

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 – 2014

РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В ЛОКАЛЬНОМ И ГЛОБАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ

Том 26

Религия, religio и религиозность
в региональном и глобальном измерении

Материалы международной научно-практической конференции

30 сентября 2014 года

г. Владимир



Владимир 2014

УДК 2
ББК 86.2
Р36

Редакционная коллегия:

- Е. И. Аринин** доктор философских наук, профессор ВлГУ
ответственный редактор
- Н. М. Маркова** кандидат философских наук, доцент ВлГУ
член редколлегии
- В. А. Медведева** *ответственный секретарь, ВлГУ*

Печатается по решению редакционно-издательского совета ВлГУ

Издание осуществлено при финансовой поддержке Министерства образования Российской Федерации (Государственное задание № 35.1973.2014/К на выполнение научно-исследовательской работы в рамках проектной части государственного задания в сфере научной деятельности по теме «Отечественное религиоведение как междисциплинарный проект»)

Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении : материалы междунар. науч.-практ. конф., 30 сент. 2014 г., г. Владимир. Т. 26. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении / Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир : Изд-во ВлГУ, 2014. – 327 с. – ISBN 978-5-9984-0534-1. – (Серия «Свеча – 2014»).

В сборник включены материалы международной научно-практической конференции «Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении», состоявшейся 30 сентября 2014 г. во Владимирском государственном университете на базе кафедры философии и религиоведения Гуманитарного института. 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 978-5-9984-0534-1

© ВлГУ, 2014
© Коллектив авторов, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел 1

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

Андрюшенко М.Т. Вера как атрибут деятельности	5
Аринин Е.И. Религия, теология и верующие: лексемы, идеологемы и концепции	19
Атабеков Т.Р. Понимание слова «религия» в узбекском культурном контексте	48
Буряк А.А. Тенденции изменения терминологического аппарата для описания религиозных явлений в эпоху постмодернизма	51
Вешнякова Л.Ю. Определение термина «буддизм»: учение, религия, идеология (на основе материалов энциклопедических справочников и отечественных исследований XIX – начала XX века)	67
Данненберг А.Н. Религиозная система и религия как система: к определению понятий	74
Колкунова К.А. Квазирелигии как проблема для определения религии	90
Матвеев П.Е. Учение о священном Р. Отто: ценностный аспект	121
Матвеева В.В. Религия как фактор индивидуального и общественного благополучия в произведениях Бхактиведанты Свами Прабхупады и Раджниша Ошо	133

Матецкая А.В. Псевдонаука и псевдорелигия в современном обществе	138
Першин Ю.Ю. Латинское слово <i>religio</i> : дополнительные значения и смыслы	155
Скосарь В.Ю. О сущности религии и о ее происхождении	183
Такахаси С. Понимание слова «религия» в японском культурном контексте	213
Тимощук А.С., Тимощук Е.А. Дискурсивный аспект концептуализации религиозности	228
Тимощук Е.А. Интуитивно-эссенциальная феноменология религии	252

Раздел 2

ТЕРМИНОЛОГИЯ ПОСТИЖЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО. ПРОБЛЕМЫ ТЕРМИНОЛОГИИ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Часть 1

Deretić I. Dostoyevsky: Reflecting on Paradoxes in Humanism	259
Kandić A. Divine teleology: Dositelj, Kant, Plato	267
Straarup J. Belief in God, Jesus and afterlife, West and East of the Gulf of Bothnia	279
Shadrina O. Goethe, Method and «New Ecological Discipline»	318

Раздел 1

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

Андрюшенко М.Г.

ВЕРА КАК АТТРИБУТ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Человеческий опыт наглядно показывает, что общественное развитие от менее совершенного к более совершенному, основывается на множестве предпосылок, которые в зависимости от условий могут широко варьироваться. Однако в любом случае они невозможны без человеческой деятельности. Именно через нее в систему духовных факторов развития включается и вера, взятая в безрелигиозном аспекте. Ее значение состоит прежде всего в том, что она позволяет субъекту расширить объем информации, на которой основывается его деятельность, включить туда такие элементы, содержание которых осмыслено недостаточно [1, 55 – 56].

Вера является предметом философского исследования на протяжении многих веков. В разное время к ней обращались Платон, Аристотель, Тертуллиан, Секст Эмпирик, Эриугенна, Фома Аквинский, Бэкон, Гоббс, Локк, Юм, Кант, Гегель, Фейербах [1, 6 – 34].

Несмотря на это, в современной литературе вере уделяется недостаточно внимания. Помимо небольшого числа публикаций это выражается в абстрактном подходе к ней и игнорировании ряда ее проявлений в общественном и индивидуальном сознании.

Настоящий материал представляет собой попытку сделать шаг в преодолении существующего пробела путем выявления некоторых моментов взаимосвязи веры с человеческой деятельностью. Будучи сложным процессом, деятельность разворачивается во многих направлениях и делит-

ся на соответствующие разновидности: ценностно-ориентационную, коммуникативную, познавательную, преобразующую [5, 50 – 80]. В каждой из них вера способна проявить себя как духовный фактор общественного развития. Ввиду заданности объема материала рассмотрение особенностей веры в качестве такого фактора применительно ко всем разновидностям деятельности невозможно. Оно осуществляется лишь применительно к познанию и преобразованию действительности. Выбор этих последних определяется тем, что они, как опять-таки показывает человеческий опыт в первую очередь детерминируют общественное развитие.

Вера как духовный фактор деятельности в целом. Один из первых шагов в раскрытии особенностей веры, как духовного фактора деятельности, сделал Кант. «Если признание истинности суждения, — отмечал он, — имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется верой» [6, 673]. Субъективную достаточность признания истинности суждения Кант называл убеждением [6, 673], и оно, согласно его определению веры, выступает одним из ее элементов. Наличие в вере убеждения¹ и придает ей способность быть основой деятельности. Это раскрывается Кантом на примере разновидностей веры, чей предмет (суждение, в которое верят) надлежит принять a priori. К ним относятся следующие.

1. Прагматическая вера (вера врача, стремящегося помочь больному, но не знающего болезни, в то, что у больного чахотка. Она нужна врачу, чтобы быть основой использования определенных средств в осуществлении соответствующих действий, направленных на лечение больного) [6, 675].

¹ При указании на убеждение, как элемент веры, здесь обращается внимание на то, что вытекает из высказываний Канта, и, следовательно, отражает его точку зрения. При этом точка зрения Канта не отождествляется с современными взглядами на убеждение и не противопоставляется им. То, что высказал Кант, представляет собой одну из ступеней в формировании современной трактовки убеждения.

2. Доктринальная вера (вера в существование бога, как разумного существа, установившего в природе целесообразность). Она нужна в качестве некоторого руководства в исследовании природы [6, 675 – 676].

3. Моральная вера (вера в существование бога и загробной жизни, как основа нравственных предписаний и человеческой максимы. Она нужна, чтобы на ее основе выполнять, нравственные предписания и строить отношения с другими людьми) [6, 677 – 678].

4. Негативная вера (вера в существование бога и загробной жизни, как основа страха перед наказанием за совершенное зло. Она нужна, чтобы вселить страх в тех, кто может быть источником зла, и тем самым не позволить им осуществить злые умыслы) [6, 679].

Из Кантовой характеристики данных разновидностей веры вытекает следующее. Врач (субъект) **верит** в то, что у больного чахотка **потому, что стремится** что-то сделать для него. Субъект **верит** в существование высшего разумного начала, установившего в природе целесообразность, **потому, что стремится** руководствоваться чем-то в исследовании природы. Субъект **верит** в существование бога и загробной жизни **потому, что на этом основываются его нравственные принципы**, которыми он руководствуется в отношениях с другими людьми. Субъект **верит** в существование бога и загробной жизни **потому, что в своих действиях стремится руководствоваться определенными принципами, за нарушение которых испытывает страх**. Отсюда следует, что во всех случаях вера составляет основу существования некоторой духовной модели человеческих действий, определяющей и направляющей их протекание.

Отсюда следует также, что субъективная достаточность веры и убеждение, как ее элемент, выражающий эту достаточность, определяются тем, что содержание ее предмета способно направить действия субъекта в определенное русло, придать им соответствующие выражения. Благодаря этому, субъект рассматривает его как основу действий, исходя из которой,

он может достичь своей цели. В первом случае вера определяет преобразующие действия субъекта, во втором — познавательные, в третьем и четвертом — коммуникативные.

Чтобы не было сомнения, что основой деятельности, по Канту, выступает в указанных случаях именно вера, обратим внимание на выделение им различных ступеней признания истинности суждения. Помимо веры, такими ступенями выступают мнение и знание. Первое не имеет достаточной обоснованности как с субъективной, так и с объективной стороны, второе — обладает такой обоснованностью с обеих сторон [6, 673]. Поэтому мнение, в отличие от веры, — а также знания, — не выражает убеждения и основывать на его предмете какую бы то ни было деятельность нецелесообразно.

Что касается второго показателя веры — объективной недостаточности — то в свете всего многообразия Кантова подхода к ней видно, что под этим он имел в виду отсутствие достаточной логической доказанности субъекту истинности ее предмета. Используя в своих действиях веру, субъект, по Канту, исходит из того, что соответствует его стремлению, но не содержит в себе достаточных оснований для признания своей истинности.

Итак, деятельный характер веры выражается, — исходя из логики отношения к ней со стороны Канта, — в том, что она связывает **деятельность** субъекта и **суждение**, истинность которого логически доказана недостаточно. Соотнося это содержание со своей целью, субъект — в условиях дефицита истинных сведений — приходит к выводу, что, основываясь на нем, он может достичь свою цель. Вследствие этого суждение и признается истинным. Такое признание квалифицируется Кантом в качестве «практического» доказательства истинности суждения [6, 673]. Правда, смысл, вкладываемый сюда Кантом, абстрактен, ибо практикой выступает для него любая деятельность, выходящая за пределы сознания. При этом осуществленный Кантом анализ веры показывает, что, будучи пред-

посылкой деятельности, вера не обеспечивает полной гарантии ее успеха. На ее основе возможны случаи расхождения между целью субъекта и результатом его действий, направленных на достижение цели. Поэтому, основывая свои действия на вере, субъекту не следует забывать о ее противоречивости: в одних случаях она приводит к ожидаемому эффекту, в других – нет.

Современный подход к вере, как к предпосылке деятельности, не только включает в себя позитивные моменты, раскрытые Кантом, но и существенно дополняет их. В основе этого дополнения лежит ряд положений, выдвинутых и обоснованных уже после Канта.

1. Положение о многоаспектности веры, раскрытое на основе анализа субъектно-объектных отношений. Согласно ему, в вере выделяются познавательный, эмоциональный и преобразующий аспекты [7, 40].

2. Положение о единстве человеческой деятельности с целью, условиями ее реализации, средствами и результатом, разработанное в ряде исследований, которые посвящены деятельной сущности человека [5, 34 – 50; 8, 30 – 40].

3. Положение о понимании, как одном из выражений очевидности и следствии интерпретации, в процессе которой суждение наделяется смыслом. Такое наделение составляет результат нахождения соответствия между постигаемым суждением и базисом осмысления субъекта [1, 55 – 66].

4. Положение о противоречии между верой и пониманием, как феноменами, которые взаимно полагают («понимать, чтобы верить...») [10, 300] и исключают («большинство людей дифференцирует и интегрирует не потому, что люди понимают, что они делают, а потому, что верят в это...») [9, 89] друг друга, высказанное Энгельсом в замечаниях на книгу А. Мартэна «История Франции» и в «Анти-Дюринге».

В свете единства этих положений обнаруживается, что во-первых, аспекты веры в целом соответствуют направленности деятельности. Во-вторых, помимо соответствия цели, о чем говорил Кант, предмет веры, как

основа деятельности, должен соответствовать условиям ее реализации, не противоречить понимаемому сведению субъекта об объекте, а также о более общей группе явлений, включающей его, обладать способностью к заполнению пробела, существующего в этом понимаемом сведении и препятствующего дальнейшим действиям субъекта, не противоречить понимаемому сведению субъекта об источнике информации, включающей осваиваемое им суждение (может ли он обладать такой информацией, способен ли донести ее до субъекта и т. д.). В-третьих, более высокой, по сравнению с верой, степенью признания истинности суждения выступает не знание, как считал Кант, а очевидность (понимание). Благодаря всему этому, создается возможность перейти от соотнесения веры с деятельностью в целом к ее соотнесению с конкретными разновидностями деятельности, а именно, как отмечено выше, с познавательной и преобразующей.

Вера и познавательная деятельность. Взаимосвязь познания и веры рассмотрена автором в ряде других работ. Не повторяясь, резюмируем кратко их содержание, отметим, что эта взаимосвязь заключается в том, что, с одной стороны, сам познавательный процесс на обоих уровнях (научном и обыденном) и в обеих разновидностях (исследовании и коммуникации) развивается так, что в ряде случаев определенные его элементы не обходятся без веры. С другой стороны, само складывание и функционирование веры основывается на определенных результатах познания и порождается определенными пробелами в нем. Кроме того, вера располагается в познании между мнением и очевидностью (пониманием), различающимися между собой по степени своей обоснованности с субъективной и субъективно-объективной сторон. Мнение недостаточно обосновано как субъективно, так и субъективно-объективно. Очевидность (понимание) характеризуется достаточной обоснованностью с той и с другой стороны. Что касается веры, то она достаточно обоснована субъективно и недостаточно — субъективно-объективно [1, 55 – 66]

Сказанное отражает соотношение веры с **процессом** познания. Однако вера соотносится и с его **результатом**. В этом случае противостоящим ей феноменом выступает **знание**. На соотношении веры и знания здесь и целесообразно остановиться, ибо, с одной стороны, оно также является неотъемлемым элементом системы «вера—познание», а с другой — исследовано пока чрезвычайно мало.

Знание не имеет однозначной трактовки. В свете обобщения историко-философского опыта и достижений теории познания в нем выделяются два аспекта. Назовем их условно **информативным** и **относительным**.

В первом аспекте знание есть некоторый итог познавательного процесса. Оно представляет собой проверенный практикой и удостоверенный логикой результат, к которому на определенном этапе пришло познание, и выступает в качестве адекватного отражения действительности, складывающегося из понятий, суждений, теорий, т.е. истинной **информации**. Последняя может проявляться на различных уровнях и иметь различные разновидности. Говорят о знании донаучном, житейском, художественном, научном. Знание неоднородно. Это, в частности, выражается в его делении на достоверное и вероятное [2, 123 – 134]. Достоверное знание обладает логической и практической доказанностью своей истинности в масштабе всего общества через действия специалистов в соответствующих областях познания. Вероятное знание включает в себя гипотетические предположения и в целом характеризуется лишь логическим доказательством своей истинности (не вступая в противоречие с достоверным знанием), но не практическим.

Во втором аспекте знание есть **отношение** субъекта к информации. В свете этимологического значения понятия «знать» видно, что основным показателем этого отношения является известность. В общем виде субъект знает «нечто», когда оно ему известно, т. е. включено в систему его образов (ощущений, восприятий, представлений, понятий, суждений, умоза-

ключений), фиксирующих объективные явления и процессы. Как показывает онто- и филогенетическая история познания, диапазон случаев такой включенности широк. Она может быть механической, когда известность о «нечто» выступает по отношению к другим элементам системы образов субъекта случайной и никак не согласуется с ними. Она может быть организованной (неорганической), когда известность обладает с ними частичной согласованностью. Она может быть, наконец, органической, когда между известностью о «нечто» и системой образов субъекта существует полная согласованность. Сопоставляя это с тем, что сказано выше о вере и противостоящих ей феноменах, приходим к выводу, что известность (знание), как отношение субъекта к некоторой информации, может основываться на мнении, вере и очевидности (понимании).

Учитывая наличие в знании двух аспектов, его соотношение с верой рассматривается применительно к каждому из них

1. Соотношение веры и знания, взятого в информативном аспекте.

1.1. Поскольку вероятное знание в целом не обладает полной очевидностью (понятностью), ибо его истинность не получила практического доказательства, то при своем деятельном использовании оно выступает для субъекта (какими бы пределами он ни обладал — от индивида до человечества) в качестве предмета веры. Поэтому вера способна быть средством принятия и использования субъектом вероятного знания.

1.2. Поскольку вероятное знание служит продолжением достоверного знания, заполняя имеющиеся в нем пустоты и придавая ему целостность и завершенность, постольку вера в определенных случаях становится одним из средств упорядочения достоверного знания.

1.3. Отношение субъекта к тем или иным элементам достоверного знания неодинаково. Их содержание может быть очевидно (понятно) ему полностью или частично. (Возможно и полное отсутствие очевидности (понимания), но этот случай сейчас не рассматривается). При полной оче-

видности (понимании) такого содержания субъект — для осуществления на его основе определенных действий — в вере не нуждается. Если же очевидность (понимание) частична, то при тех же условиях субъект должен принять это содержание на веру. Следовательно, вера оказывается одним из средств использования достоверного знания в дальнейшей деятельности, если оно не обладает для субъекта полной очевидностью (понятностью).

1.4. Как видно из Кантова анализа прагматической, доктринальной, моральной и негативной веры, ее предмет обосновывается некоторыми элементами достоверного знания, обладающего для субъекта очевидностью (понятностью). Причем такое обоснование двояко. С одной стороны, предмет веры обосновывается частичным знанием субъекта об объекте веры и более общей группе явлений, включающей его. С другой — знанием субъекта о зависимости между верой и тем состоянием (эмоциональным, деятельным и т. д.), к которому он способен прийти на ее основе, а также — знанием потребности для себя такого состояния. Поэтому знание выступает одним из условий возникновения и существования веры.

1.5. Поскольку формой развития знания выступают гипотетические предположения, являющиеся предметами веры [1, 55 – 66], постольку знание получает приращение через периодическое использование субъектом веры. И хотя степень распространения и масштабы такого использования ограничены, тем не менее вера в определенных случаях входит в число предпосылок, детерминирующих развитие знания.

1.6. В связи с тем, что в целях своей деятельности субъект верит в то, что не обладает для него полной и достаточной очевидностью (понятностью), постольку в вере содержится возможность отрицательного воздействия на знание через неадекватное отражение субъектом действительности. Хотя дело здесь не только в ней, но и в своеобразии ее складывания, цели, достигаемой субъектом на ее основе, относительности практики, как

критерия истинности, и т. д., тем не менее в определенных случаях она может способствовать искажению знания.

2. Соотношение веры и знания, взятого в относительном аспекте.

2.1. Вера является одним из выражений знания, когда известность о «нечто» носит в системе образов субъекта организованный характер, и на основе этой известности он осуществляет определенные действия. Помимо веры, знание, как отмечалось, могут выражать и другие феномены — мнение и очевидность (понимание).

2.2. Если субъект отдает себе отчет в своей вере, т. е. имеет известность о ней, то знание выступает одним из его отношений к вере, причем безотносительно к тому, в чем оно выражается. Это было впервые замечено и выражено Гегелем. «...Мы, — отмечал Гегель, — находим как эмпирический факт, что то, чему мы верим, имеется в нашем сознании, что мы по крайней мере знаем об этом...» [3, 137].

Вера и преобразующая деятельность. Преобразующая деятельность, направленная на изменение действительности, выступает в двух видах в зависимости от того, изменяется ли объект реально или идеально. Первый вид составляет **практику**, второй — **духовно-практическую деятельность** [5, 53 – 58].

Выявление взаимосвязи веры и практики предполагает учет следующих положений.

1. В качестве чувственно-предметной деятельности, направленной на преобразование природных и социальных объектов, практика складывается из действий, подразделяющихся на две группы. Первую составляют репродуктивные действия, повторяющие то, что имеет аналог. Вторую — продуктивные действия, направленные на создание того, что аналога не имеет. Репродуктивные действия основываются на сведениях, для признания истинности которых субъект имеет все достаточные основания,

что вытекает из прошлых этапов деятельности. Поэтому их содержание в целом является для субъекта очевидным (понятным), и в вере по отношению к ним он не нуждается. С продуктивными действиями дело обстоит иначе. Сведения, на которые они опираются, могут быть признаны истинными лишь с субъективной стороны. Что касается такого признания с субъективно-объективной стороны, то оно является недостаточным, ибо действия, в которых эта истинность может быть доказана или опровергнута, еще не производились.

2. Практика неоднородна. Общепринятым является ее деление на материально-производственную социально-преобразующую и научно-экспериментальную.

Выявление взаимосвязи практики и веры предполагает также соотнесение последней с материальным производством, социальным преобразованием и научным экспериментом. Однако из-за заданности объема материала она сопоставляется с практикой **в целом** на основе учета того **общего**, что свойственно каждой из ее разновидностей, прежде всего предметного характера, выражающего изменение материального мира. Основные особенности взаимосвязи веры и практики обнаруживаются в свете единства их собственных особенностей, занимаемого ими места в процессе взаимодействия субъекта и объекта, а также истории развития индивидуального и коллективного сознания.

В ряде случаев, осуществляя те или иные практические действия, субъект испытывает дефицит полностью очевидных (понимаемых) положений, на которых ему приходится основывать эти действия. В результате складывается проблемная ситуация. Выход из нее осуществляется с помощью покрытия дефицита за счет положений, чье содержание не является для субъекта полностью очевидным (понимаемым)². Их принятие и испол-

² Такие положения представляют собой образы средств и условий достижения цели, но не образы ее самой. Цель, как то, к чему стремится субъект, ему очевидна (понятна).

зование становится возможным лишь с помощью веры. В этой связи важной представляется оценка значимости веры, данная В. И. Лениным при характеристике действий первых русских социалистов. «...Вера в особый уклад, — отмечал В. И. Ленин, — в общественный строй русской жизни; отсюда вера в возможность крестьянской социалистической революции — вот что воодушевляло их, поднимало десятки и сотни людей на геройскую борьбу с правительством» [7, 271]. Правда, указанные положения выбираются субъектом не произвольно, а на основе определенных исходных принципов. Речь идет о соответствии их содержания всем тем требованиям, о которых говорилось выше: цели субъекта, условиям ее реализации и т. д. Связывая практические действия с недостаточно очевидными (понимаемыми) положениями, на которых эти действия основываются, вера в данном случае представляет собой их субъективную предпосылку. Таково основное направление воздействия веры на практику.

Помимо этого вера сама испытывает воздействие со стороны практики. В частности, практика выступает средством уточнения отношения субъекта к этим положениям. В практике обнаруживается их истинность или ложность. При обнаружении последней как сами эти положения, так и вера в них отбрасываются. В практике преодолевается и недостаточность субъективно-объективной обоснованности признания истинности этих положений, вследствие чего из предметов веры они могут превратиться в предметы очевидности (понимания). В этом случае вера в них также теряет смысл и подлежит отбрасыванию. Вместе с тем, поскольку на основе практики субъект приобретает новое знание об объекте и с его помощью идет

Это вытекает из ее конкретности. Достижимость или недостижимость цели определяется не ею, а средствами, которыми располагает субъект, и условиями, в которых он действует. Если же цель неконкретна, то и сама она, и стремление к ней лишены смысла. Характерным примером постановки такой цели является: «пойди туда, не знаю куда, принеси то, не знаю что». Если субъект, вопреки неконкретности цели, все же пойдет «туда, не знаю куда...» и начнет на основе стремления к достижению такой цели действовать, то в ее образ ему придется поверить. Однако в действиях нормальных людей такое целеполагание исключается, ибо они заранее осознают, что цель в данном случае практически недостижима.

по пути дальнейшего развития познания, то практика, в целом выступает одним из важных средств развития его базиса осмысления. А это способствует суживанию круга положений, выступающих для субъекта предметами веры, и расширению круга положений, выступающих предметами очевидности (понимания). Иначе говоря, чем более глубокой и многообразной является практика, тем больше создается предпосылок для перехода от веры в положения, лежащие в ее основе, к признанию их очевидными (понимаемыми).

Приведенные случаи достаточно убедительно свидетельствуют о взаимообусловленности веры и практики. При этом в свете места и роли того и другого в процессе взаимодействия субъекта и объекта обнаруживается своеобразие такой взаимообусловленности. Практика обуславливает веру абсолютно. Вера же обуславливает практику относительно, ибо последняя вытекает не из нее, а из активной сущности человека.

В отличие от практики духовно-практическая деятельность ограничивается созданием образов того, что отсутствует, но необходимо субъекту. Как видно в свете сопоставления двух видов преобразующей деятельности, если эти образы создаются с целью превращения их в ориентиры практики, то связь веры и духовно-практической деятельности становится частным случаем ее связи с практикой. Если же они создаются только как некоторые предположения, необходимые для расширения и углубления познания, то их связь с верой выступает как часть ее связи с познавательной деятельностью.

Как видим, в соответствующих случаях вера достаточно прочно вплетается в преобразующую деятельность. Правда, это вплетение не следует абсолютизировать. Оно существует лишь там, где преобразующая деятельность складывается из продуктивных действий. Там, где действия оказываются репродуктивными, образы соответствующих элементов их цели и процесса не нуждаются в том, чтобы быть предметами веры. Однако поскольку репродуктивные действия невозможны без предварительных

репродуктивных действий, то, прежде чем направляться очевидностью (пониманием), соответствующие элементы преобразующей деятельности направляются верой.

Иногда преобразующие действия могут осуществляться под влиянием ярко выраженного психического состояния, например, страха, гнева, удовольствия и т. д. Это состояние способно детерминироваться различными факторами, в том числе — верой. Если оба этих условия налицо — т. е. субъект оказывается в психическом состоянии, сложившемся под воздействием веры, — то имеет место еще одно направление ее воздействия на преобразование действительности. Однако оно составляет специальный объект исследования и здесь не рассматривается, хотя иметь его в виду и следует.

Заданность объема материала не позволила рассмотреть все соотношения веры с деятельностью. Тем не менее, полученные результаты свидетельствуют, что при определенных условиях познавательная и преобразующая деятельность, как важнейшие предпосылки общественного развития, невозможны вне веры, которая, таким образом, вплетается в число его духовных факторов.

Этот фактор своеобразен. Потребность в нем существует не всегда. Она возникает лишь в том случае, когда в процессе познания и преобразования субъект испытывает дефицит очевидных (понимаемых) сведений, необходимых ему для этих процедур.

Вместе с тем возможно отрицательное воздействие веры на передаваемую через нее информацию, а следовательно, и на субъекта, которому она адресуется. Это свидетельствует об ее — как атрибуте деятельности — противоречивом характере веры. Тем не менее, исключить ее из факторов, обуславливающих деятельность, невозможно.

Учет полученных результатов имеет не только теоретическое значение. Он важен и для практики, особенно в связи с ее неотделимостью от субъективного фактора. Он способен, наконец, обогатить и методологию исследования как веры, познания и преобразования, так и деятельности.

Литература

1. Андриюшенко М. Т. Человек и вера. – Владимир: Изд-во «Калейдоскоп». – 2013.
2. Геворкян Г. А. Достоверное и вероятное знание. – Ереван: Изд-во АН Арм. ССР. – 1965.
3. Гегель. Энциклопедия философских наук – В 3-х т. – М.: Мысль. – Т. 1. – 1975.
4. Диалектика познания. – Под ред. Кармина А. С. – Л.: Изд-во ЛГУ. – 1988.
5. Каган М. С. Человеческая деятельность. – М.: Политиздат. – 1974.
6. Кант И. Критика чистого разума // Соч. в 6-и т. – М.: Мысль – Т. 3. – 1964.
7. Ленин В. И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов // Полн. собр. соч. – Т. 1.
8. Трубников Н. Н. О категориях «цель», «средство», «результат». – М.: Высшая школа, 1968.
9. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 20.
10. Энгельс Ф. Замечания на книгу А. Маритэна «История Франции» // Архив Маркса и Энгельса. – Т. X. – М.: Политиздат, 1946.

Аринин Е.И.

РЕЛИГИЯ, ТЕОЛОГИЯ И ВЕРУЮЩИЕ: ЛЕКСЕМЫ, ИДЕОЛОГЕМЫ И КОНЦЕПЦИИ

История и филология

Термин «верующий», который присутствует в большинстве публикаций по социологии религии, неразрывно связан со словом «вера» (Вѣра), восходящим к древней семантике индоевропейского корня **«wēr»**

(истина, правда), исторически изначально относившегося к сфере «хозяйственной жизни» и носившего вполне «прагматичный» характер, когда приверженность одним богам и отвержение других было важной «делкой» и повсеместной практикой, да и сегодня каждый «верующий» в отношении «Своего Бога», должен быть «неверующим» в отношении «чужих богов», поскольку ожидается, что это «доверие» вернется человеку обратно как «Божия помощь» по принципу «я тебе, ты мне»[9]. Слово «Вѣра» зафиксировано в первых отечественных письменных источниках, к примеру, в «Слове о Законе и Благодати» (1037-1050) митрополита Иллариона (полное название: «О Законе, через Моисея данном, и о Благодати и Истине через Иисуса Христа явленной, и как Закон отошел, (а) Благодать и Истина всю землю наполнили, и вера на все народы распространилась, и до нашего народа русского (дошла). И похвала кагану нашему Владимиру, которым мы крещены были. И молитва к Богу от всей земли нашей»//О законѣ Моисѣомѣ данѣмѣ, и о благодѣти и истинѣ Исусомѣ Христомѣ бывшии. И како законѣ отиде, благодѣть же и истина всю землю исполни, и вѣра въ вся языки простресея и до нашего языка рускаго, и похвала кагану нашему Влодимеру, от негоже крещени быхомѣ и молитва къ Богу от всеа земли нашеа). Пространные статьи «Вера» представлены в современных еврейской, католической и православной энциклопедиях, однако все они не содержат термина «верующий» как, впрочем, нет его и в целом ряде научных религиоведческих изданий, в том числе и в энциклопедическом словаре «Религиоведение»[22].

Филологический анализ показывает, что «верующий» – это, прежде всего, слово (лексема) современного русского языка, вошедшего в широкое употребление только в XIX-XX вв. Как свидетельствует «Национальный корпус русского языка» годы «пикового» словоупотребления приходятся на 1821, 1882 и 2003 годы[35]. Так в знаменитом «Толковом словаре живого великорусского языка» В.Даля (1863) нет отдельной статьи для этого слова, но оно приводится в статьях «вѣра» (где есть производное -

«вѣрючий», т.е. «доверчивый, верующий, легковверный, доверяющий») и «религия», где отмечается, что «религиозный человек, верующий» есть «твердый в вѣре». [17]. Тем самым, слово «верующий» в XIX веке оказывалось двойственным, обозначая как наивного («доверчивого») человека, так и убежденного и «твердого» приверженца («ревнителя»), готового «положить жизнь за вѣру», причем в разное время это могла быть «Российская Церковь» (в терминах «Духовного регламента» 1721 года), мистическое «единство народа христианского» Австрии, Пруссии и России (в терминах «Акта Священного Союза» 1815 года) или «Православная Кафолическая Греко-Российская Церковь» (в терминах второй половины XIX века), которые противопоставлялись «хладновверным», «суевверным», «двоевверным», «невверным» и т.п. современникам, описанным в таких литературных произведениях как, к примеру, «героическая комедия» 1761 года «Безбожник» М.М.Хераскова или всемирно известные романы Ф.М.Достоевского «Бесы» (1872) и «Братья Карамазовы» (1880). Тем не менее, все эти сограждане «приписывались», как в случае первой всероссийской переписи 1895 года, по их «природе» (происхождению, семейной традиции) к «господствующей Вѣре» или другим 15 статистически менее значимым тогда «рубрикам»[57].

Термин до начала XX века использовался скорее в разделительном, чем в привычном нам сегодня широком собирательном значении, обозначая «твердого в вере ревнителя государственного православия» или, по аналогии, приверженцев ряда «терпимых вероисповеданий», тогда как старообрядцев именовали «раскольниками», иудеев – «жидами», ламаитов (буддистов) – «идолопоклонниками» и «язычниками», приверженцев духовно-мировоззренческих новообразований – «лжеучителями», «безбожниками», «отступниками», «атеистами», «сектантами», «еретиками» и т.п. (так, к примеру, именовали Л.Н.Толстого в печально известном «Определении с посланием святейшего синода № 557 от 20 — 22 февраля 1901 года» и

т.п.), между которыми ничего общего не усматривалось. М.А. Рейсмер в 1905 году отмечал, что в России «по прежнему не существует ...человеческой личности с ее миром нравственной духовной свободы», «духовным энтузиазмом» и возможностью создать «религию для своей совести», которую не удовлетворяет «ни одна из существующих 'вер'» [41]. Нравственная свобода «верующего» здесь выступила оппозицией как принудительной «казенной Вѣре», так и «темным суевериям».

