундаментальное в этом (древнегреческом – прим. Ш.О.) образе мышления <...>, что, если человек в своем душевном развитии лишь предается своей природе, это всегда приводит к определенному заболеванию и что духовная жизнь в человеке должна быть беспрестанным процессом выздоровления»⁴⁹⁹. Жизнь духа реализовалась в Религии и Высоком Искусстве.

В «Ведах» «снова и снова на первый план выступает представление о расставленных повсюду ловушках, с которыми подстерегают человека боги и демоны. Из великих богов в особенности один орудует петлями и ловушками, а именно загадочный и устрашающий Вáруна, атрибутом которого служит *rāṣa netla*. В одной из песен описывается, как дом, перед тем как в нем поселиться или просто войти в него, сначала тщательнейшее очищают от колдовских ловушек, которые могли бы быть в нем сокрыты»⁵⁰⁰.

В латинском языке существует выражение «*metus deorum*» - «страх перед богами». Слова «*religio*» и «*metus*» можно встретить в древнеримских текстах как синонимы, где «*religio*» переводится как «трепет», а «*metus*» - как «страх». «Страх» - перед обстоятельствами. «Трепет» - перед Богами. Название труда С.Кьеркегора «Страх и Трепет» также проявляет существующую двойственность, запечатленную в «Ветхом» и «Новом» Заветах. Необходимость отказаться от суеверия и вступить в область трансцендентного Священного Трепета и Свободы – об этом и труд Л.Шестова «Афины и Иерусалим» (1927 г.).

«Утесненность, в которой проходит жизнь смертных, - пишет Й.Хейзинга, - носит в *Атхарваведе* особое наименование *amhas*, весьма примечательное слово, ибо этимологически оно соответствует не только нашему слову *страх*, но к тому же, по всей вероятности, обозначает душевное состояние, которое уже в культуре Вед наделяется теми же отличительными чертами, что и понятие страха, играющее такую большую

⁴⁹⁹Штейнер Р. Искупление разума: От спиритуальной философии и новейшего естествознания к современной науке о духе. СПб, 2004. С.127.

⁵⁰⁰Хейзинга Й. Затемненный мир // Хейзинга Й. Тени завтрашнего дня. Человек и культура. Затемненный мир. СПб, 2010. С.302.

роль в современных философии и психологии»⁵⁰¹. Ученый замечает, что от корня *миś*, обозначающего «высвобождение» вообще, в древнеиндийском образовано *моkṣa*, *моkṣa* - «полностью соответствующее нашему спасению в его религиозном значении, получившее большое религиозное будущее»⁵⁰². И далее: «Развитие индийского понятия *моkṣa* в представление о потустороннем не вело непосредственно к систематизированной вере в повторяющееся рождение, как оно встречается в позднейшем брахманизме и буддизме <...> индийский дух повторяющееся вновь рождение, постоянно заново начинающуюся жизнь (*punarbhava*) стал воспринимать как нескончаемое страдание, его, по-видимому, *начинает мучить страх перед все повторяющимся умиранием (*punararmṛtyu*)*»⁵⁰³.

Один и тот же суеверный страх в религии буддизма получил иное «разрешение» («освобождение от пут»), нежели в христианстве. Индийский дух «на ранней стадии проникся принципом полного отрицания жизни», так что «концепция непостижимой формы существования вне времени и пространства, которая ведет к вере в бессмертие, индийской мысли не введома»⁵⁰⁴, - справедливо замечает философ.

Й.В.Гете относился «с опаской» к буддизму, доверительно сообщая в одном из писем В. фон Гумбольдту: «Никакого нерасположения к индуизму у меня нет, но я боюсь его: он вовлекает мое воображение в мир безобразный и безобразный, чего я теперь должен остерегаться более, чем когда-либо»⁵⁰⁵.

В буддизме нет его, воздействие кармы становится механическим, неся рождения, обремененные долгами перед вечным Законом. Круговорот *saṃsāra* находит конец лишь в уподоблении Будде, в пробуждении, после которого не будет перерождений⁵⁰⁶. Чрезвычайно важно для анализа поня-

⁵⁰¹ Там же. С.302.

⁵⁰² Там же. С.303.

⁵⁰³ Там же. С.303.

⁵⁰⁴ Там же С.305.

⁵⁰⁵ Гете И.В. Письма: Вторая часть // И.В. Гете Собрание сочинений в 13 т. Т.13 - М., 1949. С.503.