Законодательное закрепление в государстве принципов веротерпимости и свободы вероисповедания в 1905-1917 годах завершаются революционным семантическим нововведением «Постановления Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета и Совета Народных Комиссаров о религиозных объединениях» (от 08.04.1929), в котором формулируется понятие «религиозное объединение верующих граждан всех культов», после чего слово «верующий» входит в словари «советского» русского языка, становясь собирательным нормативным обозначением приверженцев любого вероисповедания («культа» православного, иудейского, сектантского или шаманистского): **«верующий... признающий существование бога, религиозный человек»** (позднее выражение «признающий существование бога» меняется на более широкое «признающий существование сверхъестественного»)[51]. «Верующие» как собирательная категория противопоставляются «атеистам» как носителям «передового научного марксистско-ленинского мировоззрения» и «строителям коммунизма». И.В.Сталин лично внес в опросные листы Всесоюзной переписи 1937 года позицию, выясняющую, считает ли гражданин себя «верующим» или «неверующим» в противоположность прежнему «природному» приписыванию, в результате чего выяснилось, что в стране после «пятилетки безбожия» и 20 лет утверждения новой идеологии оказалось 56,7% «верующих», что вызвало известные репрессии в отношении организаторов и запрет на публикацию полученных данных[16]. Позднее исследователи стараясь не вводить в анкеты такие прямые вопросы, используя термин

«верующий» в аналитическом плане, т.е. не в качестве самоопределения опрашиваемых, но как интерпретацию убеждений тех респондентов, которые отвечали, что они «верят в Бога»[19].

В СССР разворачиваются многочисленные попытки создания универсальной «типологии верующих», целью которых было как изучение сходства и различий приверженцев различных религиозных движений, выявление «маркеров» и «индикаторов», характеризующих особенности их мировоззрения, поведения и интергирования в специфические сообщества (церкви, приходы, общины и т.п.), так и использование этих знаний для успешного ведения работы по «атеистическому воспитанию трудящихся» и «преодолению религиозных пережитков». Вместе с тем очевидным было различие критериев «подлинных ревнителей» как в разных конфессиональных традициях, так и в типологически различных формах религии (к примеру, в «высоком» и «народном» христианстве, иудаизме или в шаманизме, которые виделись не столько сходными, сколько очевидно различными между собой для этнографов и фольклористов) или в «парарелигиозных феноменах» (идеологиях, «культмах звезд» и т.п.) в результате чего за советский период так и не удалось сформулировать научное определение термина «верующий», превратить интуитивно понятное слово разговорного языка в ясный элемент концептуальной системы, как и многие другие попытки представить сложный и динамичный внутренний мир глубинных переживаний личности более «ясным» и специфичным, чем он есть в действительности. «Верующий» для советской идеологии – это эмпирическое воплощение «религии» («мракобесия», «врага науки» и т.п.), препятствие на пути развития общества к коммунизму, требующее выработки точных критериев описания, выявления и последующих исправления, нейтрализации или уничтожения.

Оборотной стороной таких классификаций было ситуативное выделение или сокрытие особой категории «колеблющихся», которую либо «высвечивали», чтобы показать «недостатки в атеистической работе» кон-

кретного региона, либо, наоборот, старались не замечать, отчитываясь «об успехах». Иронично-карикатурное описание фундаментальной неопишуемости динамичного и полиморфного «многообразия верующих» в позднем СССР было представлено М.Н.Эпштейном в книге «Новое сектантство: типы религиозно-философских умонастроений в России. 1970—1980-е годы». Автор показывал, что такого рода «приверженность» возникает и исчезает практически ежедневно, и, соответственно, ее невозможно отследить, описать и «запротоколировать» в архивах тех или иных «ведомств национальной безопасности».

В мировой литературе XX века получило развитие широкое понимание термина «верующий», фокусирующееся именно на внутреннем мире личности, когда, как отмечал П.Тиллих, «число верующих людей в т.н. ‘иррелигиозный’ период может быть большим, чем в ‘религиозный’»[50]. Известна Симона Вейль как «верующая вне конфессий» и множество других аналогичных примеров, свидетельствующих, что понятие «верующий» перестало быть частью понятия «религиозный» (в значении «приверженца конфессии», «ревнителя»), характеризуя людей, кто искренне готов «подчинить свою жизнь требованиям его веры», будь то вера в Христа, коммунизм, гуманизм или научно-технический прогресс. Митрополит Антоний (Сурожский) задавал вопрос о том, кто был большим верующим христианином во время Второй мировой войны: тот, кто с крестиком на шее прятался в окопе или тот коммунист («безбожник»), который рискуя жизнью, пошел спасать немецкого ребенка (известный монумент в Трептов-парке в Берлине).

В постсоветские годы в России наблюдается новая тенденция в понимании слова «верующий», которое, с одной стороны, стало маркером подчеркиваемой и даже порой демонстрационной «духовности», «возвышенности», «причастности сакральному» и, соответственно, определенной

«воли к власти», тогда как, с другой, «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 любим», т.е. «характеристики людей как верующих не несут нормативного аспекта», более того, 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»[28].

Логически казалось бы, очевидно, что «верующий» не может быть «неверующими» или «сомневающимся», однако не менее хорошо известно, что на практике не только каждый «верующий» в свой «образ Бога», является «неверующим» в другие «образы», но и в истории «неверующими» часто именовали просто «инаковерующих» и «инакомыслящих» (даже Сократ и первые христиане публично обвинялись в «атеизме» и «нечестивости»), а всем известная Мать Тереза, согласно ее недавно опубликованным дневникам и письмам, более 50 лет «сомневалась в существовании Бога»[32]. Социолога хорошо известно и то, что до 20% назвавших себя «православными», одновременно заявляют, что они «не верят в Бога»[34].

Традиционное (досоветское и советское) понимание слова сохранилось вплоть до словарей наших дней, где «верующим» считается 1) тот, кто верует в Бога или 2) религиозный человек (при этом может приводиться более 20 синонимов этого слова: адорант, благочестивый, боголюбец, пистевон, набожный и т.п.). Вместе с тем, в полемических публикациях атеистов сегодня тоже могут назвать «верующими» («верующими в отсутствие Бога»), а «верующих» сограждан противопоставлять «религиозным» (как более строгим приверженцам, собственно «ревнителям» определенной юрисдикции, к примеру, РПЦ МП и т.п.), в отличие от тех, кто «свободно почитает Бога (Абсолют, Трансцендентное, начало бытия и т.п.)»

и чья «вера не вмещается в рамки какого-то вероисповедания». Таким образом, слово «верующий» сегодня, с одной стороны, приобретает широкое антропологическое значение, поскольку каждый человек во что-то верит, тогда как, с другой, возродилась и семантика XIX века, где «верующий» есть именно «ревнитель» РПЦ МП, т.е. личность, «твердая в нашей Вере», которая должна активно демонстрировать «неверие» в другие «верования», в том числе и «детские» (так, вырастающие дети перестают верить в Деда Мороза, Бабу Ягу и т.п.). Те же словари, однако, в качестве антонимов слова «верующий», как и в XIX веке, указывают сегодня на такие слова как «неверующий», «атеист», «безбожник» или «агностик», хотя сегодня возникла такая парадоксальная самоидентификация как «православный атеист» (Л.Н.Митрохин, С.П.Капица и др.), а в 2012-2013 годах в интернете, особенно «православном», активно велась дискуссия о том, является ли «верующим» Б.Гребенщиков или он «эзотерик», «буддист», «окультист» и т.п..

Сегодня на уровне СМИ, ряда законотворческих инициатив и идеологических проектов именно «православие» представляется символом предельно высокого социально-политического ранга, а социологи отмечают, что при этом «понятия ‘русский’ и ‘православный’ настолько сближаются, что становятся почти синонимами» и, более того, «в полном противоречии с ‘нормальной’ логикой и прямым значением терминов в современной России понятие ‘православный’ не является частью более широкого понятия ‘верующий’, а, скорее наоборот, понятие ‘верующий’ стало частью понятия ‘православный’», поскольку «людей, определяющих себя как православных, в России значительно больше, чем тех, кто определяет себя как верующих»[36]. Кажущееся парадоксальным преобладание «православных» респондентов над «верующими» отмечают и другие исследователи[4]. Исторически, однако, как было показано выше, в XIX веке соот-

ношение этих понятий было именно таким, поскольку «верующими» назывались не все, но только «твердые в вере» православные, т.е. мы сегодня оказались в периоде своего рода реставрации «конфессиональной семантики» и ее соприсутствия с другими семантиками, в т.ч. «советскими» и собственно «социологическими». Наука, однако, требует разделять языки обыденного самоописания и экспертной интерпретации. «Верующий» для науки – это важнейший теоретический концепт, обозначающий элементарно-индивидуальное проявление религиозности, эмпирическое воплощение религии, требующее выработки корректной модели концептуального описания действительности в рамках которого и «неверующий» (согласно самоописанию) респондент оказывается так или иначе «религиозным» в более широком контексте.

Как мудро отмечал С.С.Аверинцев в своей лекции в Свято-Филаретовской московской высшей православно-христианской школе (14 сентября 1997 г) «о богословии говорить страшно, поэтому я, как человек робкий, начну с того, о чем говорить менее страшно, - о культуре»[2]. Особенностью отечественной культуры начала 90-х годов XX века стало «бесстрашное» стремление внедрить в систему высшего государственного образования теологию, хотя эта инициатива столкнулась и продолжает сталкиваться со значительными сложностями правового, политического, философско-религиоведческого и собственно теолого-богословского характера. Так, дисциплина «Христианская теология (богословие)» была включена в 90-е годы XX века в государственный стандарт по религиоведческому образованию. Данный текст является попыткой автора дать коллегам и студентам возможность познакомиться с некоторыми основными понятиями, имеющими отношение к религиоведческой дисциплине, при этом с необходимостью привлекая материалы из необозримой области острых общественных дискуссий о направлении «теология» и теологии как таковой[21].

Так, спустя два десятилетия ведения этих дискуссий, утверждения государственных стандартов подготовки студентов, открытия специальности (направления) и появления нескольких десятков кафедр в государственных университетах, **В.В.Путин, выступая в качестве кандидата в президенты РФ на встрече с представителями различных конфессий в Свято-Даниловом монастыре в Москве в феврале 2012 года, говорил, что** «нужно подумать о том, чтобы эта дисциплина - теология - наравне с другими гуманитарными дисциплинами появилась в наших высших учебных заведениях»[40].

Министерство образования и науки России определило теологию как «комплекс наук, которые изучают историю вероучений и институционные формы религиозной жизни, религиозное культурное наследие (религиозное искусство, памятники религиозной письменности, религиозное образование и научно-исследовательскую деятельность), традиционное для религии право, археологические памятники истории религий, историю и современное состояние взаимоотношений между различными религиозными учениями и религиозными организациями», при этом отмечалось, что «изучение теологии в системе высшего профессионального образования носит светский характер», а «предметом теологии являются накопленные в течение длительного исторического срока религиозный опыт, памятники религиозной культуры, а также интеллектуальное и духовное богатство»[56]. Фактически, при таком подходе, теология выступает в современном международном значении, когда под этим термином понимается «стремление понять веру», «”интеллектуальное крыло” религии, т.е. область религии, которая занимается обоснованием религиозных верований», причем специально оговаривается, что «это более общее понятие, чем собственно христианская или иудейская теология...»[49]. В таком предельно широком значении «теологией» можно назвать «интеллектуальные само-

обоснования» в христианских и нехристианских вероисповедальных системах, к примеру, в буддизме, который вообще отрицает бытие Бога и, соответственно, строго говоря не может иметь своей «теологии» (богословия, учения о Боге, боговедения), что порой приводило к вопросу о том, можно ли сам буддизм считать «религией» и сопоставлять его с христианством[10]. Были изданы первые учебные пособия, развернулась острая дискуссия в академической среде и СМИ.

Такой подход значительно отличался от довоенных советских определений, где все характеризовалось радикальным отрицанием религии как «опиума для народа, унаследованного из темного прошлого и закономерно исчезающего – при жестко-террористическом воздействии властей – по пути к светлому коммунистическому будущему»[45, С.325, 335]. Теология, соответственно, понималась как «лженаука, пытающаяся обосновать при помощи идеалистических философских доводов религию» и «придать поповщине и мракобесию внешнее подобие “учености”»[47]. Собственно оценочные квалификации теологии (богословия) как «лженауки» меняются в 60-е годы XX века, когда она начинает нейтрально определяться как «систематизация вероучения данной религии»[48]. Светское, философско-историческое понимание теологии было сформулировано С.С.Аверинцевым в первом издании Философской энциклопедии (1960-1970), которая формировалась, по воспоминаниям А.Г.Спиркина, как «от начала и до конца антисталинская»[42]. Здесь теология определялась как совокупность «религиозных доктрин о сущности и действии бога, построенная в формах идеалистического умозрения на основе текстов, принимаемых как божественное откровение»[3; С.432; С.32].

Появилось новое поколение отечественной литературы по истории средневековой философии, представленное изданиями В.В.Соколова, Г.Г.Майорова и А.Н.Чанышева[46], где авторы стремились уйти от «черно-

белой» оценки достижений интеллектуальной культуры средневековья. В таком контексте В.В.Соколов всю философию в целом определяет как «систему верознания», т.е. как сопричастие в ней «гносеологического» и «фидеистического» моментов, которое может носить как «органистический» (целостно-недифференцированный), так «механистический» (дифференцированно-элементаристский, структурированный) характер[45; С.4]. Аналогичные процессы переосмысления происходили и в мировой философии, где тоже стало существенно меняться представление о средних веках, когда, как считалось, вообще исключалась «всякая возможность подлинной философской рефлексии»[24].

Такой подход приемлем для собственно «религиоведческого» понимания, согласно которому «теологией» называется «система обоснования религиозных учений о Боге, совокупность выработанных той или иной религией доказательств истинности догматики, религиозной нравственности...», «совокупность религиозных доктрин о сущности и действиях Бога в формах умозрения, основанная на сакральных, принимаемых в качестве Откровения текстах»[37]. Е.А.Торчинов тоже отмечал, что в предельно широком религиоведческом значении под «теологией», при понимании всей условности самого термина, следует понимать «любую форму теоретической рефлексии на религиозную доктрину. ... попытку ее систематического и рационального осмысления», полагая, что «в отличие от философа теолог резко ограничен рамками доктрины своей конфессии, выходя за которые он превращается в еретика»[52].

На трудности отнесения теологии к категории «наука» указывал еще С.С. Аверинцев, отмечавший, что «сущность теологии как мышления внутри церковной организации и в подчинении ее авторитетам делает теологию несовместимой с принципами автономности философской и научной мысли» [3; С.433;С.33]. Ректор Воронежского ГУ Д.А. Ендовицкий и в

2012 году отмечает, что сохраняются вопросы о том, а «не является ли теология лженаукой, а вера – несовместимой с научным мировоззрением идеологией?», Министерство юстиции России в 2001 году посчитало преподавание теологии в ВУЗах противоречащим законодательству, а в 2007 году эти вопросы обсуждались в резонансном «письме академиков»[18]. Нет отдельной статьи «теология» и во всемирно известной религиозно-научной энциклопедии М. Элиаде, заменяясь на статьи с более определенным и конкретным содержанием: «сравнительная теология» (Comparative Theology) и «христианская теология»[1].

Главное возражение против данных инноваций вызывало и вызывает, прежде всего, «доктринально-юрисдикционная» («конфессиоцентричная») специфика многих теологических знаний (готовность всякое инакомыслие причислить к «ереси»), в отличие от «собственно научных» (религиоведческих или даже «теологических», но в международном академическом смысле), характеризующихся универсальностью, проверяемостью и т.п.. Теологу должна быть присуща, по словам В.К.Шохина, «эксплицитная конфессиональность», неотделимость «его деятельности от "той религиозной общности, которой он принадлежит"» [59]. С этим согласны и многие другие авторы, в частности, Д.Макаров, который отмечает, что «изучение теологии по-настоящему возможно лишь при условии сопричастности изучаемому Предмету, а не «внеаходимости» (по Бахтину)» 30]. Авторы из Википедии тоже отмечают, что различие «между российской теологией и религиоведением в том, что эта теология рассматривает любую религию как бы изнутри» [12].

Следствием такой проблемы является то, что заявленное изучение «истории вероучений», т.е. отечественная государственная «теология», отделяется как от академических философии и религиоведения, так и от соб-

ственно «богословия» Духовных школ РПЦ (МП) в некий самостоятельный «светский» дискурс, что ставит исследователя и преподавателя перед необходимостью фактически, в духе современных нетрадиционных «новых религиозных движений» или «эзотерических групп», конструировать некую новую «теологию теологий», «теологию вообще», «духовный синтез» и т.п.. В первом случае возникает много проблем формально-культурологического характера, поскольку сам термин «теология» не употребим ни в буддистских, ни в исламских университетах. Во втором случае система высшего образования может легко превратиться в арену конфронтации между преподавателями и «сектоборцами», когда даже элементарное требование академической корректности может быть истолковано как «приверженность секулярной религии толерантизма», а сами участники диалога именоваться «толерастами»[38].

В таком контексте важно и то, что некоторые авторы трактуют теологию в специфически широком смысле, отмечая, к примеру, что подлинными теологами являются С.С.Аверинцев, М.Мамардашвили или К.Льюис, что, очевидно, связано с различием в понимании самой этой «эксплицитной конфессиональности», «неотделимости» и «религиозной общности» [44]. Действительно, в одном случае, «неотделимость» понимается как «приверженность юрисдикции» (что, однако, отнюдь не просто, поскольку сама «юрисдикция» поляризована на «консервативное» и «либеральное» направления, т.е. к примеру, в РПЦ, на преданность авторам сайта «Антимодернизм.ру» или неприемлемому для первых наследию Антония Сурожского [5]). В других случаях теология может сближаться с религиоведением (философским религиоведением, теоретическим религиоведением), понимаемым как «метатеология» в силу его неразрывной связи с анализом теологических утверждений [23]. В этом же контексте понятен и вопрос Н.Лобковица: «не является ли истинным сердцем религиоведения некая теология (почти неизбежно христианская)?» [27]. А.В. Михайлов

утверждает, что даже «заведомо атеистическая», вообще «любая серьезная философская мысль заключает в себе теологические импликации» и в этом смысле она всегда есть «известное богословие» [33].

Эти подходы были близки еще С.Н. Булгакову, которому было очевидно, что «...в основе философствования лежит некое «умное ведение», непосредственное, мистически-интуитивное постижение основ бытия, другими словами, своеобразный философский миф, ...всякая подлинная философия ...религиозна» [14;С.77]. Она есть «...богословствование», являясь «естественным богословием ввиду того, что тайны мира и Бога здесь раскрываются логически, через развитие мысли». Вместе с тем, и одновременно, с юрисдикционно-богословских позиций «...история философии ...представляется как трагическая ересеология» [15]. Еретизм (как неизбежное впадение в односторонность) философии проистекает из ограниченности и неотъемлемой свободы, которая «как и всякая свобода, имеет в себе известный риск, но в свободе и состоит ее царственное достоинство» [14; С.80]. Здесь лежат и корни атеизма, ибо «в царственной свободе, предоставленной человеку, полноте его богосыновства ему предоставлено само бытие Бога делать проблемой, философски искать его, а следовательно, предоставлена и полная возможность не находить и даже отвергать Его...» [14; С.82].

Вопрос, однако, имеет еще более глубокие основания, поскольку, как отмечал С.Н. Булгаков, «могут быть люди, не ведающие Христа, но ему служащие и творящие волю Его, и наоборот, называющие себя христианами, но на самом деле Ему чуждые...» [13]. И.А. Ильин тоже писал, что «современное человечество изобилует “православными”, “католиками” и ”протестантами”, которым христианство чуждо и непонятно; мы уже привыкли видеть в своей среде ”христиан”, которые суть христиане только по имени, которые лишены религиозного опыта и даже не постигают его сущности»

[20]. С.И. Фудель в советских лагерях понял, что Церкви постоянно сопутствует ее «призрак», совершающий «в истории страшное дело провокации» [54]. Близок к ним и современный протестантский теолог К. Боа, отмечающий, что «мы знаем людей, утверждающих, что они христиане, а ведущих себя как варвары. Целые народы, называющие себя христианами, являются закоренелыми язычниками» [11]. Предшественниками таких идей могут быть названы как основоположник европейской Реформации Мартин Лютер, писавший, что «мир и большинство людей – нехристиане и таковыми останутся, хотя все одинаково крещены и называются христианами» [29], так и автор Псалмов, где предупреждалось о «церкви (экклесии) лукавствующих» (Пс. 25:5). в том числе и от того, что С.И.Фудель называл «призраком Церкви», совершающим «в истории страшное дело провокации» [54].

В целом видятся не только «редукционистскими», но и поверхностными попытки свести «теологию» и мыслителей к строгим, педантичным и ригористским классификационным рубрикам и категориям – «христианин», «лютеранин», «пиетист», «атеист», «пантеист» и т.п., в духе известной таксономии Карла Линнея, когда считается, 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 «эклетики» [43].

Особо следует упомянуть и идеи Р.Белла, отмечавшего, что только «в развивающихся странах наиболее подходящими оказываются категорические религиозные или идеологические формулировки со сравнительно ясными и простыми мировоззрениями и непосредственной императивной установкой к действию», однако «в самых развитых обществах» такие тенденции, хоть и сохраняются, однако, оказываются непопулярными «у наиболее образованного и широко мыслящего слоя населения», которому

«требуется утонченные, недогматические системы мысли с высоким уровнем самопознания», в результате чего «религиозные группы больше не могут принимать на веру традиционные обязательства», и «все унаследованное от прошлого становится предметом тщательного изучения и проверки, а мотивы для такого принятия подвергаются внимательному рассмотрению, особенно со стороны наиболее подготовленных умов из числа членов самих религиозных групп» [8]. Описывается социально очевидная поляризация в понимании «достойного образа благочестия» любой религии между «простой доктринальной приверженностью» населения и «утонченным самопознанием» элиты, что с очевидностью проявилось как в многомиллионной очереди к «поясу Богородицы» в 2011 году, так и в скандале 2012 года с процессом над участницами панк-группы «Pussy Riot» [39].

В целом, как отметил С.С. Хоружий, «в сегодняшней научной ситуации попросту невозможно дать твердый и однозначный ответ о том, принадлежит ли богословие к сфере научного знания» [55]. Конфликтность ситуации возвращает нас к необходимости вспомнить слова Ю. Левады о том, что «те, которые за, и те, которые против, неизменно качаются на одних качелях, сидят на одной доске», а «позиция науки ... состоит в том, что надо видеть дальше, глубже и свободнее, чем видят те, которые за, и те, которые против» [25]. Необходимый уровень «бинарного» (за\против) видения проблемы следует дополнить уровнем «тернарным», пониманием необходимости «наблюдения за наблюдателем», включением проблемы в широкий социально-исторический контекст, так как «бинарная система монологична», она различает только «свое\чужое» (истинное\ложное), тогда как «тернарная – диалогична», позволяя увидеть в том, что сегодня считается «чужим» нечто прежде «свое», а в своем – чужое, наблюдая движение от одного к другому и причины этих дифференциаций [26].

Социологические факты и интерпретации

В рамках реализации проекта РГНФ во Владимирском государственном университете в течение сентября и октября 2013 года было проведено исследование путем анкетирования, в котором приняло участие 808 студентов первого и второго курсов гуманитарных, технических и естественно-научных направлений (преимущественно бакалавриат) [6]. В рамках данного исследования мы исходили из самооценки опрошенных, т.е. приняли ряд рабочих определений терминов, где «верующие» - это те респонденты, которые выбрали в вопросе 1 вариант ответа «считаю себя верующим», тогда как «сомневающиеся» - выбравшие варианты ответа «скорее верующий», «скорее неверующий» или «еще только ищущую свою веру», а «неверующие» - выбравшие вариант ответа «неверующий» или «слишком занят насущными проблемами, чтобы думать о вере и религии». В целом, «верующих» и «скорее верующих, чем неверующих» оказывается 65,5%, «неверующих» и «скорее неверующих, чем верующих» 20,2%, а так или иначе дистанцирующихся от самой этой альтернативы («только ищущих» и «слишком занятых») – 9%. С другой стороны, эти же результаты говорят, что готовы определяться в своей идентичности (при всей условности этой самоидентификации) только 44,7 % (35,5 отнесли себя к «верующим» и 9,2 – к «неверующим»), тогда как 50% оказались не готовыми «рубрицировать» свои убеждения так или иначе, т.е. могут быть отнесены к «сомневающимся» («колеблющимся»). Последние категории, однако, отражают определенную «конфессиоцентрированность» распространенных исследований, поскольку предполагают, что человек в норме должен уметь себя четко конфессионально идентифицировать, т.е. «религию» и сегодня стремятся редуцировать к «Вѣре» в духе переписи 1897 года, тогда как действительная картина значительно сложнее.

Все наши респонденты принадлежат к «пост-советскому поколению», родившемуся в 90-е годы XX века, когда десятки миллионов «советских людей» всего за несколько лет осознали себя в качестве «верующих»,

«религиозных» и «православных». Одновременно происходило бурное увлечение населения «таинственным» (эзотерикой, оккультизмом, мистикой и т.д.), подкрепляемое множеством программ ТВ (Лонго, Кашпировский, Чумак, целый канал ТВ3-«Первый мистический» и т.п.), публикациями печатных СМИ, многочисленными сайтами и библиотеками в интернете. Одновременно возрождалась и «приходская жизнь» Владимирской епархии (с 2013 года: Владимирская епархия Владимирской митрополии Русской Православной Церкви Московского Патриархата), ряда других религиозных объединений региона (около 20 юрисдикций). Религиозная идентичность сегодня, с одной стороны, стала свободным выбором, который не регламентируется уголовным законодательством, как это было в России до 1905 года, тогда как, с другой, в регионе утвердился «проправославный консенсус», способствующий своего рода «конфессиональной реставрации», когда «придерживаться православия» считается «нормальным» и даже «престижным» самоопределением. Вместе с тем, на экспертно-аналитическом уровне точнее будет говорить о формировании трех «типов религиозности»: «проправославном» (конфессиональном), «просекулярном» (научно-этическом) и «проэзотерическом» (художественно-мистическом, магическом). Каждый респондент, так или иначе, сочетает в своем внутреннем мире некоторое отношение к «науке», «религии» и «таинственному».

Дополнительно анкета содержала ряд уточняющих вопросов, предполагая выявить особенности понимания того, как респонденты представляют себе, кого можно назвать «верующими» и «религиозными» людьми. Полученные результаты показывают, что семантически слово «верующий» соответствует исторически характерному для региона «православному контексту», где нормативной видится именно «вера в Бога» (3,74 из 5 баллов). При этом поддерживаются и другие позиции: «кто соблюдает традиции своей религии» (3,27) и «для кого вера стала главным смыслом жизни» (2,96). Характерно и согласие с расширенным значением в позиции, отно-

сящей к верующим «любого, поскольку каждый так или иначе верит в нечто» (2,23) или именно «православного человека» (2,12), в отличие от сравнительно меньшей численности тех, кто «лично сталкивался с таинственными явлениями» (1,75). Собственно опыта непосредственного взаимоотношения с «таинственными феноменами» у респондентов практически нет, и они в основном не признают саму такую возможность, что, вероятно, объясняется тем, что в отечественной культуре XIX-XX веков сложилась устойчивая дифференциация «вера/знание» (религия/наука), когда категорию «вера» относят именно к «миру незримого» (т.е. к «реальности», с которой невозможно «непосредственно взаимодействовать», в отличие от прагматичных и деловитых «магии», «колдовства» или «мантики»), т.е. бытию, о котором нельзя «знать», да и само христианство два тысячелетия боролось с «колдовством». Тем не менее, СМИ за последние четверть века совершили своего рода «эзотерическую революцию» в сознании респондентов или, другими словами, выявили пласт «проэзотерических» интересов у респондентов, относящих себя к категориям «верующий» (теоретически и статистически, в нашем регионе – «ревностный прихожанин храма РПЦ МП») и «неверующий» (теоретически – «убежденный атеист», «горячий энтузиаст научно-технического прогресса»).

В советское время велись известные дискуссии о том, как возможны «верующие ученые», что сегодня уже никого не удивляет, но, вместе с тем, даже в современном интернете невозможно найти текст со словосочетанием «верующий колдун» или «верующий шаман», хотя объявления о том, что отдельные «верующие» могут оказать «магические услуги» за «умеренную цену» встречаются не редко, т.е. интуитивно считается, что «колдун» не может быть «верующим» (т.е. «верующие» - это «православные» и близкие к ним по типу приверженцы религии). Семантика противопоставления «магии» и «религии» была детально научно описана еще в начале XX века одним из основоположников современной антропологии Дж.Фрезером[53], который их рассматривал как «этапы развития человечества» к «науке»,

что, однако, после полевых исследований другого классика современной антропологии Б.Малиновского[31], стало осмысливаться как неразрывное сосуществование «магии-религии-науки» в качестве специфичных аспектов каждой личности в любую эпоху. Н.Луман тоже выделял три типа религиозности в зависимости от этапов коммуникативистского становления современного общества – культы древних «сегментарных коллективов», религия городских «стратифицированных обществ» и конфессии массмедийного «общества обществ»[7]. Тем не менее, на уровне массового сознания отождествление «веры» с «бескорыстной религией», противопоставляемой «хозяйственной, т.е. корыстной, магии», сохраняется.

Если в XIX веке слово «верующий» относилось к «прихожанам», «православным христианам», «религиозным людям», «твердым в вере» т.е. беззаветно преданным «Православной Кафолической Греко-Российской Церкви», то сегодня респонденты, как показывают многочисленные опросы последних лет, практически не являются ни «прихожанами», ни «ревнителями». Они почти не участвуют в фактической приходской жизни, на первое место вынося утверждение, что «верующий» это, прежде всего, тот, кто «верит в Бога» (3,74), в отличие от тех, кто «верит в нечто таинственное» вообще (2,04), однако, с точки зрения «внешних» (назвавших себя «неверующими»), т.е. респондентов, смотрящих на проблему «со стороны», на первое место выходит «соблюдение традиций своей религии» (3,50), поскольку для них, как и авторов «Постановления...» 1929 года, различия в «духовно-мировоззренческих» аспектах менее значимы, чем сама «культовость» («традиционализм благочестия»), т.е. установившиеся еще в Средние века культурно-конфессиональные дифференциации «вера/суеверие», «христианство/язычество», «православие/инославие», «магия/религия» представляются менее важными, чем утвердившаяся в XX веке альтернатива: «религия (магия, культы)/наука (коммунистическое строительство и технический прогресс)». Советская идеология ушла, но альтернатива «религия/наука» очевидно сохраняется.

Сегодня «православные», «буддисты», «мусульмане», «индуисты», «астрологи», «мистики», «оккультисты», «эзотерики», «шаманисты» и т.п., с одной стороны, считаются «приверженцами религии» (и изучаются, к примеру, в «религиоведении»), однако, с другой, различие «веры» (как «религии») и «магии» (как «суеверия») сохраняется как в массовом сознании, СМИ, так и научной литературе, при этом «суеверные сообщества» («астрологи», «мистики», «оккультисты», «эзотерики» и «шаманисты») практически вообще не подпадают на практике под действие Федерального закона от 26.09.1997 № 125-ФЗ "О свободе совести и о религиозных объединениях", ориентированного терминологически и концептуально именно на РПЦ и типологически сходные с ней «конфессии» («вероисповедания»)[58], Никто с них не требует «уставных документов», излагающих основы вероисповедания и нормы культовой практики, поскольку эти «основы» и «нормы» здесь ситуативны.

В отличие от трактовки слова «верующий», респонденты полагают, что «религиозный» человек – это, прежде всего, тот, кто «соблюдает традиции своей религии» (3,41), хотя очень близкой оказывается и позиция «верит в Бога» (3,39), при этом для женщин, «гуманитариев» и «верующих» второе несколько важнее первого. Вероятно, в определенной мере это связано с тем, что слово «религия» вошло в русский язык только в XVIII веке, оставшись во многом в качестве «книжного» и официозного, тогда как слово «вера», зафиксированное в памятниках древнерусской письменности, имеет богатейшую «народную» семантику. В этой связи выражение «религиозный человек» более коннотирует с приверженцем «официальной церкви» («влиятельной конфессии», книжной «догматики» и традиционного «богослужения» РПЦ), тогда как «верующий» - с интимным духовным миром личности, «мерцающим смыслами» (порой противоречивыми и альтернативными), что описывается как «вера» или «мировоззрение» («вера в Бога», «мистицизм», «двоеверие» и т.п.).

Содержание «веры» нами прояснялось в следующем уточняющем вопросе для тех, кто определил себя как «верующего» в отношении того, во что они, собственно, «верят». В целом, предпочтение «конфессионального» понимания веры характерно для 76,2% респондентов («вера в Бога»), при этом несколько больше (39,9) воспринимают эту веру в рамках собственно объективной «доктринальной нормы» («верю в Бога, как о Нем учит вероисповедание»), тогда как 36,3 – более ориентированы на субъективном плане («верю в Бога, как Его понимаю сам»), 10% вообще затруднились определиться в этом вопросе. Для 9,3% близка компромиссная позиция («верю в Бога и таинственные силы») и только 4,3% ориентированы на «таинственные силы» сами по себе. При этом «мужчины» и «технари» несколько более «эзотеричны» и, одновременно, «секуляры», тогда как «женщины» и «гуманитарии» более «конфессиональны».

Последующие вопросы носили дальнейший уточняющий характер, проясняя некоторые характерные парадоксы современной религиозной идентификации. В целом, в данном ракурсе «конфессиональное» (3,56), «секулярное» (3,44) и «эзотерическое» (3,14) понимание специфики «веры» образуют своего рода «иерархию» мироотношения, при этом для «мужчин» и «технарей» важнее «секулярное», чем «конфессиональное», в отличие от «женщин» и «гуманитариев», которые к тому же и более «эзотеричны» (выше % веры в привидения, сны, сглаз и гадания), хотя первым, в свою очередь, оказываются несколько ближе «пришельцы» и «колдуны».

В целом можно отметить, что опрос показывает, что в молодежной среде намечаются различия между группами самоидентификации «верующие», «сомневающиеся» и «неверующие», когда три основных ответа для первой (Бог существует: 4,43; воскресение Христа произошло в действительности: 3,84 и чудеса существуют: 3,45) существенно отличны как от лидеров второй группы (только наука приносит пользу: 3,48; Бог существует: 3,47; чудеса существуют: 3,15), так и третьей (только наука...: 4,06;

пришельцы...: 2,59 и чудеса...: 2,42). При этом количество относительно «уверенных» и «неуверенных (колеблющихся)» почти совпадает. В аналитическом плане представляется более корректным говорить не столько об утверждении в молодежной среде перспективы утверждения «строгой приверженности» к той или иной из трех форм самоопределения (соответствующей «твердости в вере»), сколько о «проправославных», «просекулярных» и «проэзотерических» тенденциях в самоопределении респондентов, так или иначе «верующих». Тем самым, можно полагать, что термин «верующий» характеризует любого «причастного к религии», что, однако, не означает, отказа от «причастности к науке» или «причастности к волшебной силе искусства». В перспективе представляется эвристичным соотносить эти данные с идеями Н.Лумана о трех типах религиозности, коррелирующими с этапами коммуникативистского становления современного общества [7].

Литература

1. Encyclopedia of Religion. Second edition / Lindsay Jones, Editor in Chief. Thomson Gale., 2005. V.13. P.9125-9142.
2. Аверинцев С.С. Богословие в контексте культуры. // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/bg_kult.php
3. Аверинцев С.С. Теология// Большая советская энциклопедия; гл. ред. А.М.Прохоров. - М.: Советская энциклопедия, 1976 – Т.25.С.432. Аверинцев С. С. Теология// Новая философская энциклопедия. в 4-х томах. Т.IV. М.:Мысль.2010.
4. Андреева Л.А., Андреева Л.К. Общественно-политическая роль РПЦ в восприятии студенчества. Социологические исследования, 2013, № 10. Аринин Е.И. Петросян Д.И. Пилотное исследование особенностей религиозности студентов ВлГУ // Религия и религиозность во Владимирском регионе: коллективная монография / Под ред. Е.И. Аринина. Т.2. – Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2013.

5. Антоний Сурожский// http://antimodern.wordpress.com/2009/03/11/anthony_souroz/

6. Аринин Е.И., Петросян Д.И. Пилотное исследование особенностей религиозности студентов ВлГУ // Религия и религиозность во Владимирском регионе: коллективная монография / Под ред. Е.И. Аринина. Т.2. – Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2013.

7. Аринин Е.И. Религия как «аутопойетическая» система в работах Никласа Лумана. Религиоведение. 2013, № 2.

8. Белла Р. Социология религии // http://www.i-u.ru/biblio/archive/averianov_xrreligiya/hm21.aspx

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

10. Бернюкевич Т.В. Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. С.29-30,33-34, и др..

11. Боа К. Лабиринты веры. – М., 1992. – С.4.

12. Богословие// <http://ru.wikipedia.org/wiki/Богословие>

13. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество/Сост., вступ.ст., коммент. С.М.Половинкина. – М: Русская книга, 1992. - С.55.

14. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. - М.: Республика, 1994.

15. Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Том 1. - М.: Наука 1993. - С. 328.

16. Волков А.Г. Перепись населения 1937 года: вымыслы и правда// Перепись населения СССР 1937 года. История и материалы/Экспресс-информация. Серия "История статистики". Выпуск 3-5 (часть II). М., 1990

17. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I и IV. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей,1955.

18. Ендовицкий Д.А. Мысли о месте теологии в системе высшей школы// http://abireg.ru/blogs/endovickij_/?mp=707; Матанис В. Противоправный стандарт. Минюст считает преподавание теологии противоречащим закону// http://religion.ng.ru/facts/2001-07-25/6_standart.html; Бочаров В. Госстандарт на разрушение страны// <http://warrax.net/Satan/Others/teology.htm>; Политика РПЦ: консолидация или развал страны? // <http://old.novayagazeta.ru/data/2007/kentavr03/00.html>; Шохин В.К. Безответственное приглашение к серьезному разговору. Фома, 9, 2007 // <http://www.foma.ru/article/index.php?news=2368>

19. Иванов А.И. Религиозность населения Владимирской области эпохи «завершения советского периода» // Религия и религиозность во Владимирском регионе: коллективная монография / Под ред. Е. И. Аринина. Т.2. – Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2013

20. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. В 2-х томах. – М., 1993. – С.34.

21. Инновационные подходы к проектированию основных образовательных программ по направлению подготовки высшего профессионального образования «Религиоведение»: Проектные разработки / Составление и общая редакция – проф. И.Н.Яблоков, ст.н.с. П.Н.Костылев. М.: Изд-во МГУ, 2007. С.60, 76.

22. Католическая Энциклопедия. – М.: Изд-во Францисканцев, 2002.С.923-927; Вера/ Еврейская энциклопедия// <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=10890&query=%C2%C5%D0%C0>; Вера// Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Т.1. - М. : Больш. рос.энцикл., 1993. - С. 352-355; Вера // Православная энциклопедия. - М. : Церковно-научный центр Русской православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2004. - Т. VII.–С.669-695; Религиоведение : энцикл. слов. – М. : Академический Проект, 2006. – С. 197.

23. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989. С.190.

24. Коплстон Ф. История философии. Средние века/ Пер.с.англ. Ю.А.Алакина. – М.: ЗАО Центрполиграф. 2003, с.7.

25. Левада Ю. Что может и чего не может социология // <http://www.gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2006/441>

26. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983, с.145; Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992, с.258; Аринин Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск : Изд-во Поморского гос. ун-та им. М.В. Ломоносова, 1998. С. 191; Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С.199.

27. Лобковиц Н. Предисловие // Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1 /Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н.Красникова. М., 1996. С.14.

28. Любарский Г.Ю. Вера. Религия. Церковь. Продолжение: интеллигентные vs. религиозные// <http://polit.ru/article/2012/09/21/cogniometry/> (дата обращения 28.05.2014)

29. Лютер М. Избранные произведения. СПб: Фонд Лютеранского наследия, 1997.– С.128.

30. Макаров Д. Теология в светском вузе на Урале: возможности, проблемы, перспективы//<http://www.taday.ru/text/1646051.html>

31. Малиновский Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский ; [пер. А. П. Хомик ; науч. ред. О. Ю. Артемова]. – М. : Рефл-бук, 1998

32. Мать Тереза сомневалась в существовании Бога // <http://christforum.info/news-view-50.html> (дата обращения 28.05.2014)

33. Михайлов А.В. Вместо предисловия //Хайдеггер М. Работы и мышления разных лет. С.XLVII.

34. Мчедлов М.П. От редакционной коллегии \ \ Религии народов современной России: Словарь /Ред-кол.: Мчедлов М.П. (отв.ред.) Аверьянов Ю.И., Басилов В.Н. и др.- М., Республика, 1999.

35. Национальный корпус русского языка// <http://ruscorpora.ru/> (дата обращения 28.05.2014)

36. Новые церкви, старые верующие - старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / Под ред. К.Каарийнена и Д.Фурмана; М.-СПб.: Летний сад, 2007.

37. Овсиенко Ф.Г. Теология// Религиоведение. Энциклопедия, 2006, С.1043; Овсиенко Ф.Г. Теология// Энциклопедия религий, 2008, С.1245; Овсиенко Ф.Г. Теология// Энциклопедия эпистемологии и философии науки// http://epistemology_of_science.academic.ru/795/теология; Новейший словарь религиоведения/ Авт.сост. О.К.Садовников, Г.В.Згурский; под ред. С.Н.Смоленского.-Ростон н/Д: Феникс, 2010. С.383.

38. Понкин И.В. Толерантность и толерантизм в светском государстве// <http://moseducation.narod.ru/st/ponkin/006.htm>; Новое ругательство - "толераст"// <http://forum.canada.ru/index.php?topic=36777.0>

39. Пояс Богородицы - документальный фильм Аркадия Мамонтова // <http://www.videorusi.ru/publ/14-1-0-59>; "Не хочется сидеть за убеждения... А надо!"// <http://www.portal-credo.ru/site/?act=topic&id=784>.

40. Путин не исключает появления курса теологии в вузах // <http://actualcomment.ru/news/37379/>

41. Рейсмер М.А. Государство и верующая личность. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011 .

42. РОВЕСНИК СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ. Воспоминания А.Г. Спиркина // <http://www.vestnik.com/issues/97/0624/win/toom.htm>

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

44. Седакова О. Быть христианином по правде // <http://russ.ru/Mirovaaya-rovestka/Vyt-hristianinom-po-pravde>; Черноморец Ю. Теология как наука // <http://russ.ru/pole/Teologiya-kak-nauka>; Шохин В.К. Перечитывая Льюиса / Философия религии. 2010. С.482

45. Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие. Мзд. 3-е.- М.:Издательство ЛКИ, 2008.

46. Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие. Мзд. 3-е.- М.:Издательство ЛКИ, 2008; Майоров, Г.Г. Формирование средневековой философии: Латинская портистика / Г.Г. Майоров. – М. : Мысль, 1979; Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии.- М.: «Высшая школа»,1991.

47. Теология/ Краткий философский словарь. Л.: Политиздат при ЦК ВКП(б), 1940. С.274;

48. Теология/ Философский словарь. Под ред М.М.Розенталя и П.Ф.Юдина. М.: Политиздат, 1963. С.448; Теология/ Философский словарь. Под ред М.М.Розенталя . М.: Политиздат, 1975. С.408; Теология/ Философский словарь. Под ред И.Т.Фролова. М.: Политиздат, 1980. С.366.

49. Теология/Мак-Ким Д.У. Вестминстерский словарь теологических терминов: Пер. с англ.-М.:Республика, 2004. С.402; Религия и наука: История, метод, диалог: Сб. научных статей/Пер. с англ.; Отв.ред. русского издания Е.И.Аринин. Архангельск: Изд-во Поморского государственного университета им. М.В.Ломоносова, 2001. С.4.

50. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995.

51. Толковый словарь русского языка. Под редакцией Д. Н. Ушакова М, 1935

52. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. 4-е изд.- СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2005. С.99.

53. Фрезер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М.: ООО Издательство АСТ, 2003 г.

54. Фудель С.И. Собрание сочинений: В 3 т./ Сост. и коммент. прот. Н.В. Балашова, Л.И. Сараскиной; предисл. прот. В.Н. Воробьева. Т. 1. М.: Русский путь, 2001. С. 57.

55. Хоружий С.С.: "В сегодняшней научной ситуации попросту невозможно дать твердый и однозначный ответ о том, принадлежит ли богословие к сфере научного знания" <http://www.portal-credo.ru/site/?act=authority&id=1364>.

56. Что такое теология?// <http://www.teo-rgsu.ru/teo.php>
57. Чумакова Т.. «Карта религий» для неудавшейся Всесоюзной переписи 1937 г.: забытая страница советского религиоведения// Государство. Религия. Церковь. 2012, №3-4(30)
58. Шахов М.О. Закон «О свободе совести и религиозных объединениях» и старообрядчество // Старообрядец .– 1998. – июнь № 9. – С.3-4.
59. Шохин В.К. Теология. Введение в богословские дисциплины // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Schoh/01.php

Атабеков Т.Р.

ПОНИМАНИЕ СЛОВА «РЕЛИГИЯ» В УЗБЕКСКОМ КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ

Современное русское, европейское и мировое слово «религия» обозначает, согласно распространенным представлениям, особую форму осознания мира, обусловленную верой в сверхъестественное, включающую в себя свод моральных норм и типов поведения, обрядов, культовых действий и объединений людей в организации, способных нести в себе успокоение людям и коррекцию эволюции всего человечества. Само обобщенное понятие религии появилось в языках народов Узбекистана и Центральной Азии, входящих в тюркскую группу, с появлением монотеистических религий, прежде всего ислама.

Сегодня, когда в Узбекистане происходит переход с кириллицы на латиницу, слово «религия» еще пишется как «дин», восходя к арабскому دين (дин— *религия*), многозначному исламскому термину, обозначающему «суд», «воздаяние», «веру», «смирение», «богобоязненность», «единобожие», «почитание» и другие смежные по смыслу понятия. На русский язык оно чаще всего переводится в значении «религия», при этом разли-

чают истинную (дин аль-хакк) и ложную религию (дин аль-батиль)[1]. В Коране этот термин употребляется свыше 100 раз в разных значениях. В суре Аль-Бакара выражение *йаум ад-дин* означает «день Суда», в суре Аз-Зумар — «религию», «веру» отдельного человека и религию как систему ритуальной практики[2]. Термин «дин» прилагается как к исламу, так и к неисламским религиям - язычеству, иудаизму или христианству.

Исходное кораническое значение термина «дин» связано, прежде всего, с важнейшей для Корана идеей обязательности подчинения Аллаху и его беспредельной власти. В средневековой мусульманской теологии кораническое понятие «дин» приобретает множество толкований, отразивших новый уровень религиозного сознания и специфические проблемы, вставшие перед обществом. Он воспринимался обычно как обозначение совокупности трех составляющих: веры (иман), исполнения религиозных предписаний (ислам) и совершенствования в искренности веры (ихсан)[4].

Важно отметить, что перевод первых четырех евангелий Нового Завета на узбекский язык (еще в арабском шрифте) был осуществлен М. Остроумовым и опубликован в 1891 году под редакцией известного востоковеда и тюрколога В.В.Радлова, члена Санкт – Петербургской Академии Наук, переизданный в 1913 г.. Этот перевод был переработан и дополнен другими книгами Библии переводчиками Института Перевода Библии в Швейцарии (1981г. – 2013 г.), опубликовавшими его на кириллице[3]. При этом слова, означающие религию (вероисповедание и синонимичные слова), переведены на узбекском языке одним словом «дин» или в сочетании с ним. Например:

- «вероисповедание» Деян.26:5 – динимизнинг энг жиддий мазхаби (рьяный сторонник нашей религии)
- «Иудейство» Гал. 1.13-14; - Яхудий динида (в Иудейской религии)
- «благочестие» Иак.1:26,27; - диндор (религиозный/благочестивый), дин-диёнат (религиозное – благочестие).

Говоря о Центральной Азии, необходимо сказать, что народы в данном регионе с VI – VII веков н.э. исповедовали и исповедуют зороастризм, буддизм, манихейство, ислам, иудаизм и христианство. Каждая из этих религий коррелирует с современным понятием религии и религиозности, т.к. они оставили свое наследие в культуре и быте народов центрально азиатского региона, а также в понимании самого смысла термина религия, в том числе, в смысле «особой формы осознания мира» и типов поведения. В современном Узбекистане официально зарегистрировано 16 конфессий, самой распространенной религией в республике является ислам (88%).

На 1 июня 2010 года зарегистрировано 2 225 религиозных организаций 16 конфессий[5]:

Ислам — 2 050

Корейская христианская церковь — 52

Русская православная церковь — 37

Баптисты — 23

Пятидесятники («Полное Евангелие») — 21

Адвентисты седьмого дня — 10

Иудаизм — 8

Бахаи — 6

Римско-католическая церковь — 5

«Новые апостолы» — 4

Лютеране — 2

Армянская апостольская церковь — 2

Свидетели Иеговы — 1

Кришнаиты — 1

Буддизм — 1

Церковь «Глас Господа» — 1

Библейское Общество — 1.

Литература

1. Али-заде А. А. Дин (религия) (архив) // Исламский энциклопедический словарь. — М.: Ансар, 2007. — 400 с.
2. Коран: Сура Аль – Фатиха 1:4, открывающая Коран ; Сура Аз – Зумар 39:2; Аль-Анам 6:161, Аль Имран 3:73
3. Мукаддас Китоб (Святое Писание) – Новый Завет на Узбекском языке». Введение. Институт перевода Библии, 2013 г.
4. Резван Е. А. Дин // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. — М. : Наука, 1991. — С. 70.
5. Религии в Узбекистане // <http://узбекистан.uz/религия>

Буряк А.А.

ТЕНДЕНЦИИ ИЗМЕНЕНИЯ ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОГО АППАРАТА ДЛЯ ОПИСАНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ЯВЛЕНИЙ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Во все времена исследователям не доставало сложности инструментов, чтобы изучать такое слабообъяснимое и загадочно устойчивое социальное явление как религия.

Опыт лучших мастеров мышления показал, что дискурсивная техника деспотична. Что, попав в зависимость от приемов и инструментов, уже нельзя думать иначе, что ведет к появлению застойных форм рассуждения. Как шутил Абрахам Маслоу «если единственный инструмент, который у вас есть, это молоток, то вы склонны рассматривать любую проблему как гвоздь». История попыток освобождения от диктата технологий пессимистична: не существует способов решить эту проблему быстро.

В произведениях философской мудрости понятия являлись единицами языка и, указывая на то, где располагается момент единства текста, со-

здавали зоны легкого мышления. Они с гарантированной силой толкали к выработке банальных высказываний. С этими единицами в разные эпохи были связаны достаточно сложные техники мышления: бинарная (метод парных оппозиций с высоким уровнем отделения противоположностей), тринитарная (диалектический метод), концептуальная (метод уединенных понятий с протокольными расширениями). Все они дали богатый урожай апорий, которые пытаются комментировать до сих пор.

Однако понятие не характеризует целое, а с ним отождествляется. Поэтому так многочисленны и рискованны определения понятия «религия». Рискованны тем, что отождествление переносит частичные по своей природе и противоречивые определения на все явление. Определения понятий есть процедура включения их в более обширные множества. В другие контексты.

Определения – продукт технологии мудрости, базовый прием понятийной техники мышления. Это результат перевыполнения сходства, случай, когда избыток подробностей блокирует «оживление» модели. В.Пелевин мимоходом пугает: «Любое понятие исчезает или улетучивается при попытке понять что перед нами в действительности».

Классические понятия имели благородную (преимущественно греческую) родословную и солидный имидж. Однако все достижения этой философии закончились тем, что терминологический аппарат не позволил идти дальше, поскольку размерности элементов религиозной жизни уже абсолютно не совпадали со смысловыми емкостями описательного аппарата. Самые тонкие и драгоценные оттенки религиозных практик не распознавались этой техникой анализа, а недоступность содержаний толкала на прямой взлом сакральных шифров.

Перенапряжение безнадежно стареющих абстракций латентно тормозило мышление, которое определяли как интерпретации, а не как им-

провизации. Более всего такая форма отношения создала искажения смысла в культовых философиях, где самым перенапряженным стало понятие бога. Универсальные ответы на вопросы, которые дает практика в развитых сакральных системах, закрывают почти все проблемы. Философское же мышление, согласно «догмату» Деррида, освобождается от обязательств решать проблемы. Переход в режим импровизации – тяжелая операция для сознания со смысловой прошивкой, то есть, с программой получения избранных ответов на признанные вопросы.

Поскольку в наиболее мощных религиозных системах (в авраамических, к примеру) в основание вещей поставлены слова («вначале было слово»), то базовые реальности состоят из предметов, сделанных из слов, а первотексты составляют «онтологическую» матрицу вероисповедания и закладывают основание сакральной ноосферы. Но поскольку первотексты не остались в начале времен, а научились жить в текстах, опирающихся на них, возбужденных ими, то все новые тексты прорастают из них и ветвятся сейчас не только по новым основаниям, но и по новым предчувствиям будущего. Сложность производных текстов n -го порядка внедряет все новые непознаваемые тайны в сакральное бытие, соединяет жизнь и веру силами новых виртуальных образов, усиливая взаимодействие сакральной и светской ноосфер.

Сакральная ноосфера сразу была дана в виде описания, поэтому развившийся в истории лингвистический мир может исследоваться только адекватными лингвистическими техниками. Кроме того, она отличается тем, что в ней правильным движением считается только интерпретация и законодательно запрещена импровизация. Основным интересом интерпретаторов вовсе не является доведение затруднений, связанных с толкованием сакральных текстов, до уровня философского дискурса. Поэтому философия при рефлексии сакральности не изучает неизвестное, а только исследует описанное непознаваемое, отделяя в священных хрониках непонятное от непостижимого.

Если определить саму философию как дисциплину, рефлектирующую о действиях следствий, то ее задачи в отношении постижения религиозной смещаются в сторону феноменологии, то есть в сторону изучения генезиса социальных сред, которых диффузия сакральных технологий сделала на свой манер анизотропными.

Светская духовная ноосфера продолжает расширяться, и медитация ценится как высший способ добычи новых средств восприятия. Естественно, что медитации ведутся на выполненных произведениях, которые являются отчетами об импровизациях на предыдущих произведениях. И это только и обеспечивает связь времен. Полученные посредством текстов реальности делает будущее все более неопределенным, зависящим от его пробных описаний. Более того, создавая новые времена, тексты переворачивают бытие. По этой причине первичные проявления бытия ушли навсегда.

Формы будущего, получившие актуальность в виде продуктивных иллюзий искусства, требовали от рефлексии координации с помощью добавочных фикций. Как утверждает нобелевская лауреатка Эллис Манро: «Искусство – активная сила сегодняшней жизни». Жизни, понимаемой как «второе плавание» Платона, плавание при помощи художественных произведений. Инсталляция не мрачных копий материальных обстоятельств, а прозрачных иллюзий, то есть тех форм жизни, какою она должна быть, но все не может стать.

Сакральные тексты, предваряемые уже не словом, не семантическими канонами, а поэтическим давлением обеих ноосфер, могут получить настолько сильные возможности, что овладеют влиянием на будущее. Получат почти такие же мощности, как искусство и философские ереси.

Такое рискованное сближение можно на психологическом уровне обосновать импровизацией В.Набокова, описавшего свое отношение так: «...художественное переживание - это особое состояние, при котором чув-

ствуешь себя - как-то, где-то, чем-то - связанным с другими формами бытия, где нежность, доброта, стройность, восторг есть норма». Достаточно дополнить список переживаемых чувств любовью, радостью, иллюзией, совестью, раскаянием... и это будет полным описанием религиозного аффекта.

Появление философских текстов, в которых параметр стиля усилен до степени авторской уникальности, тоже свидетельствует о сближении. «Как только мы принимаем всерьез литературный характер произведений Ницше, об основательности его критики разума надлежит выносить суждение по меркам риторического успеха, но не логической последовательности. Такая критика, приспособленная к своему предмету, направлена не непосредственно на сеть дискурсивных связей, из которых строятся аргументы, а на формирующие стиль фигуры, что определяют литературно просвещающую и риторически разъясняющую силу текста»[12].

Критика обнаружила рост активности этого тренда не только у Ницше, у которого все уже лежит на поверхности, но даже у педантичного Гегеля: «...так называемый, диалектический метод Гегеля - это не аргументирующая процедура, или способ воссоединения субъекта и объекта, но лишь литературное мастерство - умение производить удивительные переключения гештальтов с помощью плавных и быстрых переходов от одной терминологии к другой»[11; С.55].

«Гегель постоянно изменял словарь, в котором были выражены старые общие места; Он критиковал предшественников не за то, что их высказывания были ложными, а за то, что их языки устарели. Открыв такую разновидность критики, молодой Гегель покончил с традицией, идущей от Платона к Канту, и положил начало новой традиции иронической философии»[11; С.56]. Под языками он имел в виду не просто терминологический набор, а способ мышления, возможность посмотреть на броблему из другого словаря и при помощи других инструментов.

Даже у профессионального клирика А. Шмемана есть публичное признание: «В нашей грешной и падшей жизни единственной "естественной" аналогией действия Святого Духа является искусство» [13].

О возможности косвенного описания религиозных реальностей догадывался еще Дионисий Ареопагит: «Если отрицания применительно к божественному истинны, а утверждения не согласуются с сокровенностью невыразимого, то для невидимого гораздо более подходяще выявление через неподобные образы» [6].

Начальная философская парадигма была основана на стационарной сакральной онтологии. Вступивший позже в употребление художественный расчет, дал философским техникам средства справиться с трудностями описания, заложил основания динамической онтологии. Объемная многомерная онтологическая матрица получила в свое распоряжение свойство художественного пространства, которое не имеет фиксированной точки зрения. Точка становится исчезающей вследствие смысловой интерференции. И такая динамика частично погасила контролируемую стратегию, при которой каждый рефлексивный шаг слишком быстро достигал цели, превращая проблему в ответ, в недопустимо простое решение. Дискретность шагов и быстрота ответа не давала времени запуститься функции воображения. А, как считал Гастон Башляр, «воображаемое гораздо сильнее воспринимаемого» [3], что дает необыкновенные преимущества такому типу дискурса о сакральных системах, который не держится за нормативный лингвистический профиль.

А согласно эпатажирующему высказыванию Мандельштама: «Слово не обозначает предмета, а свободно выбирает, как бы для жилья, ту или иную предметную значимость, вещь, милое тело. И вокруг вещи слово блуждает свободно, как душа вокруг брошенного, но не забытого тела» [9].

Дискурс, опирающийся на поэтическую функцию языка, открывает новые возможности и обнаруживает неощутимые ранее реальности, в которых следствия сами ищут себе причины. И время, определяемое как расстояние между причиной и следствием, получает в переживании вкус азарта поиска, а не скуки ожидания результата (типа ожидания второго пришествия Христа, конца света...). Время становится иллюзией длительности.

В современной философии все более отчетливой становится тенденция склонения к стилю, когда функции постоянных и твердых зависимостей почти перестают играть роль. Философия давно нелегально заимствует литературные фикции, которые срабатывают только иногда, в удачно сделанных полях семантической гравитации, когда выражения получают прямой вес без догматических обоснований. В этом она все ближе к литературе, и в этом есть нечто большее, чем сходство. И если в литературе критический реализм уже в прошлом веке начал уступать место магическому реализму, то у философского дискурса есть шанс со временем стать интеллектуальной фантастикой. И снять с себя обязанность заниматься вопросами интерпретации теологических проблем.

На современном этапе эта тенденция выражается в основном в применении метода нечеткого анализа, состоящего в представлении лингвистических величин (в том числе и понятий) в виде переменных с неустойчивым значением (или-или-или?). Не двусмысленных, а многозначных с неопределенным терминологическим статусом.

Свойства языка произведений уже не заковывают описание, но дают в движении к неточности в дискурсе такую новую свободу, которой нельзя получить при стремлении к математически истолкованной точности. Абсолютно избыточная точность определений и простота понятий тянет нас в рабство к учебникам грамматики и логики. Но, как считал А.Г. Битов, - «банальность не является окончательной точностью». А философское чистописание насыщено массой слепых зон неразличения.

По гипотезе Ю. Лотмана «При шаге от сновидения к языковому общению с богами совершенно естественным оказался переход богов на язык загадок и таинственных изречений с высокой степенью неопределенности», а «...лицо, вовлеченное в коммуникативный акт с Богом, ценит в тексте именно его непонятность» [8]. Искусные формы непонятности выполняют эмотивную функцию, без которой текст не может иметь достаточно энергетического потенциала для его глубокого восприятия. Этот потенциал должен быть распределен в факультативных морфологических единицах по аналитическим текстам о религии. И все потому, что возбуждение философского состояния, которое поднимает все наше чувствующее существо, совершенно отличается от линейной передачи идеи. И вся проблема в специфической абсурдности религиозных идей, увеличивающие их достоверность через неясность. Той абсурдности, которая производит самые тонкие виды смысла.

Абсурды искусства, как и абсурды религий, дают переживания мировых тайн, и это их объединяет, соблазняя нас владеть этим интегральным опытом для нужд философских интуиций. Однако, выдавать приблизительное за точное – мания классической философии. Приблизительное и даже условное (квазиложное) между тем не дает апорий, потому что это точность другого, почти гормонального типа.

«Таков уж своего рода абсолютный закон, что всегда и повсюду, во всякую эпоху цивилизации, в любом веровании, посредством какой угодно системы и во всех отношениях ложное служит опорой истинному, а это последнее безусловно и неотвратимо полагает ложное своим предтечей, своей причиной, своим началом и концом; и оно творит ложное, из которого само стремится возникнуть. Вся древность, вся обусловленность, вся первооснова явлений суть баснословные домыслы, строящиеся по элементарным законам. Мифы - души наших поступков и наших страстей. Действовать мы способны не иначе, как устремляясь к некоему призраку. Любить мы умеем лишь то, что творим» [4].

Исследование тайн и их познание – это заметно отличающиеся технологии. Исследование строится по схеме получения ответов на вопросы, или (в другой формулировке) решения рационально поставленных задач. Техника раскодирования тайн, принимаемых за шифровку, разрушает их необратимо. Познание же - это желание понять, то есть получить умение входить в такие состояния сознания, когда тайна становится переживаемой, не опредмечиваясь и, как говорил Платон, “чрезвычайно странным путем участвуя в мыслимом”. Тайна не может стать для знания объектом, потому что отсутствует формула возможной его материализации. Именно поэтому бог может стать хотя бы частично объектом познания при помощи увеличения конкретности (очеловечивания). Но если это сделать слишком натурально и реалистично, то богу трудно остаться богом. Бог проступает не в самом воплощении, но «где-то рядом». Он принимает вид соответствия, а не аналогии, изотопа, но не копии. И топография его явления именно такая, как нужно восприятию, которое не может видеть бога прямым образом. Метафора бога не поясняет неизвестное через намек на известное, но, напротив, затертое в употреблении снова представляет таинственным.

Термин «понимание» имеет смысл умения почувствовать невыразимое. И называет процедуру, дающую возможность пережить метафизическое присутствие бога при помощи персональной медитации или использования индуктивности сакральных техник, а не добыть доказательства его существования. Поэтому вопрос о существовании может получить легитимность только в философии. Но исключительно в саморасширяющемся виде, без цеховой полемики о конкуренции богов и без претензии на ответ. Ответы на вопросы следовало бы искать не в чьих-то привилегированных словах, а в своих откликах на эти слова. То есть, в своих собственных медитациях.

Поэтому само понятое не может быть описано, о нем невозможно рассказать, оно приходит и уходит почти без семантического осадка. Медитация может при этом иметь различные формы, от переключения сознания магнетизмом созерцания до импровизации на версиях представлений. И за любым содержанием должна ощущаться медитация.

Век постмодернизма, почти не изменивший структуры мировых религиозных систем, кардинально изменил их философскую экзегетику. Было учтено то, что мистический опыт, полученный при помощи исчезающих образов, невозможно выразить в понятиях. Описывать сложное простым значит разрушать. Смысл нельзя получить из этимологии уединенного слова, как это делал Хайдеггер. Смысл, заслуживающий понимания, мерещится при вчитывании в текст неопределенно большой смысловой емкости. В текст особой структуры, сходной со структурой художественных текстов, сделанных в виде партитуры, управляемой не формальной логикой, а особой последовательностью смысловых напряжений, проводящих читателя по каналам изменений сознания.

В партитурных философских произведениях (в отличие от описательных) нельзя напрямую использовать понятийный аппарат. Необходим (в рамках технологии опоры на силы другого) переход к динамическим технологиям мышления, использующим особые единицы текста – *провокативные фразы*. Их точное определение на скорую руку невозможно. Можно только перечислить наиболее отчетливые их свойства. Они преимущественно метафоричны или ироничны (парадоксальны) и не совпадают с такими единицами языка, как «целостный речевой акт» Джона Сёрля. И отличаются от определений тем, что служат катализаторами, а не способами оформления мысли. Производят не схематические модели, а средства связи с очагами повышенных экзистенциальных потенциалов сакральных систем, с валентностями их взаимных притяжений. Дают дис-

курсу вертикальную координату, запуская воображение и сообщая ему объем, полный возможностей освобождения от неумолимых формальных ходов и диктата вероятностей. Провокативные фразы философии – фигуры мысли с повышенной семантической температурой, могут возникать как аналоги провокативных фраз литературы (фигур речи) .