⁵⁰⁶ Хейзинга Й. Затемненный мир // Хейзинга Й. Тени завтрашнего дня. Человек и культура. Затемненный мир. СПб, 2010. С.304-305.

тия «религия» следующее утверждение философа: «существенное различие между индийским и христианским понятиями спасения <...> прежде всего заключается в следующем: индийское понятие *мокша* можно перевести как *вызволение, избавление, спасение*, но не как *redemption*, буквально - *искупление*. Представление об искуплении здесь всецело отсутствует. <...> есть спасение, но нет Спасителя. *Этому фундаментальному различию непосредственно соответствует и другое: спасение всегда относится к кому-либо отдельному, и никогда к человечеству в целом*»⁵⁰⁷.

Совершенно справедливо У. Фаулер в своем труде «Религиозный опыт римского народа» указывает, что чувство, выраженное термином *religio* вобрало в себя всю духовную сторону жизни человека, весь религиозный опыт, и развивалось оно, усваивая непротиворечащие основному смыслу оттенки от основания Рима (то есть языческий период, включающий восточные влияния) до рождения христианства⁵⁰⁸. Мы бы включили еще более ранний период, принимая во внимание анализ Й.Хейзинги.

Как точно подчеркивал У.Фаулер, сама религия – это воплощаемое в жизнь желание быть в правильных отношениях с Силой, проявляющей себя во Вселенной. Это же стремление мы прочитываем в творчестве И.В.Гете (например, его знаменитые «Первоглаголы: Δαίμων, Τύχη, Εθώς, Ανάγκη, Ελπίζ»).

Желание человека вступить с Божественной Силой в правильные отношения, У.Фаулер называет *инстинктом*, или *religio*, так как религия и мораль являются нераздельными первейшими инстинктами человеческой природы⁵⁰⁹. Давая расширительное толкование религии, исследователь относит к религии «чувство (счастливой) зависимости от этой Силы и желание согласовать с ее волей все отношения в жизни человека, религиозное внимание и заботу, чувство благоговейного трепета, чувство сомнения и совести, чувство тревоги, настороженности и возбуждения», а также «же-

⁵⁰⁷ Хейзинга Й. Затемненный мир // Хейзинга Й. Тени завтрашнего дня. Человек и культура. Затемненный мир. СПб, 2010. С.305.

⁵⁰⁸ Fowler W. W. The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus. London, 1911. P. 226.

⁵⁰⁹ Там же P.116, 126.

вание получить от Силы ответ в виде благоприятных знаков и предзнаменований⁵¹⁰.

В данном контексте важно обратиться к более внимательному прочтению интерпретации термина «религия» Цицероном. Он утверждает: «Те, кто над всеми вещами, относящимися к богослужению, усердно (внимательно, тщательно) размышляли, как бы обращали на них внимание (заботились о них, ценили), были названы *religiosi*, от слова *relĕgere*, как, например, *elegantes* (утонченные люди) были так названы от слова *elegere* (понимать, различать); также *diligentes* (прилежные люди) от слова *diligere* (выбирать, ценить), а *intelligentes* (умные люди) от *inteligere* (понимать); так как в целом все эти слова представлены здесь в значении *legere* (собирать, выбирать) так же, как в слове *religiosus*»⁵¹¹.

Как замечает авторитетный исследователь М.Мюллер, «слово *religio*, в своем основном значении обозначает только уважение, внимание, почитание»⁵¹². Ученый указывает, что, прослеживая естественное развитие слова *religio* в латинском языке («биографию слова»), мы можем выделить три значения:

- 1) «забота, внимание, уважение, трепет», далее -
- 2) «совесть, сознательность» и, наконец,
- 3) «внутреннее чувство почитания богов и внешнее проявление богопочитания (богослужение).

Ю.Першин обращает указывает на то, что М.Мюллер дает перевод слова *relegendo* у Лактанция также как у Цицерона – «внимание» (*sic!*) - к слову, Лактанций заслужил имя «христианского Цицерона» у гуманистов эпохи Ренессанса. Смысл «религии» как «внимания» постоянно и латентно звучит во всех переводах слова *religio*⁵¹³. Речь идет о «религиозном внимании», удерживающем человека от греха; это «препятствие» глупому (неблагоразумному, легкомысленному, беззаботному) поведению, выходу из

⁵¹⁰ Там же Р.152.

⁵¹¹ Цит. По: Muller, M. F. *Natural religion. The Gifford lectures.* London - New York, 1892. Р. 33-34.