Происхождение таких фраз уводит не в этимологическую, а в психологическую зону. Известно, что сбить человека с мысли неудачной фразой или навести на мысль удачной - это банальная практика, к которой все уже привыкли. Но использовать направленно и расчетливо позитив этого хрупкого эффекта в рамках провокативной техники решается практика, но не теория.

Все известные техники позволяют только вариации (подобные чисто техническим импровизациям в джазе) и только провокативная – рапсодии. Импровизации на текстовом фрагменте уже структурно не сопрягаются с его топологией. Это просто средство его опирания, способ поймать себя на мысли, на предварительном ее рисунке. Языковая активность философа связывается с чувствительностью к провокативным качествам фигур речи, к уровню их индуктивности. Возбуждением интеллектуальной восприимчивости удается использовать потенциальную семантическую силу языка. Ткань внушенных иллюзий наслаивается на непроницаемые предметы и растворяет их защиту. Они теряют очертания, и созерцатель получает состояние, в котором мир уходит из зоны тривиальных отражений в суггестивную область. И мы получаем доказательства реальности своих иллюзий через акты переживания, управляемые деликатными нажимами потусторонней режиссуры.

Провокативные фразы, приходящие на смену понятиям в современных текстах, вызывают индуцированные поля, в контурах которых можно получить подозрение о понимании явлений, недоступных прямому истолкованию. Речевые элементы этого класса работают не как упреждающие

впечатление фракции высказывания, а совершенно синхронно, вызывая коннотационный поток, подключение к которому сразу же изменяет настройки сознания на состояние полного присутствия в виртуальном. И уже движение вместе с потоком происходит путем переживания семантической реальности, то есть структуры воображаемого воздуха, измененной текстовыми силами.

Провокативные фразы запускают своими средствами странное переживание, когда каждое слово заполняет весь объем фразы и в таком состоянии все схватывается вместе. Провокативная техника все время меняет структуру выражений, но не для обновления вещей, как считал Рорти, и не для их остранения, как настаивал В.Шкловский. Тут работает семантический закон – вещи, сделанные из новых слов, это невиданные вещи, со своими новыми аналоговыми резонансами. Выход же из аналоговой зоны в зону эквивалентов превращает вино и хлеб не в кровь и тело, а в золото.

В лекалах современного мышления провокативные фразы могут содержать понятия или термины с остывшей уже энергетикой. Но введенные в «физиологию» таких фраз они уже перестают быть инерционными элементами традиции. К примеру, фраза «служить богу в менее навязчивой форме», была бы невозможна без перехода к импровизационным настройкам отношения.

Часто провокативные фразы принимают вид определений, хотя ими не являются. Так, до сих пор эпатирует шутка Эйнштейна: «бог – это газообразное позвоночное». Она возбуждает и тематизирует мышление, а не выражает отношение автора к богу. Емкость этой фразы имеет расширение, демонстрирующее абсурд веры в избыточно конкретного бога - богочеловека, а заодно и в различного рода опредмеченные формы воплощения мировых сил и метафизических стихий. Афоризм «бог – это та случайность, которая портит наши планы», имеет аллюзией другой афоризм: «хо-

чешь насмешить бога – расскажи ему о своих планах». Обе фразы обладают повышенной семантической активностью и могут функционировать как настроечные катализаторы.

Фразы же, защищенные уточнениями и ссылками на авторитеты понижают потенциал включенных в них понятий, потому что имеют пределом развития аннигиляцию противоречий. Еще и потому, что рейтинг игроков интеллектуального рынка - параметр исторически колеблющийся.

Мышление о сакральности должно опираться на выражения призрачных иллюзий, на поля эмоциональных напряжений, свойственных поэтическим настройкам. Иначе дискурс не получит того продуктивного расширения, которое сделает его дополняющей само явление рефлексией «со стороны». Рефлексия о вере не имеет право быть разоблачением ее тайн, а только их переформатированием для перевода из сердца в рассудок.

В этой технике описания христианские первоисточники выполняют роль запускающих медитацию текстов. Они состоят из стихов-абзацев, каждый из которых провокативен по-своему, возбуждая состояния острого семантического резонанса.

Сакральную философию должен делать провокативный язык, а не отвлеченные понятия. Следует производить языковую магию, а не формальную четкость. Дискурс активничает за счет отбора энергии у языка. При свободе и мастерстве использования он может быть очень калорийным именно в этом сакральном слое. В играх на понижение (упрощение) многие ставки становятся нерентабельными.

Чтение провокативных текстов психологически отличается от опыта чтения описательных (информативных). Читать, по Барту, — значит «желать произведение, жаждать превратиться в него» [2]. Только так можно пройти по цепочке состояний сознания, которые индуцирует такой текст для понимания смысловых последовательностей.

"Мы поняли, - пишет М.Калинеску, - что литература, вымысел (fiction) - это, в сущности, тот материал, из которого сделана жизнь" [7]. «Вот почему правила чтения произведения - это не правила, диктуемые буквой, а правила, диктуемые аллюзией; это не филологические, а лингвистические правила» [1].

Проблема не в том, какой оптикой мы пользуемся, а в том, что некоторые объекты, сделанные из слов, способны стать основанием мира и участвовать в его строительстве. Такие объекты-фразы создают новый слой онтологии мира. Творчество не рутинный мимезис, а экспериментальный онтогенез. Постмодернизм использует синтезированные провокативные объекты на равных правах с реальными и этим утверждает свою особенность.

Если сохранить платоновскую систему мира, то придется предположить, что ассортимент идей с солидной родословной гораздо больше списка вещей. Это и потому, что не все идеи материализовались, и потому, что некоторый сорт идей не может овеществиться, или овеществляется в формах, не попадающих в метрику нашего восприятия. Вот они и проступают только в умозрительных формах.

Умозрительные объекты реликтовых религиозных реальностей возникают по технологическому вызову и делятся путем технологической же поддержки. Но стабильность техник вызывает инфляцию эффективности.

Способ существования провокативных объектов странен. Они, являясь поствербальными образами, не имеют логического развития, а только спонтанные метаморфозы. И интересны только своими преобразованиями, своей загадочной мощностью и способностью умножать реальности. Поэтому религии испытывают ревность к искусству, как к конкуренту по производству жизненно важных фикций.

Образы производны от провоцирующих словесных форм. Подкладка их под метафизические стихии делает детали и загадки последних более доступными, но не более понятными и определенными. Образы подсвечивают скрытые неясности явлений, дают обитаемое пространство, где тайнам не удастся исчезнуть раньше, чем они накатят на нас своей разъясняющей многозначностью.

Итак, тот дискурс, который веками отрабатывался для возможности говорить о религиозности, должен меняться, а не освящаться вместе с именами изобретателей его принципов. Более того, он должен стать базой нового мастерства, дополняющего его техниками типа «открытых производений» У.Эко[14] или мыслительных тактик, основанных на провокативных принципах. Как считал Ф.Гваттари – «философии нужна понимающая её не-философия»[5]. Особенно в этом нуждается сакральная философия.

И возможно дело обернется тем, что, по пророчеству Ричарда Рорти, «на рынке идей появился культурный продукт лучший, чем философия»[10]. И вполне вероятно, что мейнстримом станет литература особого жанра.

Buryak A.A.

THE EVOLUTIONARY TRENDS OF THE TERMINOLOGY FOR DESCRIBING RELIGIOUS PHENOMENA IN THE ERA OF POSTMODERNISM

In this paper the phenomenological assessment of the dependency of the philosophical discourse on the terminology is completed. The author outlines the strongest signs of evolutionary changes in discursive methods in the era of postmodernism in general and in the particular case of describing religious practices and interpretations of traditional exegesis. The paper further explores a new

aspect of the productive convergence of the philosophical and literary writing techniques. A theoretical attempt is made to forecast the transition of abstract models to provocative text units in sacral ontology.

Key words: Concepts, sacral, noosphere, provocative phrases, theoretical meditation.

Литература

1. Барт Р. Множественный язык / Семиотика, Поэтика (избранные работы). [Электронный ресурс] // URL: Royallib.ru С.221.
2. Барт Р. От науки к литературе / Семиотика, Поэтика (избранные работы) [Электронный ресурс] // URL: Royallib.ru, С.233.
3. Башляр Г. Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения / пер. с франц. Б.М. Скуратова. М.: Издательство гуманитарной литературы. 1999. 344с.
4. Валери П. Об искусстве, Издательство "Искусство", М., 1976. С.366.
5. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? "Институт экспериментальной социологии". Из-во Алетейя Санкт-Петербург. М., 1998. [Электронный ресурс] // URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000176/index.shtml> .
6. Дионисий Ареопагит О божественных именах [Электронный ресурс] // URL: <http://www.hesychasm.ru/library/dar/tname.htm> .
7. Липовецкий М.Н. Интертекстуальность / Русский постмодернизм. (Очерки исторической поэтики): Монография / Урал. гос. пед. ун-т. Екатеринбург. 1997. С.11.
8. Лотман Ю.М., Семиосфера, Культура и взрыв, Санкт-Петербург «Искусство-СПБ». С.126.
9. Мандельштам О.Э. Слово и культура: Статьи. — М.: Советский писатель, 1987. С.42.
10. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов / Р. Рорти // Вопросы философии . 2003. N3. С.34.

11. Рорти Р. Случайность, ирония, солидарность / Пер. с англ. И.В.Хестановой и Р.З.Хестанова. - М.: Русское феноменологическое общество, 1996.

12. Хабермас Ю. Экскурс об устранении жанрового различия между философией и литературой. [Электронный ресурс] // URL: http://www.philol.msu.ru/~forlit/Pages/Biblioteka_Habermas_PhilosLit.htm

13. Шмеман А.Д. Авторитет и свобода в церкви, доклад на съезде РСХД в Бьевре 14 мая 1967 г.

14. Эко У. Открытое произведение: форма и неопределенность в современной поэтике – СПб.: Академический проект, 2004. 384 с.

Вешнякова Л.Ю.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ТЕРМИНА «БУДДИЗМ»: УЧЕНИЕ, РЕЛИГИЯ, ИДЕОЛОГИЯ (на основе материалов энциклопедических справочников и отечественных исследований XIX – начала XX века)

В настоящее время популяризация буддизма происходит по всему миру. Буддийские центры существуют во многих странах Северной и Южной Америки, Европы, Южно-Африканской республике, Австралии, России. Буддизм прошел длительный путь адаптации к социальной среде каждого из обществ, где он распространяется. В зависимости от преобладающих культурных особенностей восточное учение позиционируется как философское, религиозное или же идеологическое. Под влиянием внешних геополитических, экономических и социологических факторов формировалось оригинальное определение «буддизма», актуального в тот или иной период времени. В нашей работе мы предприняли попытку провести анализ толкований понятия «буддизм», представленных в энциклопедических справочниках, а также научных работах отечественных авторов XIX – начала XX века. Выбранные хронологические рамки соответствуют периоду становления российской науки о буддизме.

История существования буддийского учения на русской земле насчитывает более четырехсот лет[8]. Начиная с XVI века Московское царство присоединяло сибирские территории, которые одни из первых познакомились с восточной религией[3; С.8]. Большинство российских этносов, исторически исповедующих буддизм, приняли веру от монгольских и тибетских лам. Примечательно, что изначально российско-сибирские отношения складывались по типу классической колониальной системы, когда при восполнении экономических потребностей метрополия не проявляла интереса к культурным ресурсам региона[12; С.48]. В дальнейшем это обстоятельство сказалось на формировании определенной модели взаимоотношений с присоединенными землями основанной на принципе «невмешательства». В дополнении ко всему, начиная с конца XVI – начала XVII вв. сибирский регион становится синонимом к слову «ссылка»[9]. Таким образом, за несколько десятилетий Сибирь превратилась в символ неосвоенной, экзотической, свободной территории, «симбиоза российских и восточных начал» [12; С.47]. На фоне всех обстоятельств буддизм воспринимался как национальная особенность, религия с колоссальной духовной традицией принималась и не осуждалась. В результате ассимиляции буддийский культ активно взаимодействовал с местными архаическими верованиями, что привело к трансформации учения под влиянием укоренившихся культурных систем. По мере освоения новых районов и развития внутренней Российской политики, буддизм укреплял свои позиции, получая все больше поддержки со стороны государства. Существуют сведения, что уже в 1741 году Елизавета Петровна узаконила существование 11 бурятских дацанов [10]. Таким образом, буддийская религия официально была признана в России.

По мере вовлечения сибирского региона в общий историко-культурный процесс в стране, изменялось восприятие буддизма, что отразилось в исследовательских работах. Так, научный интерес к буддизму

среди отечественных ученых зародился в начале XIX века, что по мнению Т.В. Ермаковой, во многом объяснялось практичностью востоковедения того периода, направленного на осуществление имперской политики в Центральной Азии [3; С.8].

Одно из ранних упоминаний о буддизме мы встречаем в работе представителя Санкт-Петербургской Академии Наук П.С. Палласа (1741 – 1811). В своем труде «Путешествие по разным провинциям Российского государства» (1801 г.) автор для толкования понятия «буддизм» использует определения учение или вера [6; С.490]. Паллас П.С. считает, что учение схоже с тем, что исповедуют монголы, представления о строении мира соответствуют «Индийской или Браманской вере» [6; С.491]. Интересным кажется суждение автора, в котором говорится: «Удивления достойно, что Калмыцкая вера во всех наружных обрядах, так же во мнениях о переменнах света и во многих других вещах великое имеет сходство с некоторыми Христианскими развратно толкующим сектам; а особливо Браманская и Ламайская вера весьма сходственна с Несторианским расколом» [6; С.491]. Подобные суждения достигли пика актуальности уже спустя 30 – 40 лет, когда свою просветительскую деятельность в Сибири начала Русская Православная церковь. С середины XIX века – начала XX века в отечественной науке появляется ряд исследовательских работ апологетического характера, в которых описание буддийской религии дается с точки зрения церковно-православного подхода.

Так, в работе «Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий» (1902 г.), автором которой является профессор Московской Духовной Академии Введенский А.И. (1861 - 1913), буддизм характеризуется как атеистическая философия, критическое верования которой ориентирует на практическую организацию реальной жизни. По мнению исследователя, буддизм радикально нигилистичен, он не признает ни духовного, ни материального первоисточника в мире [2].

Схожую позицию принимает Кожевников В. А. (1852—1917) - русский историк культуры, философ и публицист. Его труд «Буддизм в сравнении с христианством» (1916 г.) является классическим в христианско-буддийской полемике. Автор определяет буддизм как пассивное пессимистическое вероисповедание. Тем не менее, исследователь не отрицает значимость буддийской религии как в развитии мировой философско-религиозной мысли.

Комплексное определение буддизма предлагает «Православная богословская энциклопедия» (1901 г.): «буддизм – учение. Основные положения его очень просты. Буддизм не признает не творца, не творения»[7; С.589]. Основы данного «учения» описывается в виде пяти главных заповедей, напоминающих христианские: Не убивай (даже и животных). Не воруй. Не прелюбодействуй. Не лги. Не употребляй опьяняющих напитков[7; С.1153]. В попытке сравнительного анализа буддийской и христианской религии отмечается, что «значение буддизма бесконечно преувеличивают, когда его равняют с христианством или даже ставят выше последнего. И о буддизме утверждают грубую историческую ложь, когда хотят видеть в нем один из источников (порою даже как будто единственный) христианского учения» [7; С.1156]. В качестве ключевого различия обозначается восприятие бытия, так, христианство признает бытие благом (зло есть случайное явление), буддизм – признает бытие злом. В результате, буддизм по своей сущности характеризуется как нигилизм.

Одна из крупнейших русских универсальных энциклопедий начала XX века «Настольный энциклопедический словарь товарищества «А. Гарбель и Ко» (1901 г.) дает определение «буддизма» как религию, возникшую в Индии и распространенную по всей восточной Азии[5; С.722]. Примечательно, что в данной энциклопедической статье также приводится десять буддийских заповедей, «формулированные подобно Моисеевым в отрицательной форме» [5; С.722]: Не убивай живого существа (отзвук учения о метампсихозе); не укради; не прелюбодействуй; не лги; не пей воз-

буждающих напитков; (специальные предписания для монахов) не ешь в неустанное время; не участвуй в светских развлечениях; не употребляй нарядов и духов; не спи на мягкой постели; не принимай денег. Отмечается также, что буддизм не нуждается в богах, а Будде не поклоняются как в классической форме религии [5; С.724].

«Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии.» (1911 г.) раскрывая значение термина «буддизм» полностью основываясь на исследовании С.Ф. Ольденбурга «Будда, его жизнь, учение и община» (1891 г.), исходя из этого, буддизм – учение Будды, основные его положения: единство вселенной, возрождение души в новых существах с целью их очищения и приближения к нирване – к совершенному безразличию душевного состояния [11].

Отличным от перечисленных описаний является определение «буддизма», предложенное в «Большой советской энциклопедии» (1927 г.). Данная трактовка является характерной для своего времени, периода гонений и критического отношения к восточной религии. Так, автор энциклопедической статьи М.А. Рейснер (1868 - 1928) - российский публицист, социопсихолог и историк, предпринял попытку объяснить происхождение буддизма социальными причинами. В результате, буддизм предстал религиозной идеологией [1; С.777], разлагающегося феодализма и складывающегося торгового капитализма. Буддизм возник в период перехода от форм феодального господства к господству торгового капитала, периода переоценки старых ценностей и пессимистичных настроений. Пессимизм, с точки зрения автора, является основой буддийского мировоззрения. Сложная экономическая ситуация в Индии того времени стала причиной формирования нищенства как необходимого дополнения феодально-натурального хозяйства: «Будда тут лишь дал выражение и организацию существовавшему до него порядку» [1; С.778]. Примечательно, что роль Будды как основателя учения вовсе считается сомнительной: «Будда – плод богатого коллективного творчества» [1; С.778].

М.А. Рейснер видит прямую взаимосвязь в развитие буддизма и росте торгового оборота. Признание человека как личности в рамках буддийского вероучения, по мнению автора, способствовала расцвету торгового капитализма. Так, отсутствие национальных, классовых и кастовых ограничений сформировало человека таким, каким его видит рынок – «человек вообще» [1; С. 787]. Также, устранение кастовой исключительности сказалось на формировании еще одного важного последствия – оно придало буддизму характер универсальности.

Таким образом, представленные трактовки термина «буддизм» наглядно демонстрируют каким образом внешние социальные условия оказывают влияние на интерпретацию понятия. Исходя из этапов развития буддологической науки, а также исторического развития страны, можно выявить следующую закономерность: научное знание социально по своему характеру, исходным социальным фактором ее развития является общество с его экономикой, системой общественных отношений и культурой. В данном случае очевидным становится наличие в отечественных буддологических исследованиях конфессиональной и социально-политической интерпретаций. Примечательно, что зависимость от социального контекста не распространяется на содержание научного знания.

Литература

1. Большая советская энциклопедия. - Т. 7 изд. - М.: 1927. – 832 с.
2. Введенский А.И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. - Т.1 - М.: 1902. – 763 с.
3. Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века. Россия и сопредельные страны. - СПб.: «Наука», 1998. – 345 с.
4. Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. - Т.1. - Петроград: 1901. – 643 с.

5. Настольный энциклопедический словарь. - Т. 2 изд. - М.: Товарищества «А. Грант и Ко», 1901. – 1184 с.
6. Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч. 1 . – СПб.: Императорская Академия Наук, 1801. - 786 с.
7. Православная богословская энциклопедия. - Т. 2 изд. - М.: Типография А.П. Лопухина, 1901. – 671 с.
8. Семотюк О.П. Буддизм. История и современность. – Ростов н/Д: «Феникс», 2005. – 320 с.
9. Солодкин Я. Г. О начальном этапе сибирской ссылки (конец XVI - начало XVII в.) // Мира не узнаешь, не зная края своего: материалы 3-х краеведческих чтений, 28 апреля 1999 года. — Нижневартовск: НГПИ, 1999. – 100 с.
10. Федорова М.В. Опыт экспонирования буддийских предметов. // Память мира: историко-документальное наследие буддизма, 25-26 ноября 2010 года. - М.: РГГУ, 2011. – С.107 – 112.
11. Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии. – СПб.: Тип. Акц. Общ. Брокгауз – Ефрон, 1911. – 284 с.
12. Харченко Л.Н. Роль православной церкви в культурном развитии Сибири вторая половина XIX века – февраль 1917 гг.: дис. ... д-р. истор. наук: 07.00.02. - СПб., 2006. – 700 с.

Larisa Y. Veshnyakova

THE DEFINITION OF “BUDDHISM”: DOCTRINE, RELIGION, IDEOLOGY

Аннотация: В статье предлагается анализ определений термина «буддизм», которые представлены в энциклопедических справочниках, а также в исследовательских работах отечественных исследователей XIX - начала XX века.

Ключевые слова: буддизм, отечественная буддология, востоковедение.

This article deals with an analysis of the definitions of the term "Buddhism", which were presented by encyclopedic references and Russian research at the XIX - beginning of the XX century.

Key words: Buddhism, Russian Buddhology, Orientalism.

Данненберг А.Н.

РЕЛИГИОЗНАЯ СИСТЕМА И РЕЛИГИЯ КАК СИСТЕМА: К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПОНЯТИЙ

Научное познание, так или иначе, подразумевает системный подход к исследованию. Данный подход предполагает представление изучаемого объекта в качестве системы в целом, включая его внешние связи и внутренние взаимосвязи. Но если социальные, физические и иные системы поддаются очевидному моделированию, то с духовными системами дело обстоит сложнее.

Еще Секст Эмпирик писал о системности, как свойстве сложных объектов: «Действительно, из тел одни состоят из предметов связанных (как судно, цепи, фаланги), другие - из объединенных в одно целое, когда они держатся при помощи одного [общего] состояния (как растения и животные), третьи - из разъединенных (как хоры, войска, стада). Однако, будет ли состоять оно из связанных, будет ли из объединенных, будет ли из разъединенных предметов, оно все равно содержит числа, раз составилось из многого»[18]. К какому типу систем можно отнести религию? С одной стороны, она состоит из «предметов связанных» - материальной составляющей, - с другой, - «из разъединенных» - социального компонента. Но все эти свойства не отражают основного элемента религии – ее духовного основания.

Сегодня, как отмечал В.Н. Садовский («Основания общей теории систем. Логико-методологический анализ», М., 1974), насчитываются десятки определений понятия «система» (сам он приводил их более 40)[1]. В этом аспекте встает вопрос о вычленении базового определения, которое бы наиболее полно отражало весь спектр содержаний и проявлений данного понятия применительно к религии. Как отмечал Э. Дюркгейм, «если полезно знать, в чем состоит та или иная отдельная религия, то еще важнее исследовать, что есть религия вообще»[6]. Отвечая на этот вопрос, мы можем сказать, что «любая религия является...бесконечно сложной системой»[17].

Системность религии в данной статье будет рассматриваться в двух аспектах. С одной стороны речь будет идти о религии как общечеловеческом социодуховном феномене (религия как система), с другой – о конкретных этапах развития той или иной религии (религиозная система).

Рассмотрение религии как системы является одной из актуальных задач современного религиоведения. Говоря о системности как категории, мы признаем, что имманентно присущим параметром любой системы являются ее структурность. Только структурированное образование может называться системой. При этом под структурой понимается совокупность устойчивых отношений и связей между элементами системы. Таким образом, первоочередной задачей является выявление элементарного состава любой системы.

Как известно, религия характеризуется как совокупность трех основных составляющих: религиозного сознания, религиозной деятельности и религиозной организации. Некоторые исследователи дополняют этот ряд иными компонентами. Так, И.Н. Яблоков вводит четвертый компонент в трехчастную структуру религии, который он определяет как «религиозные отношения» [19].

Прежде чем дать свое определение религии как системы и ее характеристик, обратимся к ее краткому рассмотрению представителями различных философских и религиоведческих школ и направлений. При этом мы попытаемся вычленить структурообразующие элементы религиозной системы, как они понимались теми или иными концепциями. **Религия как социальная система.** Наиболее остро социальный утилитаризм в отношении религии проявляется в ее трактовке в социологических концепциях. Религиозная система рассматривается в них как общественная подсистема, выполняющая те или иные социальные функции. Согласно Э. Дюркгейму, религия – единая система «веры и действий, которые объединяют в одно сообщество, называемое Церковью, всех, кто их придерживается». Главный компонент религии согласно Э. Дюркгейму не вера, а практическая религиозная деятельность, которая выражается, в первую очередь, в коллективном отправлении обрядов. Религия призвана выполнять необходимые общественные функции.

Крайние же формы мы встречаем в советском религиоведении, основанном на марксистской трактовке религии. Так, Д.М. Угринович безапелляционно заявляет: «Религия - надстроечная социальная подсистема»[11]. Развивая свою мысль, он констатирует, что любые изменения в религиозной надстройке связаны с изменениями в обществе, хотя и не напрямую, а опосредовано.

Западные социальные антропологи и социологи демонстрируют не меньший утилитаризм, скрываемый за структурно-функциональным подходом. С этих позиций А. Радклифф-Браун размышляет о религии в своей работе «Структура и функции в примитивном обществе»(1952 г.). Он выдвинул пять пунктов, характеризующих религию и способ ее изучения:

1. Чтобы понять конкретную религию, необходимо изучить ее эффекты. Следовательно, религии должны изучаться «*в действии*».

2. Ввиду того, что человека в значительной мере руководствуются и движется чувствами (состоянием души) следует раскрыть эти чувства, учитывая, что они родились «в индивидуе в результате участия в конкретном религиозном культе».

3. При изучении религии в первую очередь необходимо исследовать религиозные действия, церемонии и коллективные или индивидуальные обряды.

4. Характерная для некоторых религий вера в специфические доктрины является, результатом социальных процессов в обществах со сложной структурой.

5. В ряде обществ существует прямое соответствие религии социальной структуре[9; С.206].

Заключая, Рэдклифф-Браун резюмирует: «В качестве общей формулы (насколько вообще такая формула может быть полезной) предлагается следующее: во всех религиях выражено то, что я назвал чувством зависимости его двойном аспекте^{3*} (*сноска моя – Данненберг А.Н.*); именно постоянно поддерживая это чувство, религии осуществляют свою общественную функцию» [9; С.207].

Понимание религии как социальной системы выносит за скобки религиозной системы сам феномен веры, без которого никакая религия невозможна. Вера становится результатом «социальных процессов». Говоря о религии как о социальной системе (подсистеме), социологический подход существенно ограничивает гносеологическую, аксиологическую стороны религии. Религия начинает выполнять только общественные функции, сакральное низводится до специфики общественного. Религиозное сознание превращается в одну из сторон сознания общественного, его искаженную (иллюзорную) форму.

³ Говоря о двойном чувстве зависимости, Рэдклифф-Браун имеет в виду зависимость от: 1) сил (высших), на которые человек может положиться, но 2) которым он вынужден подчиняться.

Религия как система символов. Как отмечает В.И. Гараджа, Религия как символическая система представляет в некоей упорядоченной связи различные фрагменты мира и области общественной жизни - те фрагменты реальности, которые для данного общества имеют жизненно важное значение[4; С.104]. При этом эти фрагменты предстают как некоторое целое. Базовым элементом религиозно-символической системы выступает ритуал и миф. На их основе формируются религиозные концепции общего порядка бытия – религиозное мировоззрение. Религиозное мировоззрение, в свою очередь, выступает основанием религиозного этоса (общественных норм, моделей поведения). Таким образом, религия и с этих позиций рассматривается в утилитарном ключе, так как ее основная функция - формировать и поддерживать стандарты поведения, «соотносящиеся с задачами общества, государства или какой-то иной социальной общности» [4; С.104].

По словам ведущего представителя социо-символической концепции религии К. Гирца, «Итак, без лишних слов, религия — это: (1) система символов, которая способствует (2) возникновению у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций, (3) формируя представления об общем порядке бытия и (4) придавая этим представлениям ореол действительности таким образом, что (5) эти настроения и мотивации кажутся единственно реальными»[5; С.108]. Клиффорд Гирц, превращая религию (как и культуру в целом) с систему символов и знаков, интерпретировал их с позиций их человеческой сотворенности. Знаки и символы создают люди, чтобы потом самим же пользоваться ими. Таким образом, религия – это символически выраженное социальное действие.

При этом культурные системы, рассмотренные К. Гирцем в его исследованиях, «носят характер культурных универсалий и выполняют сходную функцию – формирование поведения в рамках определённой куль-

туры» [7; С.141]. Гирц формулирует это следующим образом: «С точки зрения антрополога, религия важна потому, что может служить индивиду или группе индивидов, с одной стороны, источником общих и в то же время отличительных представлений о мире, о собственной личности и об отношениях между тем и другим (т. е. выполнять роль «модели чего-то»); и, с другой стороны, источником прочных и не менее отличительных «умственных» установок (т. е. выполнять роль «модели для чего-то»). Из этих культурных функций проистекают, в свою очередь, социальные и психологические функции религии» [5; С.142-143].

Религия, с точки зрения К. Гирца, является своего рода хранилищем фонда неких общих смыслов, посредством которых каждый человек сам интерпретирует свой опыт и регулирует своё поведение. В концентрированном виде эти смыслы сжимаются в священных символах, таких, как крест, полумесяц и другие. Группа священных символов, образуя упорядоченное целое, формирует систему религии. Как отмечает В.Н. Килькеев, такие комплексы символов функционируют как культурные модели, источники информации, наподобие цепи ДНК в генах, которые задают шаблон к внешним по отношению к этим источникам процессам[7; С.141].

Рассматривая роль религии в обществе, К. Гирц пришел к выводу, что она близка к роли другой культурной системы – идеологии, которая «наводит мосты между реальным и желаемым положением дел». Отечественный исследователь В.В. Шмидт так же обращается к проблеме знака/символа, но уже в контексте его ускользания и профанации современными гражданскими религиями, которые структурированы не верованиями, но идеологиями и идеологемами. Подобная подмена, по мнению В.В. Шмидта, грозит серьезными последствиями, так как в результате неквалифицированного использования и тиражирования знаков-символов происходит их десакрализация (а, параллельно, и деификация профанного), утрачиваются вложенные в них смыслы, что ведет, в свою очередь к раз-

рушению классической модели бытия, возвращению к полионтологическому хаосу. В связи с этим Шмидт подчеркивает важность классического религиозного знака/символа, как основания и олицетворения культурной идентификации: «Проблема кроется в несанкционированном и некорректном (= некультурном, варварском) использовании символов сакральной сферы бытия, а также методологической чистоте исследований, которые затрагивают религиоведческую отрасль знания»[15].

Таким образом, говоря о религии как системе символов, мы, с одной стороны говорим об утилитарности, функциональности символа, а с другой - о его самоценности. В первом случае символ выступает в качестве атрибута социального действия, во втором – как смыслообразующий и системо-сдерживающий элемент. Вторая трактовка роли символа в религии, безусловно, представляется более глубокой и значимой, так как не направлена на выяснение социальных функций религии, но сама выполняет эту функцию по отношению к ней (отстаивает определенное мировоззрение).

Религия как автономная система. В противоположность социальному подходу к религиозной системе, ряд исследователей высказывали точку зрения, согласно которой религия автономна по отношению к общественному устройству.

Наиболее ярко это представление выразил М.Элиаде, первую часть определения религии которого мы привели выше. Целиком же оно звучит следующим образом: «Любая религия является, во-первых, бесконечно сложной системой, а во-вторых, частью этой системы, сформировавшейся в ходе ее истории»[17].

Говоря о части, М. Элиаде и И. Кулиано имели в виду, что «у религии нет «истории», история же в отдельно взятый момент являет собой не «религию» в целом, а всего лишь некоторые отдельные ее аспекты»[17]. Таким образом, если с первой частью высказывания можно согласиться без каких-либо оговорок (религия – бесконечно сложная система), то со вто-

рой не все так очевидно. Принцип системы в Системе, фрагментарность религии в историческом контексте разрывает преемственность в процессе религиозного развития, но позволяет рассматривать религию как феномен вне давления общественного. Элементами религиозной системы выступают конкретно-исторические этапы развития, только их совокупность дает полное представление о религии.

Согласно неофеноменологу Ж. Ваарденбургу, религия, постигаемая человеком на абстрактном уровне, постигается как ориентация, а сами религии – как системы ориентаций. При определении религии не стоит исходить из жесткой дихатомии профанное – сакральное, мирское – надмирное, так как «реальности» в религиях хотя и упорядочены иерархически, но слишком переплетены[10]. В своих рассуждениях Ж. Ваарденбург следует трактовке религии Э. Фроммом, который определял ее как «любую систему взглядов и действий, которой придерживается какая-то группа людей и которая дает индивиду систему ориентации и объект поклонения»[13]. Подобный ценностно-ориентированный подход носит утилитарно-психологический характер. Свою трактовку автономности религиозной системы предлагает Л.С. Васильев. Отталкиваясь от предположения, что общественное развитие во многом зависит от «от тех организационных форм и той догматической структуры, которые та или иная религия уже выработала в процессе своего раннего развития», он полагает, что «раз возникнув и начав формироваться в данных условиях по определенным, присущим именно ей структурным принципам, та или иная религия - становится весьма автономной системой, развивающейся по своим, внутренне детерминированным законам»[3].

Таким образом, автономность в рассмотренных подходах понимается в различных аспектах: автономности от истории и автономности от общества.

Можно выделить и другие варианты систематизации религии. Тем не менее, все они, так или иначе, делятся на две больших группы, которые объединены по принципу отношения религии к обществу, или же по принципу отношения сознания к материи, мышления к бытию. При этом, если социоориентированные концепции в качестве ведущего фактора определяют материальную сторону религии, то автономноориентированные – духовную.

Кратко рассмотрев основные подходы к религии с точки зрения ее системности, мы можем констатировать, что проблема автономности/зависимости религии является крайне актуальной и не столь однозначной. По сути, данная проблема носит методологический характер, так как напрямую связана с категорией «веры», которая в первом случае важна в прикладном значении, а во втором – в ценностном. Если религия является лишь своего рода приложением к общественной характеристике индивида, неизменно происходит ее десакрализация, так как само вероучение теряет свою смысловую ценность. Вера является, в первую очередь, мотиватором внешнего, а не внутреннего.

Исходя из определения религиозной системы как автономной или зависимой, мы определяем и ее ранг: либо как подсистемы, либо как суперсистемы (надсистемы). Если первая носит подчиненный характер, то вторая – подчиняющий.

Крайние подходы к определению религиозной системы, на наш взгляд, не являются продуктивными и объективно отражающими место и роль религии в мире. Очевидно, что как любая сложная система, религиозная система многогранна и многоаспектна. Духовное и материальное действительно тесно переплетаются в ней, порождая взаимосвязь элементов и структурируя. Тем не менее, представляется необходимым определение ведущего компонента религиозной системы, определяющего ее специфику. Как представляется, таким компонентом является религиозное созна-

ние, которое мы можем обозначить как структурообразующий элемент религиозной системы. По отношению к нему все другие составляющие системы носят подчиненный характер. Именно религиозное сознание, ядром которого является религиозная вера, как особая форма мировосприятия формирует структуру религиозной системы, выстраивает ее и определяет параметры ее функционирования. Как замечал Д. Фрэйзер, «на первом месте, конечно, стоит вера, потому что, прежде чем угождать божеству, надо верить в его существование. Но если религия не ведет к религиозному образу действий, это уже не религия, а просто теология, так как, по выражению святого Иакова, «одна вера без дел мертва»»[14].

Даже при самом поверхностном знакомстве с религией и религиозными воззрениями становится очевидно, что в религиозной вере выражается все то, что верующие знают о божественной реальности в ее отношении к человеку и к миру, о том, как должна быть организована их повседневная практическая жизнь, их взаимоотношения с другими людьми[12; С.861]. Без фиксации религиозного сознания в принципе невозможно говорить не только о религии как системе, но и о религии как феномене вообще. Человек, не обладающий религиозным сознанием, не воспринимающий мир сквозь призму божественного творения «не знает» Бога. Таким образом, Бог есть там, где есть религиозное сознание, но, в то же время, религиозное сознание есть там, где есть Бог. Иными словами, Бог существует в религиозном сознании. Устранение религиозного сознания влечет за собой устранение Бога, а, следовательно, и религии. Религиозное сознание является необходимым условием существования идеи Бога.

Таким образом, мы можем дать следующее определение религиозного сознания: **религиозное сознание** – субъективная форма отражения реальности, основанная на убеждении в наличии божественного начала, базирующаяся на индивидуальных особенностях личности, формирующихся под влиянием социокультурной среды.

Следует уточнить, что ряд современных исследователей критически относятся к использованию понятия «религиозное сознание». Так, В.В. Шмидт отмечает, что «понятие «религиозное сознание» – некорректное словоупотребление, хотя и является устоявшимся; оно указывает на разделяемую человеком систему взглядов на проблему Бытия, то есть речь идет о религиозном мировоззрении или, по-старорусски – умонастроении»[16].

С точки зрения трактовки сознания как такового данное замечание является методологически верным: сознание не может быть религиозным или не религиозным. И тем, и другим его делает Бытие, а также тот трансцендентный опыт, который получает индивид. Таким образом, мы можем говорить об определенно дуализме в вопросе трактовки религиозного сознания. С одной стороны, это само мировоззрение, но с другой – и причина этого мировоззрения. С этой точки зрения мы можем говорить о том, что изначальное сознание не имеет той или иной направленности, но со временем определяется в своих мировоззренческих установках. В этом аспекте не является лишь одной из сторон сознания – она носит тотальный характер. Все Бытие воспринимается как Бытие религиозное. И здесь мы можем говорить о религиозном сознании именно как о религиозном мировоззрении, но не одном из, а о единственном возможном для данного индивида.

Исходя из ведущей роли религиозного сознания, мы можем определить религию как социо-духовную систему, обладающую двойственной природой. Эта двойственность исходит из понимания человека как носителя религиозного сознания. Общественный образ жизни человека неминуемо ведет к социальным проявлениям религиозного сознания. В то же время, внутренняя направленность религиозной жизни обособляет человека от общества. Таким образом, с одной стороны религия является подсистемой, а с другой надсистемой. Если в своем подсистемном проявлении религия выражается в таких компонентах как религиозная деятельность, религиозная организация и религиозные отношения, то в надсистемном – в религиозном сознании.

Над/под-системный характер религии ведет к невозможности рассмотрения ее как в полном отрыва от социума, так и исключительно в его контексте. Исходя из этого, можно дать следующее определение религиозной системы:

Религиозная система – совокупность духовных ценностей, священных действий, организационных форм и отношений, принятых в том или ином вероучении на определенном этапе его развития, определяемая спецификой религиозного сознания человека или группы людей.

Исходя из принципа иерархичности, можно говорить о том, что каждый элемент системы может рассматриваться как система, но, в то же время, и система также может рассматриваться как элемент некоторой надсистемы (суперсистемы).

Если религия носит внеисторический характер, отдельные религии имеют историческую протяженность, то религиозные системы – конкретноисторичны. В этом проявляется их динамический характер. В рамках развития той или иной религии религиозная система постоянно видоизменяется, сохраняя при этом свою сущность. Следует подчеркнуть, что предлагаемый подход кардинально отличается от феноменологического внеисторизма М. Элиаде и его последователей. Настаивая, что «история же в отдельно взятый момент являет собой не «религию» в целом, а всего лишь «некоторые отдельные ее аспекты» феноменология, по сути, отрицает специфичность того или иного этапа развития религии, рассматривая ее лишь как целое. Как отмечает А.Н. Бурлуцкий, феноменология религии признает исторический и социокультурный полиморфизм, но рассматривает религию, как нечто совершенно независимое от исторического развития. Она отрицает религию как историческое явление, в котором видит лишь поверхностное проявление религиозной сферы[2]. Религиозная же система, как нам представляется, на каждом конкретном этапе исторического развития религии полностью отражает ее суть.

Отчасти, предлагаемое понятие «религиозная система» соотносится с понятием «религиозный комплекс», хотя и носит уточняющий по отношению к нему характер. Религиозный комплекс – это интегративное образование, элементами которого являются: исторически сложившиеся или возникающие представления о Боге, человеке и их отношениях, включая ритуал и культ; религиозное и нерелигиозное сознание (мировоззрение) и их диалог; религиозная и нерелигиозная деятельность индивида, религиозной группы (организации)[16].

По сути, религиозный комплекс – это и есть религия во всей полноте своих социальных и духовных проявлений. Религиозная система же – это состояние религиозного комплекса на определенном историческом этапе развития религии, определяемое спецификой преобладающего религиозного сознания.

Следует отметить, что на базе одних религиозных систем могут формироваться не только другие религиозные системы, но новые религии. Показательным примером здесь является формирование христианства на основе религиозной системы иудаизма первых десятилетий I века. В данном случае мы говорим не об иудаизме в целом, а о его конкретноисторическом этапе развития, на котором и смогло сформироваться христианское учение. При этом сам иудаизм не прекратил свое существование.

В заключение хотелось бы отметить, что в данной статье даны лишь некоторые направления, требующие дальнейшего раскрытия и уточнения. Тем не менее, первые выводы можно подвести уже сейчас:

1. Системный характер религии может быть установлен из хода ее исторического развития.
2. Религия как духовно-материальная система представляет собой совокупность всех религий человечества на протяжении его существования.

3. Базовым элементом религии как духовно-материальной системы выступает религиозное сознание.
4. Религиозное сознание определяет развитие той или иной религии, формирует конкретноисторическую религиозную систему, являющуюся структурным элементом отдельной религии.
5. Религиозная система характеризует отдельную религию на конкретном этапе ее исторического развития.
6. Понятие религиозной системы носит уточняющий характер по отношению к понятию «религиозный комплекс».

Разработка концепции религиозных систем, по мнению автора статьи, имеет дальнейшую перспективу. Изучение конкретных религиозных систем позволяет рассмотреть как отдельные вероучения, так и религию в целом в динамике, не как статическое, но как постоянно изменяющееся духовное состояние человечества. Вычленение в качестве элемента религии религиозных систем дает возможность отслеживания процессов на микроуровне, что особенно важно при исследовании проблем синкретизма, культурного взаимодействия, межрелигиозных отношений. Взаимоотношения между религиями носят постоянный характер, но, к примеру, христианство сегодня и христианство пятьсот лет назад - не одно и то же. Следовательно, говоря о взаимодействии христианства с другими конфессиями, мы должны говорить не о христианстве вообще, а об определенном этапе его развития. То же самое относится и к другим религиям, которые постоянно видоизменяются, в первую очередь, на уровне религиозного сознания верующих.

Именно религиозное сознание выступает своего рода параметром определения порядка в той или иной религиозной системе, определяя дальнейшее развитие отдельной религии, а, следовательно, и религии как общечеловеческого феномена. Рассмотрение именно этих вопросов является наиболее актуальным сегодня, когда религиозный фактор вновь играет весьма заметную роль в мировых процессах.

Литература

1. Алексеев П.В., Панин А.В. Философия, М.: ООО «ТК-Велби», 2002.
2. Бурлуцкий А.Н. Феноменология в контексте науки о религии - <http://credonew.ru/content/view/299/27/>
3. Васильев Л.С. История религий Востока. М.:КДУ, 2004 - http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Vasil1/05.php
4. Гараджа В. Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2005.
5. Гирц К. Интерпретация культур. Интерпретация культур / Пер. с англ. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004.
6. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система в Австралии// Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998.
7. Килькеев В.Н. Клиффорд Гирц: концепция культуры и семиотический подход к ее изучению// *Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 11 (149). Философия. Социология. Культурология. Вып. 11.*
8. Религиоведение: словарь/Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2007.
9. Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. Пер. с англ. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.
10. Религиоведение: словарь/Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2007, с.417
11. Угринович Д.М. Введение в религиоведение 2-е издание, дополненное. М., Редакция научной и учебной литературы АОН при ЦК КПСС, 1985.
12. Философия. Под общ. ред. В. В. Миронова, М. Норма, 2005.

13. Фромм Э. Иметь или быть// Величие и ограниченность теории Фрейда. -М.: ООО "Фирма "Издательство АСТ", 2000.

14. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1980.

15. Шмидт В.В. О знаке и символе в религии и обществе как проблеме межинституционального диалога// // Религиоведение. - 2011. - N 3.

16. Шмидт В.В. Религиоведение в России вчера, сегодня, завтра - <http://www.pravmir.ru>

17. Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. М.: «Рудомино», СПб.: «Университетская книга», 1997 - http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Eliad_Dict/intro.php

18. Эмпирик Секст. Против ученых// Сочинения в 2-х т., Т.1.

19. Яблоков И.Н. Религия: сущность и явления. М., 1982.

Dannenberг A.N.

THE RELIGIOUS SYSTEM AND RELIGION AS A SYSTEM: THE DEFINITION OF TERMS

Аннотация: В статье рассматривается системный характер религии с точки зрения ее внутреннего строения и внешнего социо-духовного бытия. Определяются понятия система религии и религиозная система, анализируется их взаимосвязь. Автором делается вывод о необходимости двойственного подхода к изучению различных религий: с точки зрения конкретноисторического этапа их развития (религиозной системы), и с позиций их внеисторического бытия (религия как система).

Abstract: the article discusses the systemic nature of religion from the point of view of its internal structure and external socio-spiritual existence. Define the system of religion and religious system, analyzes their relationship. The author draws a conclusion about the need for a dual approach to the study of different religions: from the point of view of historical stage of their development (the religious system), and with regard to their timeless existence (religion as a system).

КВАЗИРЕЛИГИИ КАК ПРОБЛЕМА ДЛЯ ОПРЕДЕЛЕНИЯ РЕЛИГИИ

Определение предмета структурирует научную дисциплину в нескольких отношениях. Во-первых, оно строит границы, а во-вторых, представляет собой модель научного знания⁴. Мы предлагаем обратить внимание на западный опыт изучения пограничных феноменов, религиоподобных явлений, квазирелигий, поскольку такое исследование представляется полезным для самоопределения религиоведения.

Проблема квазирелигий – это проблема многообразия религиозной жизни и средств его описания. Не вполне правомерным представляется утверждение М.Ю. Смирнова, который пишет, что понятие «квазирелигии» используется «главным образом для обозначения таких форм духовно-практической деятельности, которые не соответствуют принятым в той или иной научной парадигме определениям религии»⁵. Речь идет именно о тех явлениях, которые соответствуют определениям религии, и изучение которых обогащает применение теорий и методов религиоведения.

Мы предлагаем различать два типа концепций квазирелигий. Их отличают первоначальные установки и методологические позиции авторов. Исторически первыми появляются работы исследователей, для которых характерна теологическая и феноменологическая ориентация. В первую очередь, это теолог Пауль Тиллих, первым разработавший концепцию квазирелигий в 1950-1960-е годы прошлого века, а также его последователь, теологически ангажированный исследователь Джон Смит, который про-

⁴ См.: *Рахманин А.Ю.* К вопросу о метатеоретическом критерии классификации определений религии// *Наука и религия: перспективы диалога в современном мире.* Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2008. С.29.

⁵ *Смирнов М.Ю.* Социология религии. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2011. С. 118.

должил развивать идеи П. Тиллиха в 1990-е годы. Деятельность этих авторов охватывает всю вторую половину прошлого века, однако мы можем условно называть их концепции квазирелигий «классическими», поскольку основания их были заложены во время уверенного господства феноменологического подхода в западном религиоведении. Феноменология религии в середине XX века являлась доминирующей парадигмой. Крушение этого подхода ознаменовало переход от классического религиоведения к современному.

В второй половине XX века создается новый круг теорий квазирелигий. В первую очередь это концепция квазирелигий, которую разрабатывает ряд американских социологов во главе с Артуром Грилом. Эти исследователи принципиально иначе толкуют квазирелигии, по сравнению с П. Тиллихом, в их трудах отсутствуют ссылки на его работы; что позволяет считать эти теории полностью независимыми. Социологическая установка этих авторов выражается в том числе в предпочтении конструктивистских и функциональных определений религии сущностным и теологическим. Мы называем их теорию квазирелигий «современной».

Обратимся к теологически ориентированным концепциям Й. Ваха, П. Тиллиха и Дж. Смита, на примерах которых мы увидим, что для авторов, использующих сущностные определения религии, квазирелигии зачастую представляют собой ненастоящую, а иногда и вовсе ложную религию, что, впрочем, с их точки зрения, не означает предвзятости или негативной нагруженности этого термина⁶.

Мы не обладаем достаточными свидетельствами того, был ли П. Тиллих знаком с более ранними работами, в которых употребляется термин «квазирелигия», но содержательно первым истолковал «квазирели-

⁶ Подробнее о концепциях квазирелигий Пауля Тиллиха и Джона Смита см. *Колкунова К.А.* Теологические корни концепций квазирелигий// Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 4 (42). С. 62–75.

гии» именно он. При этом необходимо отметить в качестве источника идей П. Тиллиха работы Йоахима Ваха (1898 - 1955), в особенности посвященные проблеме различения правильных религий (*religion proper*) и псевдорелигий.

Подобно П. Тиллиху, Й. Вах начинал свою научную деятельность в Германии, но с установлением национал-социалистического режима был вынужден эмигрировать в США. Йоахим Вах лучше всего известен отечественным читателям в качестве основателя Чикагской школы, учителя Мирчи Элиаде, феноменолога религии⁷. Именно он формулирует герменевтический подход к религии, согласно которому религиозные смыслы уникальны и не редуцируемы. Исследователь этой школы Грегори Аллес указывает, что, поскольку центральными моментами в исследовании для Ваха являлись герменевтика и тотальность (*totality*), часто в угоду им этот автор просто игнорировал частности и стремился к самым обширным обобщениям⁸.

В своих трудах Й. Вах приводит ряд определений религии. Так, в работе «Социология религии» он определяет религию как «общение человека с Богом»⁹. В методологической вводной части этой работы он пишет: «наиболее приемлемым, коротким и простым кажется следующее определение: религия есть опыт священного»¹⁰. Этим определением Й. Вах противопоставляет свою позицию идеям иллюзорности религии и религиозного опыта, который он считает объективно существующим. Пытаясь избежать в работе «Сравнительное религиоведение» христианских или, во всяком случае, монотеистических коннотаций, следующих из подобного

⁷ См. *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический Проект, 2007. С.111.

⁸ *Alles G. Wach, Eliade, and the Critique from Totality// Numen.* - Vol. 35, Fasc. 1. – 1988. – P.113.

⁹ *Wach J.* The Sociology of Religion. - Chicago, 1944. - P.383.

¹⁰ *Вах Й.* Социология религии// Социология религии: классические подходы. Хрестоматия/ Науч. ред. и сост. М.П. Гапочки и Ю.А. Кимелева. - М., 1994. С.222.

определения, Й. Вах предлагает заменить понятие «Бог» понятием «Пределная Реальность» (Ultimate Reality)¹¹. И именно переживание этой Пределной Реальности, то есть религиозный опыт, который Й. Вах толкует, опираясь на работу Р. Отто «Священное», становится ядром религиозных традиций.

Догмы и ритуалы меняются, момент возникновения религии неопостижим – это вмешательство божества; научному исследованию остаются переживания верующих. Отличает истинный или подлинный религиозный опыт от любого другого, с точки зрения Й. Ваха, его тотальность. Переживание Пределной Реальности – это «тотальный ответ тотального существа», религиозный опыт отличается от прочих человеческих опытов именно тем, что он захватывает все стороны человеческой жизни¹².

Такое понимание религии, в конечном счете, приводит Й. Ваха к утверждению о существовании неподлинных псевдорелигий: «Псевдорелигия может иметь черты правильной религии, но в ней человек соотносится не с предельной, а с какой-то конечной реальностью»¹³. Такой подход – противопоставление «правильной» (proper) религии и всех остальных, безусловно, является следствием конфессиональной ангажированности исследователя.

На основании такого определения псевдорелигий Й. Вах выделяет четыре их типа в современном ему обществе. Только один тип совпадает у Й. Ваха, П. Тиллиха и Дж. Смита, это марксизм, который, как пишет исследующий идеи Й. Ваха А.П. Забияко, «трансцендирует мате-

¹¹ В дальнейшем мы увидим, как «предельность» станет главным атрибутом религиозного чувства у П. Тиллиха, а затем и у Джона Смита. Все эти исследователи разные феномены считали «предельными», но выбор именно этого понятия указывает на общую традицию, если не на преемственность.

¹² См.: *Wach J. The Comparative Study of Religions.* - New York, 1958. - P. 32

¹³ *Ibid.* P.37.

риалистическое мировоззрение, облакая его в священные книги, догматы и ритуалы»¹⁴.

Второй тип псевдорелигий, выделяемый Й. Вахом – биологизм. Такое название исследователь дает культу жизни, культу сексуальных побуждений. Единственным фактическим примером оказывается поэзия Д. Лоуренса, которую Вах критикует за эротизм.

Третий тип псевдорелигий – популизм или расизм. В них конечной реальностью, к которой устремлен человек, становится этническая, политическая или культурная группа. К этому типу относится, в частности, нацистский режим в Германии.

Четвертый и последний выделяемый Й. Вахом тип - этатизм, то есть культ государства. За много лет до выхода статьи Роберта Беллы о гражданской религии в США Й. Вах уже рассуждает о псевдорелигиозном характере современного ему американского общества. Кроме США, Й. Вах видит примеры этатизма в России, Японии и других странах.

Совершенно очевидно, что подобное деление не выдерживает никакой критики. Произведено выделение типов по разным основаниям, они принципиально разнятся по объему – если «пророками» культа жизни, биологизма, Й. Вах называет отдельных мыслителей, то этатизм или, скажем, расизм, охватывал огромные страны. Приведенная типология представляет собой скорее набросок, некую зарисовку современной культурной жизни, а не разработанную научную парадигму, позволившую бы классифицировать идеологическую палитру послевоенного мира. Все это объясняется из самого текста Й. Ваха: псевдорелигии суть порождения секулярного мира, некая мутация секуляризма, подражающего религии. Именно секуляризм Вах и видит предметом своей критики.

¹⁴ *Забияко А.П.* Теологические трактовки квазирелигий (концепции Й.Ваха и П. Тиллиха). С.130. [http://iph.ras.ru/site/sci_spir/papers/zabiyako.html].

Едва ли подобная типология может оказаться применимой в научном исследовании мировоззрений. Однако она, несомненно, оказала влияние на работы Пауля Тиллиха (1886-1965), протестантского теолога и исследователя культуры. Именно в полемике с Й. Вахом, с нашей точки зрения, Пауль Тиллих посвящает особое место различению квази- и псевдорелигий, уделяя свое внимание первым. Но, как уже было сказано, множества псевдорелигий Ваха и квазирелигий П. Тиллиха пересекаются, по меньшей мере, в случае марксизма.

П. Тиллих неоднократно обращается к характеристике современной кризисной ситуации, и часто затрагивает проблему квазирелигий, к которым относит фашизм, коммунизм и гуманизм. Происхождение их П. Тиллих связывает с процессом секуляризации, которую он оценивает положительно, считая этот процесс средством де-демонизации: именно секулярное, по его мнению, может со своих рациональных позиций оценивать сакральное. Секуляризация несет освобождение от того, что П. Тиллих называет «подчинение жизни экстатическим формам Священного»¹⁵. Но в случае, если секулярное забывает о своей связи со Священным, теряет глубинное содержание, оно порождает квазирелигии.

П. Тиллих дает расширительное определение религии: «Религия – это состояние захваченности предельным интересом, который делает все остальные интересы предварительными и содержит в себе ответ на вопрос о смысле жизни»¹⁶. Использование понятие «предельного интереса» Тиллих пытается сделать неконфессиональным. Для этого он считает важнейшей задачей различение самого предельного интереса и его содержания. Это позволит если не понимать, то принимать другие религии: «если мы не

¹⁵ Тиллих П. Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С.450.

¹⁶ Тиллих П. Указ.соч. С.398. Таким же образом («состояние захваченности предельным интересом») Тиллих определяет и веру. В этом в наиболее отчетливой форме очевиден его теологический подход к религии.

видим в буддизме предельного интереса, но незамедлительно утверждаем, что раз буддист – не христианин, у него нет предельного интереса, мы не можем понять чужие религии»¹⁷.

Предельный в данном случае обозначает не «имеющий предел», но «финальный, завершающий». Сам Тиллих противопоставляет предельному предварительный интерес (preliminary interest). Передача на русском языке тиллиховского «concern» как «интерес» также условна. Тиллих объясняет студентам: «Если хотите, можете использовать термины «серьезность» (seriousness), «страсть» (passion) или «интерес» (interest). Они все имеют смысл, но не лишены недостатков»¹⁸.

С точки зрения П. Тиллиха, до тех пор, пока человек остается человеком, у религии есть будущее. Лишенная духовного измерения жизнь становится пустой и, следовательно, демонизируется. Именно эта установка позволяет Тиллиху говорить о незаменимости религии.

Квазирелигии, с точки зрения П. Тиллиха, попадают под определение религии, но в отличие от традиционных религий, в них предмет предельного интереса являются «народ, наука, некоторая форма или этап развития общества, высший идеал человечества»¹⁹. Замещение Священного светским идеалом, по мнению П. Тиллиха, приносит пустоту в квазирелигию. В революционных движениях, пишет П. Тиллих, предельный интерес и религиозные принципы присутствуют скрыто, но выражаются в действиях²⁰.

Подобно «подлинным» религиям, квазирелигии также могут поддаваться демонизации. По мнению П. Тиллиха, плодом ее стали фашизм, по-

¹⁷ Brown D.M. Ultimate Concern - Tillich in Dialogue. - Harper & Row, 1965. [<http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=538&C=599>].

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Тиллих П. Теология культуры. С.398-399.

²⁰ См.: Tillich P. Religion and secular culture// The Journal of Religion. – Vol.26, No.2. – 1946. P.82.

рождение национализма, и коммунизм, порождение социализма. Квазирелигии отличает хрупкость, они подвержены саморазрушению (что П. Тиллих демонстрирует на примере фашизма и коммунизма). Замена секулярных предельных интересов «демоническими структурами реальности» происходит незаметно.

Либеральный гуманизм, господствующая идеология западноевропейских стран, выражающийся в демократии, раньше, с точки зрения П. Тиллиха, несомненно имел религиозные основания. И хотя сейчас в обществе доминируют секулярные настроения, квазирелигиозность проявляется, когда необходимо бороться за права, равенство, свободы, но в такой ситуации либеральный гуманизм рискует радикализироваться и подорвать собственные основы, как случилось с ранним христианством, которое при столкновении с квазирелигиозным культом императора в Римской империи вынуждено было стать более авторитарным. В столкновении с более сильным противником хрупкие квазирелигии заимствуют его черты, превращаясь зачастую в полную свою противоположность. П. Тиллих видит определенную близость двух образований – протестантской религии Духа и квазирелигии гуманизма. Обе они рискуют потерять собственную идентичность в борьбе с более мощными квазирелигиями. В своих работах Тиллих не говорит о демонизации гуманизма, однако на своих семинарах он объяснял студентами, что ее формой является сциентизм²¹, но не раскрывает вкладываемое в это понятие содержание.

Современником П. Тиллиха, использовавшим понятие «квазирелигия» и предложившим свое видение «религиоподобных» явлений, был Дж.М. Йингер. Говоря об описываемых им переменах в восприятии религии современным американским обществом, этот социолог указывает, что альтернативой «церкви», традиционной форме организации, религии оказыва-

²¹ См.: *Brown D.M. Ultimate Concern - Tillich in Dialogue.*

ется не какое-то новое пророчество, но «квазирелигия, которая пытается взять на себя функцию легитимации общественных ценностей»²². Это – субститут религии, примером которого, с точки зрения социолога, может оказаться националистическое движение. Йингер говорит о совершенно естественной природе религиозного «бума» 1970-х годов, который является следствием «драматических перемен в условиях жизни среднего и высшего классов процветающего общества»²³. Но при этом он говорит об отличиях в положении разных социальных групп: привилегированные классы испытывают меньше давления, и они скорее будут поддерживать религиозное возрождение, чем реформацию. Организации, объединяющие верующих из привилегированных классов, оказываются не всегда готовы к серьезным общественным изменениям, в то время как для непривилегированных классов открываются новые возможности: «развиваются подпольные религиозные движения, возникают квазирелигии»²⁴.

Единственным известным нам систематически развивающим идеи П. Тиллиха исследователем является Джон Э. Смит (1921 - 2010). В 1994 году он опубликовал книгу «Квазирелигии: гуманизм, марксизм и национализм». Дж. Э. Смит использует в своем исследовании как понятие «предельный интерес», заимствованное у Тиллиха, так и понятие «нуминозное», введенное Р. Отто. «Предельный интерес» заменяется у Дж. Смита понятием «предельная верность» (*ultimate allegiance*)²⁵. Смит различает «правильную религию» (*proper religion*) и «квазирелигии»²⁶. В качестве синонимов «правильной религии» используются термины «исторические религии» (*historical religions*) и «религии мира» (*world religions*). Дж. Смит

²² *Yinger J.M. Religion and Social Change: Problems of Integration and Pluralism among the Privileged (Lecture II)*// *Review of Religious Research*. - Vol. 4, No. 3. – 1963. – P.134.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Yinger J.M. Op.cit. P.147.*

²⁵ *Smith J.E. Quasi-Religions: Humanism, Marxism and Nationalism*. - St. Martin's Press, 1994. P.121.

²⁶ *Ibid. P.7.*

писал: «Я использую термин «квазирелигия» как наилучшее средство для указания на сходства и аналогии, имеющие место в определенных движениях и правильных религиях, в то же время оставаясь в стороне от именованя этих движений религией, которое было бы просто терминологической агрессией»²⁷. Толкование расширительного понимания религии как «терминологической агрессии» типично для сторонников сущностного подхода к определению религии.

Существенные отличительные черты «правильной религии», по Дж. Смиуту, включают наличие религиозного предельного; признание затруднительного положения человека (отчуждение, падшесть и т.п.); поиск освободителя или какого-либо средства изменения этой ситуации. Такая сотериологическая структура должна присутствовать, с точки зрения исследователя, во всех религиях. Объект лояльности и преданности для гуманистов, марксистов, националистов конечен и обусловлен. Однако эти движения некоторым образом относятся автором к религиям: «Человеческая нужда в исполнении (fullfilment) этой заботы (concern) [заботы о спасении – К.К.] может быть обнаружена в секулярных основах (ultimates), которые действуют в человеческой жизни так же, как и религиозные основы (ultimates); это одна из причин, почему правомерно считать квазирелигии относящимися к религии»²⁸. Данное суждение, с нашей точки зрения, не вполне сочетается с цитированным выше суждением об избегании именованя квазирелигий религиями. Возможно, проблема заключается в том, что Смит употребляет слово «религия», иногда подразумевая «правильную религию», а иногда – все множество явлений, похожих на религию, т.е. в двух смыслах. Возможно, чтобы преодолеть эту двусмысленность, Дж. Смит много говорит об отличительных чертах квазирелигий.

²⁷ *Smith J.E.* Quasi-Religions: Humanism, Marxism and Nationalism. - St. Martin's Press, 1994. P.24.

²⁸ *Smith J.E.* Op.cit. P.9.

Исследователь утверждает, что для квазирелигий характерно отчуждение (alienation) и искажение (corruption) религиозных идеалов, или их «суррогат». Но он подчеркивает, что термин «квазирелигия» не имеет негативных коннотаций, им лишь обозначается структурное и функциональное сходство: термин «квазирелигия» противопоставляется автором термину «псевдорелигия» как уничижительному²⁹. В этом также очевидно следование идеям Тиллиха.

Принимая основные положения П. Тиллиха, Дж. Смит в то же время предлагает и свои решения проблемы. Марксистские идеи он сравнивает с иудео-христианскими догмами. П. Тиллих рассматривал нацизм и фашизм как тоталитарные политические системы; Дж. Смит считает национализм формой патриотизма. Для П. Тиллиха гуманизм был умозрительной концепцией, в то время как Дж. Смит рассматривает современные организации гуманистов Европы и США, опирается на работы секулярных гуманистов. Эту идеологию Дж. Смит в основном описывает на основании работ П. Куртца.

Несмотря на постулируемое отсутствие негативного смысла в самом термине «квазирелигия», Смит вслед за П. Тиллихом считает явления этого класса диагнозом современной эпохи и утверждает, что квазирелигии хуже, чем правильные религии. В таком умозаключении видна теологическая установка Дж. Смита. Он пишет: «С точки зрения иудео-христианской традиции, эти абсолюты [человечество для гуманизма, диалектика истории для марксизма, государство для национализма – К.К.] являются идолами»³⁰. В конечном счете, только в иудео-христианской традиции Дж. Смит обнаруживает «правильные религии».