⁵¹² Там же. Р.34-36.

⁵¹³ Першин Ю. К этимологии слова «религия»: парадигма Цицерона // Антропо Топос: теоретический журнал в области философских наук. Омск, 2011. Вып. 9–10. С.36.

пространства Духовного (Божественного) Присутствия, возвращению в плен. Религия предполагает осуществление ритуала, посредством которого осуществляется диалог мирского и божественного, а значит *религия – это «универсальный человеческий инстинкт коммуникации с миром»*⁵¹⁴.

П. Джексон⁵¹⁵ в этимологии Цицерона, подчеркивает важность аспекта повторения (*anámnēsis*). Таким образом, понятие «религия» предполагает процесс умственного возвращения, сознательного и внимательного повторения определенного контекста и способа поведения, иными словами - воспроизведения Традиции, постоянное возвращение к Истоку и обновление его, через Искушение и Спасение.

Shadrina O. N.

UNDERSTANDING OF RELIGION IN HISTORY AND THE PRESENT

The author try to summarize the main features in Cicerones' and Lactancy`s definitions of the religion in historical and modern contexts.

⁵¹⁴ Там же. С.36.

⁵¹⁵ Jackson P. Handing Down by Means of Speech: Gesture and Memory in the Exegesis of Religion // Gestures, Rituals and Memory: a Multidisciplinary Symposium. Toronto. May 6–8. 2004. P. 215–222

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Алейникова Светлана Михайловна, Академия управления при Президенте Республики Беларусь , alejnsvetlana@yandex.ru

Аринин Евгений Игоревич, Владимирский государственный университет, eiarinin@mail.ru

Астапов Сергей Николаевич, Южный федеральный университет, seastapov@yandex.ru

Блохин Виктор Николаевич, Белорусская государственная сельскохозяйственная академия, vik-1987@bk.ru

Давыдов Иван Павлович, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, ioasaph@yandex.ru

Дик Пётр Францевич, Костанайский инженерно-экономический университет, personality21@mail.ru

Доржигушаева Оюна Владимировна, Восточно-Сибирский государственный университет технологий и управления, оюна79@mail.ru

Забияко Андрей Павлович, Амурский государственный университет, sciencia@yandex.ru

Золотухина-Аболина Елена Всеволодовна, Южный федеральный университет , elena_zolotuhina@mail.ru

Карапетян Марина Валентиновна, Амурский государственный университет , whiteneri@mail.ru

Котляр Юрий Вадимович, Черноморский государственный университет им. Петра Могилы, k-555552@yandex.ru

Латышева Жанна Вячеславовна, Владимирский государственный университет, joan_lat@mail.ru

Миксюк Анастасия Степановна, Международный гуманитарно-экономический институт, ana_m@bk.ru

Павлюченков Николай Николаевич, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, prav1905@mail.ru

Сарапин Александр Васильевич, Киевский национальный университет им. Тараса Шевченко, sando-kan@mail.ru

Сергеева Елена Владимировна, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, elena.v.sergeeva@gmail.com

Серов Николай Викторович, Санкт-Петербургский университет, pse-rov@gmail.com

Симонян Лилит Димитриевна, Институт археологии и этнографии ИАН РАН, lilitsimonian@rambler.ru

Солодухин Денис Витальевич, Московский государственный университет тонких химических технологий им. М.В. Ломоносова, DV-S@yandex.ru

Терентьев Андрей Анатольевич, Журнал «Буддизм России», Санкт-Петербург, editor@buddhismofrussia.ru

Тимощук Алексей Станиславович, Владимирский юридический институт, ys@abhinanda.elcom.ru, human@vui.vladinfo.ru

Филькин Константин Николаевич, Томский государственный университет, indology@eml.ru

Хайбулина Эльвира Ильясовна, Южный федеральный университет, msgosh12@yandex.ru

Хаймурзина Марина Ахатовна, Амурский государственный университет, mfaizova@yandex.ru

Шадрина Ольга Николаевна, Северный (Арктический) государственный университет, shadrina.olga.29@mail.ru

Научное издание

СВЕЧА – 2013

Том 23

**Религия, religio и религиозность
в региональном и глобальном измерении**

*Международная конференция
«Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении»
(30-31.10.2013, Владимир, ВлГУ)*

Подписано в печать 12.12.13.

Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 16,21. Тираж 100 экз.

Заказ

Издательство

Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых
600000, Владимир, ул. Горького, 87