По этой же причине Смита критикует Тимоти Фитцджеральд: «Различение между религиями и квазирелигиями, предлагаемое Смитом, - тео-

²⁹ *Smith J.E. Op.cit. P.24.*

³⁰ *Smith J.E. Quasi-Religions: Humanism, Marxism and Nationalism, p.134.*

логическое. Оно базируется на ценностных суждениях об относительной аутентичности и адекватности, оторвано от эмпирических»³¹. Дж. Смит описывает свою «правильную религию» исключительно в позитивном свете, связывая ее со справедливостью, человеколюбием, объединением людей и так далее, противопоставляя ей квазирелигии как нечто абсолютно иное, избегающее моральных ценностей и склонное к созданию культа личности. Но мы понимаем, что такая позиция чересчур категорична.

Тимоти Фитцджеральд указывает, что для Смита центральным и структурообразующим для религии является ее сотериологическое содержание, которое, в свою очередь, исключает из содержания религии Н. Смит³². И это, с точки зрения философа религии, указывает на теологическую ангажированность автора. Но при этом нельзя отрицать, что и нерелигиозные идеологии могут описывать свои стремления в терминах сотериологии или предлагать своим последователям пути для «спасения».

Можно заключить, что Паулю Тиллиху и Джону Смиту не удалось избежать внутренней противоречивости их умозаключений. Несмотря на постоянно подчеркиваемое отсутствие негативной коннотации в понятии «квазирелигия», которое постулируют П. Тиллих и Дж. Смит, из их работ выводится более низкое положение квазирелигий по сравнению с «правильной религией», которая в свою очередь неявно отождествляется с христианством, прежде всего, протестантского толка. Противоречивы и характеристики квазирелигий: с одной стороны, к ним применяется определение религии, с другой, исследователи соглашались, что светские идеологии – квазирелигии – религией не являются, однако должны изучаться одними с ней методами и в рамках одной науки.

³¹ *Fitzgerald T.* The Ideology of Religious Studies. P.106.

³² *Ibid.* P.102.

Критиковал использование термина «квазирелигия», но не саму теорию П. Тиллиха в своих работах крупный британский философ и религиовед Ниниан Сمارт (1927-2001)³³.

Несмотря на значительное внимание, уделявшееся Н. Смартом критике феноменологии религии, многие отечественные исследователи относят его именно к этому направлению религиоведческой мысли³⁴, которое отличает признание реальности объектов религиозной веры. При этом Н. Смарт критиковал современных ему феноменологов, в частности, М. Элиаде³⁵ и посвятил значительную часть своих исследований и выступлений размежеванию религиоведения с теологией, часто даже организационному.

Именно по той причине, что для него не так важно построить типологию и выделить какие-то универсальные символы, Смарт противопоставляет себя Чикагской школе³⁶. Однако, несмотря на постоянное самоопределение Н. Смарта себя как философа религии (по образованию и складу характера) или религиоведа, ряд положений в его работах позволяют нам говорить о феноменологическом характере его теории религии. Например, в одной из своих работ он, опираясь в том числе на работы Й. Ваха, призывает к созданию феноменологически ориентированной философии религии, исследующей религиозный опыт³⁷. Одним из центральных понятий философии религии Н. Смарта становится «Фокус» религии.

³³ Подробнее о концепции Н.Смарта см. *Колкунова К.А.* Подходы к исследованию квазирелигий в западном религиоведении и теологии// Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. №6. 2010. С.93-102; *ее же.* Ниниан Смарт и современное религиоведение// Религиоведческие исследования. 2010. №3-4. С.137-142.

³⁴ См.: *Угринович Д.М.* Введение в теоретическое религиоведение. – М., 1985. – С.52; *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. С.111

³⁵ Например, см.: *Смарт Н.* После Элиаде: будущее теории религии//Религиоведческие исследования. – №3-4. – 2010. – С.155-163, *Smart N.* Phenomenon of Religion, p. 35, 84-85 et al. Подробное исследование отношения Ниниана Смарта к феноменологии см. в *Courtney C.* Phenomenology and Ninian Smart's Philosophy of Religion// The International Journal for the Philosophy of Religion.-March.- 1978. – P.41-52.

³⁶ См.: *Courtney C.* Phenomenology and Ninian Smart's Philosophy of Religion //International Journal for Philosophy of Religion. - Vol. 9, No. 1. – 1978. – P.. 41-52.

³⁷ См.: *Smart N.* Social anthropology and the philosophy of religion// Inquiry. – Vol. 6. - 1963. – P.287-299.

Он непознаваем и не должен становиться предметом религиоведческого исследования, которое должно быть посвящено тому, как этот Фокус проявляет себя, его «экспрессии»³⁸.

Одним из важных теоретических достижений Н. Смарта считается выделение семи измерений в религии, что, с его точки зрения, решает проблему определения религии. Выделяя измерения религии, Н. Сمارт исключает, с одной стороны, теологические интерпретации религии как связи с Богом, и, с другой стороны, толкования религии в дюркгеймовском ключе, как исключительно социального явления. Такая «многомерная» интерпретация религии Бенсоном Сейлером относится к политетическим определениям религии³⁹. Важнейшая черта таких определений – отсутствие принципиально важных черт, присущих всем религиям мира.

Н. Сمارт считает, что начальным импульсом для религиозной жизни является религиозный опыт (понимаемый как восприятие невидимого мира или чего-то, раскрывающего этот мир), и выделяемые измерения суть разные формы сохранения этого опыта. Семь выделяемых измерений:

1. Доктринальное измерение включает в себя формулировки основных идей.
2. Мифическое измерение обозначает нарративы, повествования, выражающие религиозный опыт.
3. Этическое (также включающее подвид, правовое) измерение – это совокупность предписанных традицией норм поведения и законов.
4. Ритуальное измерение, которое можно также назвать практическим, объединяет культовые действия, молитвы, обряды и т.д.
5. Опытное или эмоциональное измерение обозначает определенные состояния психики, особенно интенсивные и насыщенные религиозными переживаниями.

³⁸ См., например, *Smart N. Phenomenon of religion*. L., 1973. P. 5, 7, 19 et al.

³⁹ См.: *Saler B. Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. - Berghahn Books, 2000; *Idem. Conceptualizing religion: some recent reflections// Religion*. – Vol.38. – P.219-225.

6. Социальное измерение - это внешнее воплощение религии в социальных системах и отношениях людей. Из этих отношений на определенных этапах развития возникают религиозные группы, а затем и организации.

7. Материальное измерение. Религия в процессе своего существования создает материальные формы выражения доктрин: здания, произведения искусства и пр. (это измерение было введено в 1998 году). Также в некоторых поздних работах выделено и восьмое измерение, включающее политические и экономические интенции религиозных традиций.

Значимость этих измерений различна для разных религий, но все они присутствуют во всех исторических формах религии. Измерения 1-3 Смарта называет «внеисторическими» (*para-historical*), а 4-7 – «историческими», в том смысле, что они характеризуют опыт, внутреннюю жизнь религиозного человека, и подлежат эмпирическому изучению, в отличие от внеисторических. Для изучения последних необходима вера и участие. Описания без понимания, без диалога недостаточно⁴⁰. Здесь и появляется уже упоминавшаяся нами эмпатия – умение принять точку зрения верующего.

Что дает такая семимерная модель? Во-первых, с точки зрения Н. Смarta, решение проблемы определения религии. Он пишет: «Если наш портрет религии в семи измерениях адекватен, мы не должны впадать в глубокую обеспокоенность по поводу дополнительного выведения определения религии»⁴¹. Определения религии, прибегающие к понятию трансцендентного, не устраивают религиоведа, т.к. они делают сущность религии зависящей от конфессиональной принадлежности исследователя. Во-вторых, указанная модель позволяет расширить предмет религиоведения. Как это оказывается возможным? Многие из светских идеологий обнаруживают сходство с религиями. Наиболее показательны, с точки зрения

⁴⁰ См.: *Smart N. Secular Education and the Logic of Religion.* - New York: Humanities Press, 1968. – P.104.

⁴¹ *Smart N. The Religious Experience.* - New Jersey, 1996. – P.22.

Смарта, примеры национализма, марксизма и научного гуманизма. С точки зрения Н. Смарт, многие разновидности идеологий имеют сходство с религией в семи измерениях. Н. Сمارт считает их явлениями, по содержанию, развитию и некоторым функциям родственными религиям в традиционном смысле этого слова. Британский религиовед стремится сохранить срединную позицию, избегая крайностей смешивания религий и идеологий с одной стороны, и, с другой стороны, показывая родство этих явлений и общие подходы к их исследованию. Н. Сمارт пишет: «Хотя в большей или меньшей степени нашу модель семи измерений можно применять к секулярным идеологиям, это не обязательно позволяет применять к ним названия «религия» или даже «квазирелигия»⁴². Н. Смарт предлагает использовать для характеристики всего многообразия духовной жизни, включающего традиционные религии, новые религиозные движения, а также секулярные идеологии, термин «мировоззрения» (worldviews). Все эти явления так или иначе определяют деятельность человека. Ниниан Смарт пишет, что религии и идеологии «сдерживают друг друга, и с практической точки зрения странно, что такая борьба редко становится предметом описания философов религии»⁴³.

Можно согласиться с Тимоти Фитцджеральдом, который указывает, что измерения религии представляют собой не определение, а аналитическую модель⁴⁴. Для Смарт его семимерное определение мировоззрений является и программой, и структурой исследований. Этот философ религии предполагает, что определение должно структурировать наши знания, а сам объект этих знаний скорее схватывается интуитивно, а не на основании данного определения. Именно поэтому Фитцджеральд обвиняет Нини-

⁴² Smart N. The Religious Experience. - New Jersey, 1996. P. 26.

⁴³ Smart N. The Philosophy of Worldviews, or the Philosophy of Religion Transformed// Religious Pluralism and Truth. Essays on the Cross-Cultural Philosophy of Religion. T.Dean (ed.). - Albany: SUNY Press, 1995. - P. 18.

⁴⁴ См.: Fitzgerald T. The Ideology of Religious Studies. 2000. P.58.

ана Смарта в имплицитном использовании определения религии, в котором его сущностной чертой оказывается сакральное (которое отсутствует среди измерений). На наш взгляд, безусловно верным является наличие у Смарта некоторого «ощущения» религии, которое влияет на его теорию и совпадает с обыденным словоупотреблением. Но введение сакрального как характерной черты для религии, на наш взгляд, не подтверждается текстами Смарта. Т. Фитцджеральд же вообще говорит о том, что проект Смарта по параллельному изучению религиозных и нерелигиозных мировоззрений (которое предлагается читателям его книг, например, «Религии мира», учебнике, в котором есть разделы, посвященные как буддизму, так и маоизму) не удался по той простой причине, что после изучения книги Н. Смарта «остается ощущение что, несмотря на то, что религии и нерелигиозные идеологии могут содержать одни и те же черты, тем не менее, религия принадлежит к категории *sui generis*»⁴⁵.

Почему же Н. Сمارт предпочитает вместо термина «квазирелигия», предложенного П. Тиллихом, говорить о «секулярном мировоззрении»? По словам Н. Смарта, термин «квазирелигия» подразумевает более низкое положение определенного явления по сравнению с религией. Кроме того, для представителей многих секулярных течений характерно отрицательное отношение к религии. «Последователи марксизма и гуманизма, - пишет Нириан Сمارт, - предпочли бы быть четко отделенными от последователей религии – себя они признают, в целом, антирелигиозными»⁴⁶.

Некоторые высказывания Н. Смарта позволяют заключить, что имплицитно дихотомия посюстороннего и потустороннего играет роль в различении мировоззрений. Он пишет: «Существует множество людей с глубоко духовными интересами, которые не связывают себя с каким-либо формальным религиозным движением и не соотносят себя так или иначе с

⁴⁵ См.: *Fitzgerald T. The Ideology of Religious Studies. 2000. P.58.*

⁴⁶ *Smart N. The World's Religions. – Cambridge University Press, 1998. – P.26.*

трансцендентным. Они могут видеть предельный (ultimate) духовный смысл в единении с природой или в отношениях с другими людьми»⁴⁷. В отличие от П. Тиллиха, который определял религию как «охваченность предельным интересом», Н. Смарта говорит о «предельном духовном смысле». Н. Смарта позволяет себе и более претенциозные и, отчасти, темные высказывания: «область религии включает и поле за пределами религии в общепринятом смысле»⁴⁸. Здесь вновь возникает важное представление о «общепризнанном», имплицитном представлении о том, что такое религия, присущее носителям западноевропейской культурной традиции. Вероятно, это замечание Н. Смарты следует понимать как призыв к отказу религиозоведения от христианоцентризма и ориентированности на ценности и понятия западной цивилизации.

Еще одним серьезным недостатком работ Н. Смарты является отсутствие содержательного определения понятия «мировоззрение», что не позволяет четко понять соотношение религий и мировоззрений. Представление о том, что изучается религиоведением, передается в крайне размытых и неясных выражениях; в учебнике «Религии мира» философ религии пишет: «По сути, эта книга – история идей и практик, которые вдохновляли (moved) человеческие существа»⁴⁹.

Однако насколько правомерен и логически корректен ход Н. Смарты, распространяющего семимерное определение религии и на секулярные мировоззрения? Не окажется ли более корректным, наоборот, создание определения мировоззрения, которое окажется применимо и к религиозным, и к секулярным формам? Возможно, из-за этого направления хода мысли Н. Смарты мы сталкиваемся с неопределенностью его работ, в которых понятия «идеология», «мировоззрения», «религия» оказываются практически синонимами.

⁴⁷ Smart N. The World's Religions. – Cambridge University Press, 1998. P. 12.

⁴⁸ Цит. по: Levine M. Ninian Smart on the philosophy of worldviews// Sophia. – Vol. 36. – 1997. P.18.

⁴⁹ Smart N. World's Religions. – Cambridge University Press, 1989. - P.9.

Мировоззрения интересовали Н. Смарта как вполне практическая проблема, поставленная перед человечеством во второй половине XX века. Рядом с религиями существуют сходные с ними по выделенным Н. Смартом признакам секулярные движения, с которыми надо считаться, поэтому важнее не анализировать генезис и проводить типологию таких движений, а размышлять о будущем развитии веры, идеологии, культуры в целом.

Многие из светских идеологий обнаруживают сходство с религиями. Наиболее показательны, с точки зрения Смарта, примеры национализма, марксизма и научного гуманизма. Н. Сمارт иллюстрирует свою точку зрения многочисленными примерами того, как семимерная модель может быть применена к анализу секулярных идеологий, например, китайского марксизма - маоизма⁵⁰.

Во второй половине XX века, так или иначе, изучение идеологий как квазирелигий продолжается среди теологов или других христианских авторов. Можно было бы предположить, что в эпоху, когда политические идеологии середины XX века ушли в прошлое, теория П. Тиллиха окажется невостребованной. Но помимо Дж. Смита за ее разработку берутся и более молодые исследователи. В 2004 году в университете Гарварда была защищена диссертация Френсис Чин-Ва Йип (Francis Ching Wah Yip), посвященная критике капитализма как квазирелигии⁵¹, которая в 2010 году, в немного переработанном виде, была издана как монография⁵². Сам П. Тиллих, как уже было сказано, не называет капитализм квазирелигией, однако неоднократно обращается к нему в своих работах, говоря о демо-

⁵⁰ Smart N. Mao. – Fontana Press, 1974.

⁵¹ Ching Wah Yip F. *Toward a Critique of Capitalism as Quasi-Religion: A Study of Paul Tillich's Critical Interpretation of Capitalism and Modernity*. Thesis. Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 2004.

⁵² Ching Wah Yip F. *Capitalism as Religion?: A Study of Paul Tillich's Interpretation of Modernity*. - Harvard Divinity School, 2010.

нической природе капиталистических отношений (в чем-то развивая концепцию товарного фетишизма Маркса). Капитализм, как пишет Тиллих, во-первых, приводит к раздроблению общества и борьбе классов, а во-вторых, отрывает предметы от их смысла, обесценивая их⁵³.

«Капитализм (или его дух) – это «бессознательная вера» или религиозная субстанция буржуазного общества, и он обладает священными и экзотатическими чертами (qualities), которые придают ему религиозный характер. Поэтому капитализм не только может, но и должен анализироваться теологией, помимо прочих дисциплин»⁵⁴. Френсис Чин-Ва Йип демонстрирует, используя теорию религии Дюркгейма, что капитализм обладает признаками религии, включая в себя определенный набор верований и практик в отношении священных предметов. Она утверждает, что именно капитализм выполняет в современном мире центральную, с точки зрения Дюркгейма, функцию религии – поддерживает и создает солидарность в обществе, а кроме того, практики и ритуалы капитализма создают чувство принадлежности к обществу.

Мы увидели, что в середине XX века складывается традиция изучения политических и экономических идеологий средствами и в терминах религиоведения. Для обозначения этих идеологий могут использоваться самые разные термины – «религия», «квазирелигия», «псевдорелигия», «светское мировоззрение». Но всех авторов, обращающихся к этой теме, объединяет представление о том, что появление таких «заменителей» призвано сообщить нечто о положении самой религии, причем чаще всего сообщение это негативно. Авторы считают, что их исследование свободно от оценки и соответствует критериям научности, однако не отказываются от противопоставления «истинных» и «ложных» явлений духовной жизни. Многие из них стоят на христианских позициях или работают в русле тео-

⁵³См.: *Tillich P. The protestant era. P. xvi.*

⁵⁴ *Ching Wah Yip F. Toward a Critique of Capitalism as Quasi-Religion. P.62.*

логии. Они используют сущностные определения религии или говорят о существовании такой сущности, и именно замена этой «основы», замещение ее на «естественные», посюсторонние предметы, ценности, отношения является критерием для отличения религиоподобных явлений от «настоящих» религий. Для этих авторов очень характерны оценочные суждения и претензии на истинность.

Начиная с 1970-х годов, такие исследования подвергаются широкой критике. Это связано с критикой феноменологических направлений в религиоведении, но ей не исчерпывается. Американский социолог религии Филип Хаммонд отмечает, что в 1960-е годы произошло развенчание более раннего тезиса социологии религии, согласно которому то, что происходит в церкви, и является религиозным. С тех пор происходил поиск языка, подходящего для рассуждения о новом понимании религии⁵⁵. Именно в этом ключе работают три исследователя – Томас Лукман, Роберт Белла, Эдвард Бейли. Они предлагают термины и методы исследования такой «внецерковной» религиозности, и благодаря трудам этих ученых, «едва ли кто-то из современных социологов религии согласится, что религия включает лишь события и практики, происходящие в церквях, мечетях, храмах»⁵⁶.

В современной социологии религии теорию квазирелигий развивает группа исследователей, собравшихся вокруг Артура Грила (Arthur L. Greil)⁵⁷. Этот исследователь в соавторстве с другими социологами опубликовал ряд исследований, посвященных проблеме проведения границы между сакральным и секулярным, и явлениям, располагающимся на этой границе, которые А. Грил и называет квазирелигиями.

⁵⁵ См.: *Hammond P. Reviewed Work: Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion. // Contemporary Sociology. -Vol. 25, No. 3. – 1996. - P. 414.*

⁵⁶ *Furseth I., Repstad P. An introduction to the sociology of religion. Classical and contemporary perspectives. – Ashgate, 2006. P.19.*

⁵⁷ Подробнее о современных концепциях квазирелигий см. *Колкунова К.А. Современные концепции квазирелигий// Вестник РХГА. Т.15. Вып.1. 2014. 305-313.*

А. Грил предлагает исследователям обратить внимание (не использовать!) на распространенное в социуме представление о том, что такое религия. Как пишут А. Грил и Д. Руди, «в действительности не так важно, что же думает социолог; люди по-разному реагируют на вещи, которые они считают религиозными, и те, которые они считают не религиозными, вне зависимости от того, в какие категории их помещает социолог»⁵⁸. При этом исследователи не используют такое обыденное понимание религии в науке, как предлагают другие, но призывают обратить внимание на те формы духовной жизни общества, которые не соответствуют обыденному представлению о религии, однако и не-религиозными их назвать сложно. То есть, в данном случае социологи религии призваны не идти на поводу у общественного мнения и обращать свое внимание в том числе и на явления, которые обыватель не станет называть религиозными, несмотря на любые их признаки и черты. Как сформулировал это Артур Грил, «религия – не сущность, но претензия»⁵⁹.

Под квазирелигиями они понимают «феномены, которые осознанно полагают себя на границе между сакральным и секулярным»⁶⁰, причем социологи считают это явление достаточно распространенным в современном мире, разумеется, в первую очередь источником данных для них является современное американское общество. «Квазирелигии, - пишут А. Грил и Д. Руди, - не являются ни религиозными сущностями, которые лишь кажутся секулярными, ни секулярными сущностями, которые кажутся религиозными. Скорее квазирелигии обладают аномальным статусом, который им придает современное народное определение религии. Квазирелигии – это

⁵⁸ Greil A., Rudy D. On the Margins of the Sacred: Quasi- religion in Contemporary America//In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America, 2nd ed., edited by T. Robbins, D. Anthony. New Brunswick, NJ: Transaction, 1990. P.221.

⁵⁹ Greil A. Sacred claims: the «cult controversy» as a struggle over the right to the religious label// L.F. Carter (ed.), Religion and the social order. - Vol.6. – Greenwich: JAI, 1996. – P.49.

⁶⁰ Greil A., Rudy D. On the Margins of the Sacred. P. 219.

организации, которые сами себя считают или другими воспринимаются как отчасти религиозные (sort-of religious)»⁶¹. Две важнейшие черты, сближающие квазирелигии с религиями традиционными, с точки зрения А. Грила и Д. Руди, это, во-первых, организационная динамика, но без веры в сверхъестественное, а во-вторых, квазирелигии подразумевают выражение некоторых «предельных интересов» человеческого существования. Связь с идеями П. Тиллиха здесь очевидна, однако, авторы не указывают на эту связь и не используют его разработки. Ключевым для этих «предельных интересов» является придание смысла и значения жизни человека.

Мы видим, что ключевой чертой всех элементов множества квазирелигий является их специфическое положение в обыденном понимании религии, чаще всего приводящее к конфликтам. С точки зрения религиоведения, можно утверждать, что Грил понимает под квазирелигиями те группы, которые оказываются религиозными, если мы применяем сущностные или функциональные определения религии, но при этом общество или сама группа своей религиозной природы не признает⁶².

Артур Грил и другие исследователи уделяют немало внимания реальным примерам таких групп и движений, намеренно сохраняющих позицию между секулярным и сакральным. Автор учебников, посвященных современному положению религии, социолог Стивен Хант неоднократно обращается к квазирелигиям в своих работах⁶³, опираясь на определение квазирелигий Грила. В качестве примеров он говорит о политике и бизнесе, спорте, телевидении и «звездах» музыки и кино⁶⁴, а также движении за

⁶¹ Greil A., Rudy D. On the Margins of the Sacred. P. 221.

⁶² См.: Roberts K. Reviewed Work(s): *Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion* by Arthur L. Greil; Thomas Robbins// *Journal for the Scientific Study of Religion*. - Vol. 34, No. 4. – 1995. – P.535.

⁶³ См.: Hunt S. Religion and Everyday Life. Routledge, 2005.P. 147-166; Hunt S. Alternative religions: a sociological introduction. - Ashgate Publishing, 2003. – P.221-230.

⁶⁴ См., например, Harrison T. Elvis People. The Cult of the King. - London: Harper Collins, 1992.

«этичное питание» (Ethical eating)⁶⁵. Еще один пример - борьба за права животных⁶⁶. Также под «зонтик» термина «квазирелигия» исследователи этого явления, к работам которых мы обратимся ниже, Бринкерхоф и Джейкоф относят астрологию, оккультизм, программы 12 шагов, энвайронментализм и различные формы Нью-эйдж⁶⁷. Другой список предлагает С. Хант: спорт, энвайронментализм, рок-музыка, телевидение, группы терапии и целительства⁶⁸.

Среди квазирелигий, с точки зрения А. Грила, и организации, борющихся за или против статуса религии – церковь сайентологии и общество Трансцендентальной медитации, а также такие распространенные в США группы взаимопомощи, как общество анонимных алкоголиков и группа «Сострадательные друзья» (Compassionate Friends), осуществляющая поддержку родителей, потерявших ребенка. По мнению авторов, немало примеров квазирелигий и среди различных течений в рамках движения Нью-эйдж.

В работах А. Грила и его коллег на основе обзоров истории и теории квазирелигиозных организаций – сайентологии, групп взаимопомощи и других, перечисленных выше, - выделяется ряд общих черт подобных явлений. Несмотря на разнообразие форм организации, практик, убеждений, с точки зрения социологов, ни одна из этих групп не попадает под американское обыденное понимание термина «религия». Далекое не во всех квазирелигиозных движениях есть представление о божествах.

Все рассматриваемые А. Грилом квазирелигиозные организации объединяет если не реальная, то позиционируемая научная обоснован-

⁶⁵ См.: *Hunt S.* Alternative religions. P. 221-230.

⁶⁶ См.: *Lowe B.M.* Animal Rights as a Quasi-Religion// *Implicit Religion*. - Vol 4, No 1. - 2001. – 2001. - P.41-60.

⁶⁷ См.: *Brinkerhoff M.; Jacob J.* Mindfulness and Quasi-Religious Meaning Systems: An Empirical Exploration within the Context of Ecological Sustainability and Deep Ecology// *Journal for the Scientific Study of Religion*. - Vol. 38, No. 4. – 1999. – P. 525.

⁶⁸ *Hunt S.* Religion and Everyday Life. P. 161

ность. Последователи Нью-эйдж убеждены в существовании у кристаллов электромагнитного излучения, влияющего на здоровье, группы анонимных алкоголиков основываются на медицинских и психологических исследованиях алкоголизма, «научность» Церкви сайентологии даже отражена в ее названии и т.д.

Все квазирелигиозные организации видят главной своей целью выполнение терапевтической функции. То есть, и на уровне учения, и на уровне практики квазирелигии, с точки зрения А. Грила, пытаются помочь людям улучшить их жизнь.

Американские авторы подчеркивают прагматичность, свойственную членам квазирелигий (наиболее ярким примером такого отношения может быть цитируемая присказка анонимных алкоголиков о программе: «Используй, а не анализируй»⁶⁹). Но, несмотря на то, что практическое совершенствование отдельной личности является главной целью, обычно также утверждается, что духовный рост должен привести к выходу за пределы индивидуальности, что необходимо для достижения этой цели (для этого применяются различные практики, медитации и т.п.).

Еще одна характерная черта квазирелигий – элемент развлекательности. Именно это часто связывает их с массовой культурой. Как пишет об этом исследователь сообщества поклонников научно-фантастического сериала «Star Trek», «[это сообщество] не обладает бескомпромиссной серьезностью традиционных религии, но и не является просто развлечением. Это переплетение серьезности и развлекательного элемента, по моему мнению, является признаком его жизнеспособности»⁷⁰.

Но почему явление духовной жизни, которое выполняет функции, приписываемые религиям, позиционируется двусмысленным, и религиозным, и секулярным? А. Грил и Д. Руди утверждают, что это вызвано теми

⁶⁹ Greil A., Rudy D. On the Margins of the Sacred. P. 226.

⁷⁰ Jindra M. Star Trek Fandom as a Religious Phenomenon// Sociology of Religion. - Vol. 55, No. 1. – 1994. – P. 50.

выгодами и препятствиями от ярлыка «религия», которые осознаются и рядовыми членами, и лидерами организаций. Статус религии одновременно и предоставляет ряд привилегий, и в чем-то ограничивает организацию. В мировой практике мы сталкиваемся с многочисленными случаями как борьбы за статус религии, так и попытками отказаться от такого статуса.

Но и сам Артур Грил употребляет не только термин «квазирелигия». В исследовании 1993 года этот социолог различает квазирелигии и парарелигии (*para-religion*). В отличие от квазирелигий, определение которых мы цитировали выше, парарелигии - это «как будто бы (*ostensibly*) нерелигиозные явления, которые имеют общие черты с религиозными организациями, а также и с секулярными проектами, и которые имеют отношение к предельным интересам (*ultimate concerns*)»⁷¹. В этом определении в первую очередь бросается в глаза очевидная отсылка к П. Тиллиху с его определением религии как состояния охваченности Предельным интересом (*Ultimate Concern*). Уже это позволяет предположить близость Гриловских «парарелигий» с тиллиховскими квазирелигиями. И действительно, примеры парарелигий, которые приводит социолог, подтверждают такую гипотезу. Среди них называются спорт, политика, национализм, бизнес, медицина и здоровое питание. Еще один пример парарелигий приводит один из соавторов А.Грила Д.Бромли; в его исследованиях парарелигиями называются организации прямых продаж (Гербалайф, *Amway*, *Mary Kay* и другие⁷²).

Идеи А. Грила и его соавторов были взяты на вооружение другими социологами религии. Социолог религии Малькольм Хэмилтон исследует квазирелигиозные аспекты вегетарианства и других стилей питания. Стремясь избежать умножения сущностей и терминов, М. Хэмилтон предлага-

⁷¹ Greil A. Explorations along the sacred frontier// Handbook of Cults and Sects in America. Vol. A, ed. D. G. Bromley and J. K. Hadden. - Greenwich: JAI, 1993. - P.156.

⁷² См.: Bromley D. Transformative Movements and Quasi-Religious Corporations: The Case of Amway// N.J. Demerath, III, Peter Dobkin Hall, Terry Schmitt, Rhys H. Williams (eds.), Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations. - New York: Oxford University Press, 1998. - P. 349-363

ет отождествить понятия «невидимая религия», «имплицитная религия», «суррогатная религия», «квазирелигия», поскольку, с его точки зрения, за всеми этими терминами стоит «нечто, подобное, но не вполне религии, или такое, которое не проявляет сходства с религией на поверхности, однако раскрывает его при более пристальном исследовании»⁷³. Этот социолог считает, что приставка «квази-» лучше отражает сходство без тождества (*resemblance without identity*), поэтому предлагает использовать этот термин ко всему многообразию пограничных феноменов, без деления на пара- и квазирелигии. Терминологическое разнообразие не служит удобству исследователя, поэтому призыв Хэмилтона, хоть и оставшийся без поддержки, можно считать вполне здравым.

Американский социолог религии Роберт Уитноу говорит о новых религиозных и квазирелигиозных движениях также как о некоем неделимом единстве⁷⁴. Американский социолог религии Мередит МакГуайр также не проводит границу между религией и квазирелигией, употребляет их через запятую, говоря о современных явлениях в совокупности – неопятидесятничестве, Нью-эйдж, группах анонимных алкоголиков и других⁷⁵. В качестве черты, объединяющей религиозные и квазирелигиозные движения она называет связь между здоровьем, благополучием и духовностью (*spirituality*). Все эти движения, пишет она, «предлагают ритуалы и мифы, обращенные к проблемам благополучия в свете современных проблем человечества»⁷⁶, а также основываются на утверждении холизма разума, тела и духа.

⁷³ *Hamilton M. Eating Ethically: 'Spiritual' and 'Quasi-religious' Aspects of Vegetarianism// Journal of Contemporary Religion. -Vol. 15, No. 1, 2000. – P. 65.*

⁷⁴ См.: *Wuthnow R. The new religions in social context// Charles Y. Glock and Robert N. Bellah (eds.), The New Religious Consciousness. - Berkeley: University of California Press, 1976. – P.267-293.*

⁷⁵ См.: *McGuire M. Health and Spirituality as Contemporary Concerns// Annals of the American Academy of Political and Social Science. - Vol. 527, Religion in the Nineties. – 1993. - P. 144-154, McGuire M. Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion// Journal for the Scientific Study of Religion. - Vol. 29, No. 3. – 1990. – P. 283-296.*

⁷⁶ *McGuire M. Health and Spirituality as Contemporary Concerns. P. 149.*

Исследователи наблюдают два процесса в современной религиозной ситуации. «Во-первых, религиозные организации теряют возможность придавать социальной жизни форму и контролировать использование религиозных символов, за исключением относительно небольших групп людей [...] Второй тип перемен связан с новыми критериями для отнесения вещей к «религиозным». Подобно тому, как изменилось использование терминов «искусство», «спорт», «культура», также и со значениями, приписываемыми словам «религия», «религиозный», «духовный», произошли изменения»⁷⁷. Джеймс Бекфорд считает, что такие изменения в употреблении понятий свидетельствуют о сближении религий с социальными движениями. Как он считает, такая позиция противоречит теории квазирелигий А.Грилла и Т. Роббинса, поскольку использование понятия «квазирелигия» подразумевает, что существует некая «настоящая», или «аутентичная», религия, к которой, возможно, его рассуждения в принципе не относятся⁷⁸. Д. Бекфорд считает, что в последнее время особенно актуально обращаться к изучению границ между религиями и социальными движениями, поскольку они становятся особенно размытыми. Связано это и с упомянутой выше потерей контроля религиозных организаций над использованием религиозных символов, и с растущим убеждением, что большинство проблем современного мира – политических, социальных, экономических, - скорее должны восприниматься как духовные или религиозные.

Если Бекфорд критикует теорию квазирелигий за умножение сущностей при описании сегодняшней религиозной реальности, то упоминавшийся выше социолог религии, создатель теории рационального выбора Родни Старк считает, что проблемы этой теории восходят к используемым

⁷⁷ *Beckford J. A. Social Movements as Free-floating Religious Phenomena// The Blackwell Companion to Sociology of Religion. Ed. by Richard K. Fenn. - Blackwell Publishing, 2003. – P. 243.*

⁷⁸ *Ibid.*

определениям религии. Он считает, что существует традиция определения религии, восходящая к Дюркгейму, для которой религия – это любая система верований и практик, предлагающая ответы на вопросы о смысле и цели жизни, некоторые «предельные смыслы» (ultimate meaning)⁷⁹. Старк противопоставляет этому типу определения те, которые ориентированы на веру, для которых религия оказывается системой мысли, придающая убежденность. Родни Старк считает, что выбор лишь одной из этих стратегий снижает эффективность определения и приводит к отклонению интеллектуальных усилий (изучению коммунизма как своего рода религии или обозначению Гринписа или компании Амвей как имплицитных, квази- или пара-религий)⁸⁰.

В данном случае нам ближе позиция Джеймса Бекфорда, поскольку, с нашей точки зрения, безусловно, наблюдается размывание границ религии, для рефлексии которых нам необходима выработка терминологии. Позиция Р. Старка, как и любые другие призывы найти «срединный путь» в определении религии и не распылять силы при изучении пограничных явлений, возможно, более комфортна, но без переосмысления границ собственного предмета у религиоведения нет пути развития. Как писала об этом Айлин Баркер, такие пограничные явления оказываются прекрасным материалом для «заточки инструмента» религиоведов⁸¹.

Исследователи прошлого века наблюдали две противоположные тенденции. С одной стороны это предельная приватизация религии, с другой – популярность идеологий. Оба эти края спектра обозначались теми или иными авторами термином «квазирелигия». С нашей точки зрения, несмотря на то, что и теолого-феноменологические, и социологические концепции квазирелигий испытали определенное влияние протестантской

⁷⁹ Stark R. *Reconceptualizing Religion, Magic, and Science*// *Review of Religious Research*. - Vol. 43, No. 2. - 2001. - P. 101.

⁸⁰ См.: Ibid.

⁸¹ См.: *Possamai A. (ed.) Handbook of Hyper-real Religions*. - Brill, 2012. – P..xi.

теологии и базируются в том числе на предпосылке о религиозной природе человека, социологические теории более убедительны, поскольку имеют эмпирическое основание, а также поскольку в отличие от теолого-феноменологических, для них меньшее значение имеет противопоставление квазирелигий собственно религиям.

С нашей точки зрения, понятию «квазирелигия» найдется место в религиоведческом лексиконе. Мы предлагаем понимать под квазирелигиями феномены современной духовной жизни, сочетающие черты, свойственные как религиозным, так и нерелигиозным движениям и не отвечающие обыденному пониманию религии, для изучения которых возможно и полезно применять религиоведческие теории. Понятие «религия» в данном случае оказывается моделью, которая применима к самым разным явлениям. Можно согласиться с религиоведом Томасом Твидом, который назвал «религию» конституирующим термином (*constitutive term*), то есть таким, который обозначает границы поля исследования⁸².

На такое широкое использование понятия религии и его использование для исследования разнообразных форм религиозной жизни современности возможно две противоположные точки зрения. С одной стороны, социологи религии, например, Н. Демерат, предлагают говорить о существовании внерелигиозного измерения сакрального. Н. Демерат пишет, что и музыка, и спорт, и политика могут оказываться альтернативными источниками сакрального. И, если, как предлагает этот социолог, выделять две базовые функции религии – придание смысла и принадлежности (*commitment*), то их в какой-то степени выполняет любой культурный институт, в том числе и научные дисциплины⁸³.

⁸² *Tweed T.* Marking religion's boundaries: constitutive terms, orienting tropes, and exegetical fussiness// *History of Religion*. – Vol.44. – 2005. – P. 254.

⁸³ См.: *Demerath N.J.* A Sinner among the Saints: Confessions of a Sociologist of Culture and Religion// *Sociological Forum*. -Vol. 17, No. 1. – 2002. P.18.

Именно такие внерелигиозные источники сакральных смыслов и подпадут под определение квазирелигий. В их числе и описанные упомянутыми выше исследователями системы ценностей, таких, как забота об окружающей среде, а также такие пограничные явления, которые религиоведение традиционно изучает, но испытывает трудности в их описании и классификации, как неоязычество, движения Нью-эйдж, современная магия. Эти явления, с нашей точки зрения, могут изучаться с использованием понятия «квазирелигия», что снимет проблему отнесения их к числу религий, против чего выступают как носители этих мировоззрений, так и представители традиционных религий.

После кризиса феноменологической парадигмы в религиоведение, под влиянием «новой социологии религии» развивается новая модель трактовки понятия «квазирелигия». Несмотря на то, что исходной предпосылкой для них, вслед за Томасом Лукманом, оказывается утверждение религиозной природы человека или, во всяком случае, повсеместного присутствия религиозного в человеческой жизни, их теории отличны от предложенных П. Тиллихом.

Для рассмотренных теорий характерны использование конструктивистского, а порой и стипулативного определения религии, что меняет характер всего исследования. Авторы уже не говорят о некоторой объективной границе между религией и религиоподобными явлениями, термины эти приобретают инструментальный характер. Критериями для отличия квазирелигий от просто религий становится точка зрения исследователя. В отличие от более консервативных исследователей предыдущих периодов, социологи религии конца XX века говорят об отсутствии специфической функции религии и берутся за изучение всего многообразия явлений и учений, которые существуют в том же поле, что и религия, и функции которых могут совпадать. Изменения в характере теории квазирелигий связаны не в последнюю очередь с изменением мировоззрения. Вторая поло-

вина прошедшего века стала временем, положившим конец политическим мировоззрениям, большим нарративам, о которых писал как о квазирелигиях П. Тиллих. На смену им пришли конструируемые и собираемые в бриколаж «кусочки» традиционных религий. Теперь любая идентичность становится проблемой.

Kolkunova K.A.

QUASIRELIGIONS AS A PROBLEM FOR DEFINITION OF RELIGION

In this paper we consider theories of quasireligions, theological as well as sociological in connection with definition of religion and history of religious studies. We study two groups of researchers who used the term quasireligion in their work and consider its connection to definitions of religion and methods used by these authors, as well as examples of quasireligions they provide.

Key words: definition of religion, quasireligion, Ninian Smart, Paul Tillich, John E. Smith, Arthur L. Greil

Матвеев П.Е.

УЧЕНИЕ О СВЯЩЕННОМ Р. ОТТО: ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ

Одной из основных системных положительных моральных ценностей религии является *святость*. *Святость*, *святое* этимологически связано с понятием *священное*, но не тождественно ему по значению. Обратимся вначале к толковым словарям русского языка.

В словаре Даля дается определение *святого*: «духовно и нравственно непорочный, чистый, совершенный»⁸⁴. И здесь же В. Даль приводит другое значение слова «святой», - это «все, что относится к Божеству, к ис-

⁸⁴ *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1991. Т. 4. С. 161.

тинам веры, предмет высшего почитания, поклонения нашего, духовный, божественный, небесный»⁸⁵. Есть у Даля и определение слова «святость», которое дается на основании слова «святой». – «Святость - состояние святого». «Священный» у Даля предстает синонимом «святому». Он пишет: «Священный, святой; освященный, заветный, нерушимый»⁸⁶. Но Даль отметил, что говорят и о «святости присяги, церкви». Существуют в языке высказывания «святыня», «святые предметы либо вещи, чтимые верою».

В «Толковом словаре живого великорусского языка» отмечены и не собственно религиозные значения слов «святость», «святыня». – «Святым зовут все заветное, дорогое, связанное с истиною и благом»⁸⁷. Приводятся примеры подобного использования данных понятий: «Святая отчизна. Это мой святой долг. Слово свято». «Святыня, святость, что кому свято, чему поклоняемся, что чтим нерушимо». Например, есть высказывание: «Береги совесть, как святыню»⁸⁸. Как видим у В. Даля есть два значения слова «святой», «святость» - религиозно-духовное и нравственное.

В «Толковом словаре русского языка» С.И. Ожегова приводится несколько значений слова «святой». 1. «Проникнутый высокими чувствами, возвышенный, идеальный»⁸⁹. Но это и: 2. «Истинный, величественный и исключительный по важности». 3. «В религиозных представлениях: обладающий божественной благодатью». 4. «В христианстве и в некоторых других религиях: человек, посвятивший свою жизнь церкви и религии, а после смерти признанный образцом праведной жизни и носителем чудодейственной силы»⁹⁰.

В словаре Ожегова выделено и значение слова «святыня» как: «1. То, что является особо дорогим, любовно хранимым и чтимым...

⁸⁵ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1991. Т. 4. С. 161.

⁸⁶ Даль В. Там же. С. 162.

⁸⁷ Даль В. Там же. С. 161.

⁸⁸ Даль В. Там же. С. 162.

⁸⁹ С.И. Ожегов и Н.Ю. Полякова. Толковый словарь русского языка. М., 1993. С. 730.

⁹⁰ С.И. Ожегов и Н.Ю. Полякова. Там же. С. 730.

2. Предмет или место религиозного поклонения». Здесь отмечено и слово «священный», как: «1. Чрезвычайно почетный и исключительный по важности, святой (во 2 значении [светском – МПЕ])... 2. Исполненный благоговения... 3. В религии: обладающий святостью, божественный; соответствующий религиозному идеалу... 4. Относящийся к религиозному культу»⁹¹

Как видим, у С.И. Ожегова также выделяются два значения «святого»: светское и религиозное. Но в словаре Ожегова нет слова «святость», «святыня».

В этимологическом словаре русского языка М. Фасмера указывается, что слова «святой, свят, свята, свято» имеют один корень со словом «свет». В древне-индийских Ведах есть слово «svantas», означающее «процветающий». В Авесте «spenta» понимается как «святой», «spanah» - «святость».

В современном энциклопедическом словаре «Этика» существует статья «святость», написанная В.Н. Назаровым. Здесь сказано, что «святость – *неопределимое* (выделено нами – МПЕ) единство абсолютных ценностных качеств (М. Шелер); совокупность онтологических нравственных совершенств (П.А. Флоренский); особый вид творчества, направленный на духовное преображение личности (Н.А. Бердяев, Г.П. Федотов); высший, героический идеал духовного подвига, ведущего к обожению, богоуподоблению (святоотеческая традиция)»⁹². Таким образом, В.Н. Назаров считает, что «святость» есть *неопределимое* единство некоторых качеств. И в этом есть несомненная доля истины, здесь мы встречаемся с ситуацией, возникающей в этике, когда невозможно дать адекватных определений некоторым нравственным феноменам вследствие их первичности «в своем роде» и вследствие их «простоты», как писал Дж. Мур о понятии добра⁹³.

⁹¹ С.И. Ожегов и Н.Ю. Полякова. Там же. С. 730.

⁹² Этика. Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 430.

⁹³ См.: Мур Дж. Принципы этики. М., 1984. С. 63-64.

В статье В.Н. Назарова отмечено также, что «святость» в философской этике обозначает «сверхэтический предел нравственного совершенствования», как «святая воля» у Канта, тогда как «невинность» обозначает «доэтическое исходное состояние этого процесса»⁹⁴.

С нашей точки зрения сейчас можно дать такое *рабочее* определение «святости»: *святость* есть моральная ценность, характеризующая высший уровень добра у субъекта и высшую нравственно-положительную значимость объекта для субъекта. Или же, *святость* есть ценность, характеризующая определенное качество субъектов и объектов, которое предстает как предельное нравственное совершенство субъектов и предельная нравственная значимость объектов.

Итак, как и в случае с верой, мы имеем два понятия «святости» - религиозное и светское. Можно также сказать, что здесь мы встречаемся с двумя видами «ценностных центров», или с двумя «ценностными контекстами», говоря языком М.М. Бахтина, или с двумя «контекст/правдами». Очевидно, что каждый ценностный контекст/правда в свою очередь реально представлен множеством «правд». Так, религиозный контекст распадается на христианский, исламский, буддистский и т.д., которые в свою очередь допускают дальнейшее членение. И проследить всех их невозможно. Поэтому наша задача состоит в определенной интеграции каждого вида контекста/правды, и выделения здесь наиболее значимых и характерных черт. При исследовании мы будем кроме прочего использовать метод идеализации, когда особое внимание будет уделяться «идеальным типам святости», ибо если в сильнейшем варианте мы получим отрицательный результат, то таковой останется и в любом другом случае.

При анализе религиозного контекста/правды мы будем опираться на уже известные результаты, полученные в прошлом наиболее глубокими

⁹⁴ Этика. Энциклопедический словарь. С. 431.

исследователями данного феномена. Прежде всего, это работа Рудольфа Отто «Священное», блестяще проведенная с феноменологических позиций, – Рудольф Отто известен и как основоположник религиозной феноменологии. Далее, значимые результаты получены в исследовании В.Н. Топорова «Святость и святые в русской духовной культуре». Работа написана на конкретном филологическом материале и отличается фундаментальностью, глубиной анализа. Эти два, с нашей точки зрения, наиболее авторитетные по данной теме исследования дополняют друг друга: работа Отто посвящена феноменологии святости, а работа Топорова – ее онтологии и семантике. Интересно также учение видного американского философа прагматиста Уильяма Джеймса о святости, изложенное в его книге «Многообразии религиозного опыта».

Обратимся к анализу основных идей о священном Р. Отто. Всемирно известная работа Р. Отто «Священное» написана в феноменологическом дискурсе и не случайно. Дело в том, что Р. Отто считал научно-рациональную методологию здесь, в теме «священное» довольно ограниченной по своим возможностям. Значимость рациональных подходов всецело не отрицалась, и об этом еще пойдет речь ниже. Но тем не менее, «священное» по оценке Р. Отто «совершенно недоступно для понятийного постижения»⁹⁵. И еще одно свойство «священного» сразу же отметил исследователь, и к нему он будет возвращаться на протяжении всей книги, – это свойство *автономности* священного, его несводимости к другим феноменам, в том числе к моральным, что часто встречается и в теории, и в обыденной практике. Р Отто пишет, что словом «священное» в семитских, латинском, греческом и других древних языках отмечали именно некий «избыток», который не вмещается в моральное значение данной пропозиции. «Момент же морального они либо вообще не касались, либо затра-

⁹⁵ Отто Р. Священное. СПб., 2008. С. 11.

гивали его не изначально и уж никак не сводились к нему исключительно»⁹⁶. Это очень важная идея, высказанная специалистом по религиоведению, а именно идея отличия религии и морали в данном, очень существенном моменте.

За религиозно-священном стоят не моральные феномены, а нечто совсем иное по сущности – за ним стоит «нуминозное». Р. Отто предлагает использовать данный неологизм как обозначение религиозно-священного «минус» нравственное. Как общая категория, «нуминозное» «как все изначально и основополагающее, не является строго определенной, но лишь возможной для обсуждения»⁹⁷. «Нуминозное» отличается рядом моментов, которые прежде всего *чувствует* человек. Р. Отто выделяет шесть (6) таких моментов нуминозного:

- 1) нуминозное – это «*mysterium tremendum*» (таинственное и ужасное);
- 2) нуминозное – это «*majestas*» (всемогущественное);
- 3) нуминозное – это «энергия»;
- 4) нуминозное – это «*fascinans*» (любовь, жалость, сострадание);
- 5) нуминозное – это «*deinos*» (чудовищное, неслыханное);
- 6) нуминозное – это «*sanctum*», «*augustum*» (священное, возвышенное).

При анализе данных моментов нуминозного Р. Отто высказывает ряд интересных, содержательных идей, касающихся священного как религиозного, так и морального. Например, Р. Отто отмечает, что не анимизм является исходным пунктом религии (Э. Тайлор), а именно религиозное чувство нуминозного, как «таинственного и ужасного» и «совершенно иного». Анимизм, рациональные представления о душе появляются позже.

⁹⁶ *Отто Р.* Священное. СПб., 2008. С. 12.

⁹⁷ *Отто Р.* Там же. С. 14.

Р. Отто не принимает при объяснении религиозных и нравственных феноменов и эволюционизм. С его точки зрения в области чувств религиозных и нравственных наблюдается историческое развитие, но нет качественного изменения. Например, нравственное *долженствование* «есть некоторое совершенно своеобразное и изначальное содержание представления, которое так же мало выводимо из какого-то другого, как голубое из кислого»⁹⁸. «В области духовного, - замечает Р. Отто, - трансформация существует не больше, чем в области телесного. Идея долженствования может «развиться» только из самого духа, и даже не «развиться», а пробудиться там, где она есть в наличии. Не будь этого, не было бы никакого «развития»»⁹⁹.

Равным образом и религиозные чувства возникают на своей собственной, нуминозной основе. Но между одними чувствами есть множество соответствий, сходств другим чувствам. Так, например, чувство нуминозного соответствует чувству возвышенного. При этом «чувство первого может *пробудить* в душе чувство второго»¹⁰⁰. Но и в подобных случаях «речь идет о *замене* одного другим, а не о превращении одного в другое или о развитии одного из другого»¹⁰¹.

Религиозное чувство *numen* является лишь способом существования *numen* в субъекте, в человеке. Сам *numen* «единственная в своем роде ценность». «*Tu solus sanctus*». («Ты один лишь *sanctus*».) *Sanctus* или «священное», как отмечалось, есть один из моментов *numen*. *Numen* религиозный человек и ощущает как *sanctus*, и не только как *sanctus*, но и в качестве других пяти основных моментов. «Естественный человек» этого *sanctus* может вообще не ведать, и не ощущать. «Это чувство ведомо только тому, кто пребывает в духе»¹⁰².

⁹⁸ *Отто Р.* Священное. С. 83.

⁹⁹ *Отто Р.* Там же. С. 83.

¹⁰⁰ *Отто Р.* Там же. С. 83.

¹⁰¹ *Отто Р.* Там же. С. 83.

¹⁰² *Отто Р.* Там же. С. 92.

При этом *sanctus*, священное само является ценностью. Р. Отто заявляет об этом прямо: «Это тоже *ценность*, причем *ценность объективная* [выделено нами – МПЕ], абсолютно непревзойденная, бесконечная ценность»¹⁰³. И далее следует категорическое утверждение: «Такова *нуминозная ценность* - иррациональная первооснова и первоисток всех возможных ценностей вообще»¹⁰⁴.

Таким образом, согласно Р. Отто *священное* есть религиозная или нуминозная ценность. При этом религиозное, священное имеет и другие моменты, которые также являются ценностями, - это и ценность всемогущества, таинственного, ужасного, любви, чудовищного и другие. *Нуминозному* присуще одновременно множество аспектов или моментов, и множество ценностей, определенным образом влияющих друг на друга.

Р. Отто в отношении ценностей придерживался той точки зрения, что существуют только положительные ценности, а отрицательные ценности – это оксюморон, в реальности их нет. Но поэтому он должен был ввести понятия «неценности» или «противоценности». Подтверждением этого является следующая его пропозиция: «Противоположностью нуминозной ценности является нуминозная неценность или противоценность»¹⁰⁵. Мы придерживаемся в этом вопросе иной точки зрения, признавая *отрицательные ценности*.

Мы можем и должны сделать некоторые критические замечания в адрес концепции Р. Отто. Р. Отто очень хорошо пишет о чувственной стороне религии. – Вот так надо писать и о чувственной стороне морали, в частности, о восприятии моральных ценностей! Но спорно само учение о нуминозном, его природе. Не является ли все, что говорится у Отто о нуминозном, лишь субъективным чувством? Не есть ли все это продукт суб-

¹⁰³ *Отто Р.* Священное. С. 93.

¹⁰⁴ *Отто Р.* Там же. С. 93.

¹⁰⁵ *Отто Р.* Там же. С. 95.

лимации, интроспекции? Конечно, Р. Отто приводит много иных источников и методологически это правильно, ибо так определённым образом обосновывается интересубъективность чувства нуминозного. Но как быть с объективностью предмета, субъекта *numena*? То, что Р. Отто не всех убедил, свидетельствует и сохраняющаяся атеизм, и неверие, безбожие. Спорным является и утверждение Р. Отто о нуминозной ценности как «иррациональной первооснове и первоисточке» всех возможных объективных ценностей вообще. Здесь Р. Отто противоречит сам себе, ибо он не раз утверждал в своей книге о не тождественности религиозных и иных, в том числе моральных ценностей, и не выводимости их друг из друга. Голубое не выводится из кислого!

Кроме того, согласно Р. Отто ценностью является как священное, так и само нуминозное, которое предстает «единственной в своем роде ценностью». Здесь открывается особое понимание ценностей у Р. Отто, которое можно охарактеризовать как «предшелеровское», имея в виду аксиологическое учение М. Шелера. Поэтому идеи Р. Отто о ценностях имеют лишь историческое значение, ибо они оказали, как отмечено в «Послесловии переводчика», «некоторое воздействие на молодого М. Шелера»¹⁰⁶. Значительно интереснее и содержательнее его исследование самого *нуминозного* и *священного*.

Р. Отто признает существование объективных ценностей, а также их иррациональный характер. Но он еще не осознает одновалентности ценностей, что сделает М. Шелер. И поэтому *нуминозное* является для Р. Отто ценностью, хотя *нуминозному* присущи и положительные и отрицательные моменты/ценности. С нашей точки зрения, *нуминозное* реально, но оно не ценность, а предметный носитель определенных ценностей, как положительных, так и отрицательных с нравственной точки зрения.

¹⁰⁶ *Отто Р.* Священное. С. 267.

Спорным остается и решение вопроса о корнях религии и морали. Как мы видим, Р. Отто резко отделяет религию и мораль, настаивая на их абсолютной автономности, не выводимости друг из друга. Религиозное может лишь сублимироваться в нравственное или стимулировать его развитие. Вместо эволюционного подхода Р. Отто по сути дела отстаивает креационистский подход, что конечно более соответствует его христианскому мировоззрению.

Однако более соответствующим научным данным XX и уже XXI веков предстает именно эволюционизм, в том числе в вопросах духовного бытия. Исследования показывают, что первоначальное сознание древних людей было синкретичным, где четко не выделялись ни мораль, ни религия, ни искусство, ни мифология. Лишь со временем отделяются данные феномены, которые затем действительно во многом существуют и развиваются автономно, в то же время исторически конкретно взаимодействуя друг с другом. Несомненно также, что существуют в возможности объективные и субъективные предпосылки как для дифференциации отмеченных феноменов, так и для их автономии, дискретности.

Если следовать логике Р. Отто, то трудно понять имеет ли религия сама по себе какую-то моральную ценность или моральные ценности. Интуиция и здравый смысл требуют признать за религиями, особенно мировыми, моральную значимость. А вот какую? И как действительно религия взаимодействует в сфере ценностей с моралью? Даже настаивая на сущностном различии между религиозными и нравственными ценностями, что с нашей точки зрения является правильным, мы должны признать реальное воздействие религии на нравственность, и при этом не только положительное.

Итак, по Р. Отто *священное* является «сложной составной категорией», где есть рациональное и иррациональное. «Священное является для нас, - пишет Р. Отто, - сложной *составной* категорией в полном смысле

этого слова. Составляющими ее моментами служат рациональные и иррациональные части. Но следует со всей силой подчеркнуть, что по обоим своим моментам – вопреки всякому сенсуализму и эволюционизму – она есть чисто априорная категория»¹⁰⁷.

У Р. Отто присутствует объяснение априорности священного. Он считает, что некоторые идеи и ценности «не выводятся» не из каких-либо чувственных восприятий. Таковыми являются «рациональные идеи абсолютности, совершенства, необходимости, бытия, равно как блага в качестве объективной ценности и принудительная общезначимость»¹⁰⁸. Основание всех этих феноменов по Р. Отто не в чувственном опыте, а в «чистом разуме», «в самом духе». Все «моменты нуминозного и соответствующие им чувства» есть «чистые идеи и чувства». Последним основанием всего духовного предстает абсолютный дух, «как *actus purus*»¹⁰⁹.

Р. Отто разъясняет данное положение на примере эстетического чувства. При переживании предмета как «прекрасного» или «страшного» ему приписывают предикатные значения, то же «прекрасное» или «страшное», которые сами по себе не даны в чувственном опыте. По Р. Отто в созерцании есть только «чувственная определенность», «пространственная форма», но нет ценности «прекрасное» или какой-либо иной ценности. Значит какая-то идея «прекрасного самого по себе» уже должна быть заранее у субъекта, как и принцип ее применения, «наложения» на предмет. Но откуда у субъекта подобные идеи и способности их применения? – В конце концов, в «абсолютном духе», или в Боге. «Таким образом, - пишет Р. Отто, - развивающийся в мире дух предполагает абсолютный дух как основание собственной возможности»¹¹⁰.

Подобные рассуждения были уже у Декарта, а в XX веке они встречаются в «Логических исследованиях» основоположника феноменологии Э.

¹⁰⁷ *Отто Р.* Священное. С. 177.

¹⁰⁸ *Отто Р.* Там же. С. 177.

¹⁰⁹ *Отто Р.* Священное. С. 181.

¹¹⁰ *Отто Р.* Священное. С. 181.

Гуссерля (не случайно Р. Отто считается одним из основателей феноменологии религии), а позднее у М. Шелера, одного из крупнейших аксиологов и феноменологов. Однако М. Шелер иначе, чем Р. Отто, понимал априорность. Если Р. Отто в данном вопросе следовал кантовской традиции, считая данную традицию истинной, то М. Шелер оценивал ее как *заблуждение*. «Отождествление «априорного» с «формальным», - писал М. Шелер, - есть фундаментальное заблуждение кантовского учения»¹¹¹. Априорное по М. Шелеру связано не только с формами, но и с материей, не только с разумом, но и с чувствами. Если же брать ценности, то их априорность и проявляется в их определенной материальности и чувственности. Но все эти положения должны быть осмыслены феноменологически¹¹².

Согласно феноменологическому методу, как его понимал М. Шелер, «априорная данность – это интуитивное содержание, а не какой-то «эскизный проект» мышления, не нечто «сконструированное» им и т.п.»¹¹³. Сущности, «сущностные структуры», к которым М. Шелер относил и ценности, открываются феноменологическим познанием не только в сфере души, но и в сфере «всякого *возможного* мира», «заключающему в себе все возможные души и все возможные миры благ»¹¹⁴. В естественной установке нам даны прежде всего вещи и блага, утверждал М. Шелер. «Только во вторую очередь нам даны ценности, которые мы чувствуем в них, и само это чувствование»¹¹⁵. Ценности по М. Шелеру есть определенные качества или сущности, присущие интенционально вещам и благам; они объективны, в традиционном понимании объективности. Практическим подтверждением эффективности аксиологии и феноменологии М.

¹¹¹ Шелер М. Формализм в этике и материалистическая этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. М., 1994. С. 272.

¹¹² См., подробнее о феноменологической теории ценностей М. Шелера: П.Е. Матвеев. Ценностный подход в этике. Владимир. 2009.

¹¹³ Шелер М. Формализм в этике и материалистическая этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. М., 1994. С. 270.

¹¹⁴ Шелер М. *Ordo amoris* // М. Шелер. Избранные произведения. М., 1994. С. 365.

¹¹⁵ Шелер М. Формализм в этике и материалистическая этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. М., 1994. С. 279.

Шелера служит прекрасное исследование им феномена ресентимента, проделанное в книге «Ресентимент в структуре моралей»¹¹⁶.

Дальнейшее изучение истории исследований *священного* предполагает анализ работ В.Н. Топорова и У. Джеймса, но это темы следующих статей.

Матвеева В.В.

РЕЛИГИЯ КАК ФАКТОР ИНДИВИДУАЛЬНОГО И ОБЩЕСТВЕННОГО БЛАГОПОЛУЧИЯ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ БХАКТИВЕДАНТЫ СВАМИ ПРАБХУПАДЫ И РАДЖНИША ОШО

Свами Бхактиведанту и Ошо объединяет разве что их общая историческая родина и успех, который снискали их проповеди на Западе. Разумеется, если исследовать их биографии, можно найти и другие точки соприкосновения, но в том, что касается образа жизни и учений, которые несли эти два проповедника, сложно найти двух менее похожих людей. Строгий санньяси Прабхупада, всячески подчеркивающий свою неразрывную связь с традицией Гаудия-вайшнавизма, и скандально прославившийся Ошо, снискавший репутацию секс-гуру и ставящий себя в один ряд с Сократом, Иисусом, Буддой и Кришной. Тем не менее оба они имеют отношение к феномену, получившему в отечественной науке название «неоиндуизм». Стоит отметить, что далеко не все исследователи относят и Прабхупаду, и Ошо к неоиндуистам – учение Ошо часто определяется как «неоориентализм» или вообще не дефинируется (и в самом деле, с индуизмом его роднит в основном используемая терминология), а в отношении Прабхупады иногда используется определение «западный индуизм» (Э. Тайване) или просто индуизм, без приставки «нео» (С.В. Ватман, А.С. Тимошук).

¹¹⁶ См.: М. Шелер. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999.

Ниже речь пойдет о том, как Свами Бхактиведанта и Ошо видели роль религии в жизни и развитии общества и индивида.

По утверждению Прабхупады, «принципы религии установлены Самим Господом, а осуществляет эти законы Дхармараджа (Йамараджа)» [1, с. 338]. Священные писания – своего рода «писанные законы» Бога, следование которым освобождает из тисков материального бытия, а пренебрежение ими влечет за собой наказание. Государственные законы представляют собой несовершенную подделку под законы Бога. Прабхупада критикует понятие светского государства – в его представлении, ответственный правитель государства никогда не стает поощрять безбожие. При этом конфессиональная принадлежность не так важна. «Принципам религии: аскетизму, чистоте, милосердию и правдивости, - как мы уже говорили, может следовать представитель любого вероучения. ... Судить нужно по тому, достигаются ли цели религии. В приверженности догмам и постулатам без реализации истинных принципов нет ничего хорошего. Светское государство может не питать пристрастия ни к какому конкретному виду вероисповедания, но оно не может быть безразличным к перечисленным выше принципам религии. Но в век Кали главы государств будут проявлять безразличие к принципам религии, и потому, естественно, примут под свое покровительство противоположные принципы: жадность, вероломство, мошенничество и воровство, так что пропагандистские призывы об искоренении пороков в государстве утратят всякий смысл» [1, с. 381-382]. Таким образом, жизнь индивида и государства в соответствии с религиозными принципами является, по мнению Прабхупады, важнейшим фактором личного и государственного благополучия и процветания. Даже сам Бог, Кришна, нисходя на Землю, следует религиозным принципам, о чем и напоминает в «Бхагавад-гите»: «Я ни в чем не нуждаюсь и ни к чему не стремлюсь, - и все же Я всегда выполняю Свой долг. Ведь если я перестану неукоснительно выполнять Свои обязанности, о Партха, люди, несомненно, последуют Моему примеру» [2, с. 183-184].

Что же говорит о религии Раджниш Ошо? Прежде всего стоит отметить, что он разводит понятия религии (religion) и религиозности (religiousness). Разница между ними, по его утверждению, огромна. «Религиозность – это опыт сродни любви. Это встреча с полнотой бытия. Это созерцание самого себя в зеркале жизни. ... Религиозный дух понимает под религией не священные писания, а святость бытия. Не молитвы, которым его обучают священники во всех религиях, а благодарность, которую испытываешь, наблюдая восход или закат солнца и чувствуя себя частицей этого прекрасного и необъятного бытия, полного чудес» [3, с. 195-196]. Религия же – лишь система, в которой воспитан человек. Ошо видит в религии бизнес священников. Истину, по его мнению, нельзя заимствовать: следуя за кем-то, человек теряет себя. «Все организованные религии мертвы; церкви, храмы, мечети, синагоги – все это могилы прошлого. И чем скорее мы превратим их в музеи, тем будет лучше, иначе они погубят все человечество. Они и так слишком многое убили в человеке. Они все искалечили, отравили; они принесли неисчислимыя беды людям».

А.С. Сиргия [4, с. 175] отмечает, что Шри Раджниш критиковал сферу религии «на том основании, что она не способна привести человека к действительной духовной самореализации: «Это звучит парадоксально, но это факт: все ваши религиозные учения – это барьер для религиозности» [5, с. 35]. «Религиозность» Шри Раджниш понимал как постоянное обновление, как живое переживание, рождающееся вновь и вновь в соответствии со временем и обстоятельствами, в отличие от статичной религии, охраняющей неизменность своих традиций. Он считал, что подлинная религия не должна быть мертвой организацией, и если в мире и есть место религиозности, то только той, которая основана на живом чувстве любви и осознанности.

Наиболее заинтересованы в укреплении власти религии политики, возводящие создание благоприятных условий для ее существования в ранг важнейшей государственной задачи. Раджниш считал, что их протекцион-

ная деятельность по отношению к ней осуществляется постольку, поскольку религия является выгодным средством влияния на массы: «Политический деятель защищает священника, священник благословляет политического деятеля – и массы эксплуатируются» [6].

Еще одно обвинение, которое Ошо адресует религиям – в том, что «они лишают вас возможности быть радостными. Они не разрешают нам наслаждаться маленькими радостями жизни. Они осуждают все, что дала вам природа для счастья. Они все у вас забирают: а если не могут лишить вас того немногого, что присуще вашей биологии, например секса, то изо всех сил пытаются очернить его. ... Религии осуждают богатство, восхваляют бедность. Но богатый человек не станет террористом. ... Религиозные ценности необходимо развенчать, чтобы человек научился снова улыбаться, снова смеяться, снова праздновать, снова быть естественным» [3, с. 90-92]. Ошо упрекал религии в том, что те осуждают контроль рождаемости, поскольку заинтересованы в существовании бедности.

Какую альтернативу религии предлагает Ошо? Вот описание религиозного, или мятежного, человека в его понимании (Ошо ставит знак равенства между религиозностью и мятежностью): «Его религия – собственный разум. Его религия – собственное сознание. Его религия – собственная осознанность. И, ориентируясь на свою осознанность, он становится свободным, как ветер, прекрасным, как лотос на озерной глади, радостным, как птица, поющая в манговой роще. Он впервые начинает жить и знает, что единственный Бог – это жизнь, и нет другого Бога» [3, с. 201].

Взгляды Прабхупады и Ошо на религию выглядят прямо противоположными: у Прабхупады религия является главным условием благополучия как отдельного человека, так и государства; в глазах Ошо религия скорее мешает благополучию людей. Объединяет их то, что и Прабхупада, говоря о принципах религии, и Ошо, рассуждая о религиозности, считают более важным не конфессиональную принадлежность индивида, не его

следование религиозным ритуалам, а внутреннее состояние и поведение человека. Но и внутреннее совершенствование Прабхупада предлагает осуществлять в рамках религиозной традиции, а Ошо – путем индивидуального поиска.

Литература

1. Бхактиведанта Свами Прабхупада, А.Ч. Шримад-Бхагаватам, Первая песнь, часть вторая. М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 1990. – 605 с.
2. Бхактиведанта Свами Прабхупада, А.Ч. Бхагавад-гита как она есть. Пер. с англ. – изд. 3-е. – М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2007. – 816 с.
3. Ошо. Мятеж, Революция, Религиозность. Перев. с англ. – М.: ООО Издательство «София», 2012. – 224 с.
4. Сиргия А.С. Проблема человека в философии Шри Раджниша. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2012. № 4 (18): в 2-х ч. Ч. I. С. 174-176.
5. Ошо. Будда: пустота сердца. М.: ЦДК «Единство», 1993. 160 с.
6. Ошо. Золотое будущее [Электронный ресурс]. URL: http://oshoworld.ru/library/Osho_books/Zolotoe_budushee_, свободный 15.08.2014

Matveyeva V.V.

RELIGION AS A FACTOR OF INDIVIDUAL AND SOCIAL WELL-BEING IN WORKS OF BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPADA AND RAJNEESH OSHO

The article compares views of Bhaktivedanta Swami Prabhupada and Rajneesh Osho on the role of religion in well-being of an individual and society.

Key words: Bhaktivedanta Swami Prabhupada, Osho, religion, well-being.

ПСЕВДОНАУКА И ПСЕВДОРЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

В современных обществах широкое распространение приобрели формы знания, именуемые в исследовательской литературе псевдонаучными (лженаучными) или псевдорелигиозными. Не все идеи, относимые к псевдонаучным, могут рассматриваться в качестве псевдорелигиозных, но довольно часто псевдонаучными и псевдорелигиозными называются одни и те же феномены. Можно говорить о формировании широкого сегмента современной культуры, который не только содержательно не соответствует научному знанию и традиционным представлениям о религии, но и с трудом вписывается в мировоззренческую схему, четко разделяющую науку и религию как разные системы знания. Этот сегмент можно условно обозначить как «знание с неопределенным статусом», отметив, что оно вызывает резкую критику - как со стороны научного сообщества, так и со стороны представителей традиционных конфессий. В то же время среди адептов этого знания довольно много и представителей официальной науки, и приверженцев традиционных религий.

На сегодняшний день существует множество определений псевдонауки и значительная терминологическая путаница. Наряду с термином «лженаука» или «псевдонаука», употребляются термины «квазинаука», «паранаука», «антинаука» и др. Эти термины могут использоваться в качестве синонимов, но нередко предпринимаются попытки применить их для обозначения типов ненаучного знания. Так, В. Кувакин формулирует различия между типами ненаучного знания следующим образом: «есть ряд близких по смыслу терминов: "квазинаука", "паранаука", "псевдонаука", "лженаука". Коротко говоря, квазинаука – это область такого знания, в ко-

тором в разной степени и пропорции содержатся ложные и, возможно, истинные утверждения и которая может содержать утверждения как фактуального, так и сфальсифицированного характера. ...

Термин "паранаука" относится к утверждениям или теориям, которые в большей или меньшей степени отклоняются от стандартов науки и содержат в себе как существенно ошибочные, так и, возможно, истинные положения. "Пара" (от греческого παρά – возле, мимо, вне) как часть сложных слов означает находящееся рядом, отклоняющееся от нормы или нарушающее что-либо.

Близость по смыслу понятий "квазинаука" и "паранаука" позволяет использовать их как синонимы. Понятия лженауки и псевдонауки семантически более определены и практически также синонимичны. "Псевдо" (от греческого ψεύδος – ложь) – часть сложных слов, означающих "ложный", "мнимый". Лженаука – это такая теоретическая конструкция, содержание которой, как удается установить в ходе независимой научной экспертизы, не соответствует ни нормам научного знания, ни какой-либо области действительности, а ее предмет либо не существует в принципе, либо существенно сфальсифицирован» [5].

Все «виды» лженаучного или псевдонаучного знания, отмеченные Кувакиным, объединяет одно – они противостоят правильной, нормальной науке как различные формы отклонений.

Определение, основанное на противопоставлении правильной и поддельной науки, предлагает и Э. Кругляков: паранаука (лженаука) – это «верхоглядство, попытка «протащить» утверждение, противоречащее существующему набору фактов, взглядов, представлений, на основе неоднозначного, часто единичного эксперимента, не подтвержденного другими исследователями» [7].

Существуют другие варианты определения названных понятий. «Псевдонауку и лженауку обычно не различают, но иногда это может быть полезным. Лженаука часто «прикидывается» научной гипотезой, а псевдонаукой на поверку оказываются некоторые широко распространённые учения (из класса тех, о которых говорят — принято путём многократного повторения). Убеждения некоторых гуманитариев, с точки зрения ряда естествоиспытателей, покоятся только на такого рода основании... В отличие от лженауки, псевдонауку невозможно опровергнуть, у неё своя аксиоматика, а критерий опыта, человеческой практики к ней часто трудноприменим, ибо речь обычно идёт о субъективных моментах. Классическим образцом псевдонауки я бы назвал теологию»[3], - полагает Ю.Ефремов.

Интересно, что к «псевдонауке» Ю.Ефремов, относит также исследования Т. Куна и П. Фейерабенда, философию постмодернизма и социологию знания. Эта точка зрения отражает отношение ряда представителей точных наук к гуманитарному знанию и демонстрирует главную проблему, возникающую в связи с попытками дать точное определение псевдонауки – проблему демаркации научного и псевдонаучного знания.

Противопоставление науке лежит в основе наиболее распространённого подхода к определению сущности псевдонауки. Однако этот подход сегодня не является единственным. Так, В. Бажанов и А. Конопкин выделили шесть подходов к этой проблеме[1]: классический, релятивистский, логико-методологический, культурно-мифологический, психологический, социальный.

Классический (или стандартный) подход, представленный рассмотренными выше определениями, сталкивается, как отмечают Бажанов и Конопкин, со следующими трудностями: определение критериев научности и несоответствия этим критериям; невозможность разделения предметов науки и псевдонауки (на наш взгляд, эта проблема как раз вполне решаемая); упрощённое понимание лженауки как заблуждений. Базовой, конечно, является первая проблема.

Ограничения, свойственные классическому подходу, обусловили возникновение других. Логико-методологический подход развивает установки, присущие классическому, но старается при этом учитывать критику со стороны представителей релятивистского подхода. Релятивистский подход, наиболее ярко представленный П. Фейерабендом, исходит из признания многообразия и равноценности различных моделей знания и отсутствия какой-то либо объективной истины. Культурно-мифологический подход трактует псевдонауку как вненаучный феномен культуры, близкий мифу. Психологический подход акцентирует внимание на изучении личности создателей псевдонаучных теорий. Социальный подход связан с пониманием лженауки как феномена, порожденного определенными социальными предпосылками, причем на первый план выдвигается падение уровня образования.

Очевидно, что между этими подходами не существует непроницаемых границ, а их разнообразие указывает на многогранность феномена псевдонауки и факторов, его порождающих. На современном этапе всё больше исследователей отказываются видеть в псевдонауке только лишь подделку под настоящую науку, шарлатанство и мошенничество, но обнаруживают глубокие социокультурные сдвиги, способствующие её развитию, обновлению и популяризации: «Сегодня в области мотивации псевдонауки явственно обозначились серьезные социокультурные факторы, имеющие эпистемологический смысл и сущностно связанные с методологическими и институциональными сдвигами, происходящими в самой науке. Между прочим, побочным результатом этих сдвигов является сегодня фактическое разрушение традиционных методологических оснований научной критики псевдонауки»[9], - отмечает Б. Пружинин.

Термины «псевдорелигия» или «квазирелигия» распространены не менее широко, чем «псевдонаука» и тоже не имеют однозначного истолко-

вания. М. Смирнов, например, определяет квазирелигию как «коллективные представления и действия в отношении сакрального, имеющие подобие религии, но не воспринимаемые в обществе как религиозные с точки зрения наиболее распространенных стереотипных толкований религии»[6]. Однако следует учитывать, что термины «псевдорелигия» и «квазирелигия» возникли для обозначения явлений, никак не связанных с проблематикой псевдонауки. И. Вах и П. Тиллих применяли их к политическим идеологиям - идейным конструкциям, функционально заменяющим религию, но не имеющим сакрального ядра – по крайней мере, в том смысле понятия сакрального, который характерен для традиционных религий. В некотором смысле, термины «квазирелигия» и «псевдорелигия» близки к понятиям политической религии или гражданской религии, но, в отличие от этих понятий, подразумевают и другие светские объекты поклонения, относящиеся не только к сфере политического. И. Вах, в частности, выделял в качестве псевдорелигий также «биологизм», «расизм»[4] и т.д.

Лишь относительно недавно «квази-», «псевдо-» и «парарелигиозными» стали называть «нетрадиционные» верования, характерные для религиозных групп, возникших во второй половине XX века, а также движения Нью Эйдж. Это достаточно пестрый комплекс верований, включающий в себя элементы язычества, оккультизма, восточных религий, веру в НЛО и т.д., пронизывающий современную массовую культуру. Нас в данной статье будет интересовать именно «псевдорелигия» в смысле нетрадиционной религиозности конца XX – начала XXI вв., поскольку именно в её рамках существуют идейные построения, относимые также к псевдонаучным – теория палеоконтактов, например. Так понятая псевдорелигия и псевдонаука образуют единый идейный комплекс и могут быть рассмотрены как один феномен. Хотя, как уже отмечалось выше, псевдонаучные идеи не всегда могут рассматриваться как псевдорелигиозные.

Мы живем в рамках культуры, для которой характерно отсутствие общепринятых критериев оценки истинности того или иного знания и радикальное сомнение в наличии таких критериев вообще. К этому факту можно относиться по-разному, но отрицать его трудно. Представляется, что феномен псевдонауки и псевдорелигии необходимо рассматривать, учитывая своеобразие современной культуры. Следует отвлечься от однозначной и упрощенной негативной оценки данного явления и попытаться выявить причины его широкого распространения и популярности.

Большая часть современного псевдонаучного знания, строго говоря, к науке отношения не имеет и представляет собой самостоятельный культурный феномен. Потому термин «псевдонаука» играет в каком-то смысле дезориентирующую роль. Хотя нельзя отрицать, что многие отрасли псевдонауки используют научную терминологию и претендуют на научный статус. Но это внешнее наукообразие не исчерпывает их содержание.

Здесь невозможно подробно рассмотреть все составляющие современного псевдонаучного и псевдорелигиозного знания. Остановимся на трех наиболее крупных его «сегментах», но сразу следует отметить, что между этими сегментами нет четкой границы. Кроме того, само выделение именно этих сегментов вполне может быть оспорено.

Самой «почтенной» и древней частью этого знания является оккультизм во всем многообразии его проявлений. Оккультизм сложно рассматривать как псевдонауку, поскольку основное его идейное содержание возникло до появления науки. Оккультное знание отличается от научного не только содержательно, но и структурно. Оккультное знание не специализировано. Оккультизм дает «целостное» представление о мире. Он дает то, в чем человек нуждается экзистенциально – некую осмысленную картину реальности, в которую укладывается практически всё. Что немаловажно – в эту картину мира укладывается потребность человека в собственной

значимости. Наука в этом плане «бесчеловечна»: она изучает мир «сам по себе», «как если бы человека в нем не было». Даже сугубо человеческий - социальный мир, попадая в поле зрения науки, превращается в царство анонимных объективных процессов, разнообразных структур, детерминирующих поведение субъекта и конструирующих его самого. Свобода воли человека, его способность к рациональному мышлению практически оказываются фикциями.

В оккультизме человек находится в центре мироздания. Это придает оккультизму дополнительную привлекательность. Оккультное знание о мире всегда содержит человеческую составляющую, человек может оказывать непосредственное влияние на природные процессы, эти процессы обретают смысл через соотнесение с человеческими стремлениями. Оккультное знание подразумевает, что овладение им расширяет возможности человека, способствует духовному росту. Идея духовного роста оказывается особенно созвучна современной культуре, одной из важных ценностей которой является самореализация личности, при том что внятных рецептов самореализации культура не предлагает.

Другое очевидное преимущество оккультизма для обывательного сознания – его доступность. Научное знание требует длительного и сложного обучения. Оккультным знанием в современных условиях можно овладеть самостоятельно и быстро, получив в награду приятную уверенность в собственной причастности к тайнам бытия. С оккультизмом произошла интересная метаморфоза. На ранней стадии своего исторического существования оккультное знание было эзотерическим и доступным немногим. В современном мире подлинной эзотерикой является знание научное, оккультизм же превращается едва ли не в часть культурного мейнстрима. Основная заслуга в распространении оккультных идей принадлежит сегодня не кружкам посвященных, а СМИ и массовой культуре, воздействие которых

на сознание людей сильнее, чем воздействие быстро забываемого, часто неглубокого школьного образования и непосредственно науки - трансляция научного знания в доступной форме для широкой аудитории просто невозможна. В лучшем случае, массовая аудитория может знакомиться с наиболее значимыми результатами научных изысканий, но она вынуждена принимать их на веру – подобно тому, как всегда принимались истины религии.

Обвинять СМИ и массовую культуру в «оболванивании аудитории» означало бы значительно упрощать ситуацию, поскольку массовая культура идет навстречу желаниям потребителей, предлагая тот товар, который пользуется спросом. Однако вина СМИ и массовой культуры, если можно в данном контексте говорить о вине, заключается в том, что они придают дополнительный вес и дополнительную легитимность оккультным идеям.

Оккультизм представляет собой реликт донаучного знания о мире, которое не предполагало четкой дифференциации религиозных, мифологических представлений и научного знания. Оккультизм рассматривают и как лженауку, и как псевдорелигию, что говорит о его пограничном и синкретическом характере. Современная, четко очерченная институционально и содержательно религия – такой же результат модернизации, как и наука. И оккультизм для неё так же чужероден, как и для науки. Именно «целостность» оккультизма превращает его в некий альтернативный духовный проект, позволяющий преодолеть (на субъективном уровне) последствия глубокой дифференциации культурных содержаний, сопровождавший процесс модернизации.

Процесс дифференциации культурных содержаний, сопровождавший модернизацию общества, вызывал реакцию отторжения еще в начале своего развития. Можно вспомнить тоску по «целостному знанию», характерную для части западной и российской интеллектуальной элиты XIX – начала XX веков. Нынешнее увлечение оккультизмом и востребованность оккультных

идей массовой культурой могут быть рассмотрены как проявление той же реакции на усложнение культуры, утрату культурой качества целостности и «антропосоразмерности», если можно употребить такой термин.

Многообразие смыслового содержания современной культуры не может быть «вмещено» ни одним человеком. Используя определения, предложенные еще Г. Зиммелем, можно говорить о постоянно растущем разрыве между «субъективной» и «объективной» культурой. Но человек нуждается в некотором целостном взгляде на мир. Обращение к оккультизму – одна из попыток решить эту проблему. В этом плане успешно бороться с оккультизмом едва ли возможно, поскольку проблема усложнения культуры не исчезает, и каждый человек по-прежнему вынужден решать проблему культурного синтеза индивидуально, используя лишь те интеллектуальные и образовательные ресурсы, которыми он сам располагает.

Устойчивость оккультизма напоминает о том, что человеческая тяга к знанию обусловлена разными потребностями. Стремление найти объективное знание о мире, лежащее в основе научного познания реальности, не является единственным мотивом познавательной активности. В экзистенциальном плане для человека важнее понять смысл своего существования, получить рецепты практического характера, позволяющие ему справиться с конкретными жизненными проблемами. Оккультизм в этом плане может оказаться результативнее науки. И это не имеет ничего общего с проблемой истинности оккультного знания. Если человеку удобно упорядочивать свою жизнь, сообразуясь с гороскопами, никакая научная критика астрологии не заставит его отказаться от этой практики.

Оккультизм в его современных формах более притягателен для многих и чем традиционные религии, налагающие на адептов определенные ограничения, что противоречит современной гедонистической культуре и сформированным ею установкам и поведенческим стереотипам. Кроме то-

го, некоторое внешнее наукообразие современного оккультизма придает ему дополнительную привлекательность в обществе, где наука продолжает считаться ценностью. Противоречие же между описанием мира, которое предлагают традиционные религии (прежде всего речь идет о христианстве, поскольку лженаука и псевдорелигия – феномены, порожденные культурами с доминирующим христианским наследием) и научным знанием, достаточно очевидно даже для людей, не слишком глубоко образованных.

Наряду с оккультизмом, значительный сегмент современной лженауки составляет, если можно так выразиться, «псевдообществоведение» - псевдоистория (фолк-история, псевдоархеология) и конспирология. К комплексу псевдоисторического знания примыкает и любительская лингвистика, поскольку её изыскательская деятельность связана с попытками «удревнения» того или иного народа, доказательства его большого влияния и великих культурных достижений в прошлом.

История теснейшим образом связана с конструированием коллективной и индивидуальной идентичности. И нынешнее распространение псевдоистории, предлагающей новые версии прошлого отдельных народов и человечества в целом, может рассматриваться как проявление кризиса идентичности. Глобализация, межкультурная коммуникация, кризис национальных государств и национального сознания подрывают основу коллективных идентичностей, сложившихся в эпоху модерна. В российском обществе кризис коллективной идентичности обусловлен еще и распадом СССР, деактуализацией модели истории, созданной в советский период. И для России, и для других бывших советских республик этот кризис стал предпосылкой для конструирования новых национальных идентичностей и национальных историй, истолкования исторических событий в новом идеологическом ключе. Даже историческая наука не всегда может полностью избежать идеологизации и мифологизации, особенно если к делу

конструирования национальной истории примешиваются политические интересы. Но кризис коллективной идентичности обостряет интерес к истории у людей, далеких от науки, а современные средства коммуникации дают возможность любому желающему тиражировать собственные идеи. Когда в процесс конструирования истории включаются все желающие, это превращается в процесс безудержной мифологизации прошлого.

Восприятие прошлого сквозь призму мифа естественно для человека. Историческое сознание – сложный феномен, который нуждается в поддержании и культивировании. В условиях, когда с подобным культивированием возникают проблемы, мифологическое мышление отвоевывает свои позиции, история превращается в повествование о деяниях героев, великих предков и богов, о борьбе добра и зла, света и тьмы. В качестве «богов» сегодня предстают либо представители исчезнувших вымышленных древних цивилизаций, либо могущественные инопланетяне. Мифологизированные предки вдохновляют нынешних неоязычников. Противостоять стихийному процессу мифологизации истории практически так же трудно, как и распространению оккультизма, поскольку в основе псевдоистории и оккультизма лежат сходные потребности – не в объективном познании реальности, а в придании реальности желаемого смысла. Конструирование нового коллективного образа себя и придание осмысленности историческому процессу в целом – основная задача псевдоистории.

Сходные задачи, но применительно к настоящему, а не прошлому, решает конспирология – еще одна динамично развивающаяся отрасль лженауки. Конспирологическая составляющая присуща и многим псевдоисторическим построениям, поскольку могущественные и тайные враги, персонифицирующие мировое зло, неустанно действуют на протяжении всей человеческой истории. Но конспирологические теории становятся сегодня и распространенным инструментом «анализа» текущих политических и экономических процессов. В частности, в России весьма популярны

конспирологические версии объяснения краха СССР и продолжающихся трудностей развития постсоветского общества. Конспирология снабжает обыденное сознание объяснениями «истинных причин» и «истинной сущности» процесса глобализации. Конспирология – не только российская проблема. «Дискурс заговора» становится едва ли не общекультурной установкой [8].

СМИ и массовая культура играют в популяризации теорий заговора ту же роль, что и в распространении оккультизма. Популярность конспирологии отчасти связана с тем, что заговоры реально имели и имеют место в истории, а смешение реальности и вымысла всегда убедительнее, чем чистый вымысел. Конспирологический дискурс унаследовал и такую черту современной культуры как скептицизм и критицизм по отношению к носителям власти и авторитета – как политического, так и научного. Предпосылкой распространения конспирологических теорий сегодня является дезориентация современного человека в условиях постоянно нарастающей сложности социальной реальности, непрозрачности процедуры принятия ключевых политических решений, переизбытка противоречивой информации, возрастающего чувства тревожности и подозрительности, обусловленного нестабильностью настоящего и негарантированностью будущего – как отдельных индивидов, так и целых народов.

В общекультурном плане предпосылкой популярности конспирологии можно считать утрату общего видения направленности исторического процесса, утрату общей идеологической схемы, позволяющей придать историческому процессу некую внутреннюю логику. Критикуемые когда-то К.Поппером попытки «историцизма» внести в историю смысл, являются, на самом деле, неотъемлемой чертой человеческого восприятия прошлого. И на смену утраченным философским или научным историцистским теориям и классическим политическим идеологиям часто приходит вовсе не объективное знание, а миф.

Теории заговора, приписывающие авторство ключевых политических и исторических событий могущественным тайным организациям, утверждают бессилие «маленького человека» и даже целых правительств перед могуществом тайных кукловодов. Но при этом теории заговора парадоксальным образом возвращают веру в управляемость и подконтрольность человеку социальных процессов, хотя, возможно, это не совсем тот результат, к которому сознательно стремятся авторы теорий заговора, озабоченные, прежде всего, поиском скрытых врагов. И, конечно, конспирология лучше удовлетворяет потребность в простом объяснении исторических событий, чем историческая наука.

Следует отметить, что многие теории заговора связаны и с оккультизмом, поскольку «тайным силам» нередко приписывается владение оккультным знанием, как и передовыми научными технологиями, существующими часто только в воображении конспирологов.

Третий обширный сегмент «знания с непроявленным статусом» связан с психологией. Сюда можно включить разнообразные тренинги личностного роста, основанные на авторских методиках раскрытия личностного потенциала, парапсихологию с её упорным поиском особых способностей человека и «духовных феноменов», трансперсональную психологию и др.

Сторонниками и пропагандистами перечисленных подходов часто являются люди, имеющие профессиональное образование и соответствующие степени. Если статус тех или иных теоретических направлений не совсем ясен представителям профессионального сообщества, то трудно упрекать неспециалистов в приверженности той или иной новой захватывающей теории.

Частично «нетрадиционная психология» пересекается с оккультизмом и претендует на новое прочтение «старых истин», скрытых в наследии

древних религиозных традиций или духовных практик. Нетрадиционная психология пересекается и с теориями заговора, имеющими в качестве одного из распространенных мотивов убежденность в возможности (и реальности) тайного воздействия на сознание людей, практикуемого теми или иными скрытыми силами.

Распространенным мотивом, пронизывающими многие нетрадиционные психологические построения, является вера в реальность духовного измерения человеческого бытия и едва ли не безграничные возможности человека, достигшего определенного уровня духовного развития и самопознания. Наличие этой веры выводит нетрадиционную психологию за пределы науки - в сферу, традиционно принадлежащую религиям. То, что приверженцы подобных теорий хотят сохранить за ними научный статус, говорит о размывании четких границ между разными типами знания, о тенденции формирования «целостного» знания за пределами науки и за пределами религии.

Обращенность нетрадиционной психологии к проблеме личностного роста и духовного развития свидетельствует об определенном запросе, сформировавшемся в рамках современного общества. Современное общество при наличии обширной сети образовательных учреждений практически не имеет институциональных практик формирования, «культивирования» личности, имевшихся во многих традиционных культурах. Сегодня этот процесс происходит почти стихийно. Образование направлено лишь на привитие человеку определенных знаний и навыков. С другой стороны, высокая социальная мобильность, размывание привычных идентичностей, связанных когда-то с устойчивой принадлежностью большим социальным группам, актуализируют поиски идентичности индивидуальной, ставят перед человеком задачу самостоятельного конструирования собственного «Я». Нетрадиционная психология с её тренингами личностного роста и концепциями самопознания, самоактуализации и духовного развития предлагает способы решения этих проблем. В этом заключается секрет её растущей популярности.

Таким образом, можно предположить, что современная лженаука или псевдорелигия представляют собой не столько «тень» нормальной науки и нормальной религии, сколько самостоятельный культурный феномен, имеющий комплексный характер, не просто механически объединяющий в себе внешние черты религии и науки, но претендующий на некий синтез, преодолевающий их «ограниченность». Распространение этого феномена обусловлено возрастающей сложностью современной культуры и современного общества, нерешенностью ряда экзистенциальных проблем, стоящих перед современным человеком.

Однако признание культурной и антропологической обусловленности популярности «знания с неопределенным статусом» не означает, естественно, автоматического уравнивания или сближения статусов научного и псевдонаучного знания. В свете вышесказанного трудно согласиться с такой, например, точкой зрения: «...разница между наукой и паранаукой скорее количественная, чем качественная. Науку и паранауку следует рассматривать в исторической перспективе, пользуясь куновской концепцией парадигмы. Каждый псевдоученый – это ученый *in potentia*, а каждый увлеченный любитель – это профессионал, которому просто не хватает той подготовки, которая есть у нас» [2].

Наоборот, понимание сущности псевдонаучного знания позволяет четко осознать различие между наукой и псевдонаукой, обусловленное целями познавательной деятельности, местом в культуре, которое занимают эти феномены. Если наука порождена рационализацией и социокультурной дифференциацией, связанными с модернизацией, то псевдонаука представляет собой проявление контрмодернизационных тенденций в культуре, связанных с попыткой преодоления и рационализации, и дифференциации. Наука и псевдонаука различаются по целям. Наука стремится к объективному познанию реальности, осознавая практическую сложность достижения идеала объективности, псевдонаука (как и псевдорелигия) часто пытается придать реальности желаемый смысл, отвергая объективность как таковую.

В содержательном плане псевдонаука глубоко вторична, практически не порождает новых идей (если не считать заведомо ошибочных и фантастических), но часто довольствуется «новым прочтением» старых истин, прикрытых оболочкой наукообразия. И эта вторичность тоже имеет объяснение. Мифологическое восприятие реальности, которое, в конечном счете, лежит в фундаменте многих лженаучных и псевдорелигиозных построений, не предполагает творчества и новаторства, а подразумевает воспроизводство определенного набора мифологем и бессознательных когнитивных схем. Парадокс же современного мифологизирования заключается в том, что оно имеет место в обществе, где собственный органический миф давно утрачен. Псевдонаучное и псевдорелигиозное знание пытается заново заколдовать давно расколдованный мир модерна. Это знание представляет собой одновременно глубоко современный, даже постсовременный феномен, и симптом архаизации современного массового сознания и современной культуры. При этом «архаизация» должна пониматься не просто как возрождение древних идей и представлений, а как тенденция к воссозданию архаичной культурной целостности.

Matetskaya A.V.

PSEUDOSCIENCE AND PSEUDORELIGION IN MODERN SOCIETY

This article analyzes why pseudoscience and pseudoreligion in modern societies are common. The author considers a pseudoscience and pseudoreligion as not a counterfeit science and a counterfeit religion, but as a special kind of knowledge. Its emergence is caused by cultural differentiation that stimulates searches of complete knowledge. The author considers the popularity of these kinds of knowledge a symptom of a cultural primitivization.

Key words: pseudoscience, pseudoreligion, pseudohistory, occultism, cultural differentiation, modernization, conspiracy theory.

Литература

1. Бажанов В., Конопкин А. О классификации подходов к определению псевдонауки: традиции и новации // Эпистемология и философия науки. 2012, Т. XXXI, № 1. С.177
2. Гулд Р. Наука и псевдонаука // Антропологический форум, 2013, № 18. С.57
3. Ефремов Ю.Н. Лженаука, псевдонаука и гипотеза // Лженаука в современном мире: медиасфера, высшее образование, школа. СПб., Изд-во ВВМ, 2013. С.30
4. Забияко А.П. Теологические трактовки квазирелигий (концепции И.Ваха и П.Тиллиха) // Проблема демаркации науки и теологии / Отв. ред. Касавин И. Т. М., ИФРАН, 2008. С. 125
5. Интернет-конференция члена Комиссии РАН по борьбе с лженаукой и фальсификацией научных исследований Кувакиным В.А. – [Электронный ресурс] // URL: <http://lenta.ru/conf/kuvakin/> (Дата обращения – 23.07.2014).
6. Квазирелигия // Смирнов М.Ю. Социология религии. Словарь. СПб., Изд-во С-Петербургского университета, 2011. С.118
7. Кругляков Э. П. «Ученые» с большой дороги. РАН. Комис. по борьбе с лженаукой и фальсификацией науч. исследований. М., Наука, 2001. С.85
8. Найт П. Культура заговора /Пер. с англ. Т. Давыдовой. М., Ультракультура 2.0. 2010, С. 88-89
9. Пружинин.Б. И. Псевдонаука сегодня // Вестник Российской академии наук. 2005. Т. 75. № 2. С. 119

**ЛАТИНСКОЕ СЛОВО *RELIGIO*:
ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ЗНАЧЕНИЯ И СМЫСЛЫ**

В своей работе «Авгуральное право» Дж. Линдерски, на наш взгляд, очень точно пишет о том, что за вопросом об этимологии слова *religio* уже давно закрепились репутация спорного [19, Р. 2180], намекая на то, что и в будущем он вряд ли будет решен окончательно. Тем не менее, современные авторы постоянно, хотя бы косвенно касаются этого вопроса, открытость которого вдохновляет их либо на пересказ уже известных позиций выдающихся исследователей этой проблемы, либо на какие-то свои версии, впрочем, также укладывающиеся в общее русло проведенных исследований. Тем не менее, на наш взгляд, этот вопрос, несмотря на его «вторую свежесть», и отсутствие к нему явного интереса в русскоязычном философском поле требует хотя бы краткого рассмотрения.

Следует сказать, что современное понимание религии, которое выражается в многочисленных её определениях, лишь отчасти пересекается с тем смыслом, который в него вкладывали римляне¹¹⁷. Это объясняется тем, что сама сущность религии понимается в настоящее время отчасти не так, как ее понимали древние римляне, а также тем, что само слово *religio* и однокоренные и производные от него слова в латинском языке обладают довольно широкой многозначностью.

Впервые, исходя из известных источников, сущность религии как феномена попытался объяснить ритор и философ Марк Тулий Цицерон (106-43гг. до н. э) в трактате «О природе богов» (45-44 гг. до н.э.). После

¹¹⁷ В статье «Демократия и реакция» Дж. Морли заметил, что существуют десятки тысяч определений религии, и вообще, определение религии – самая избитая тема. Понятно, что каждый человек может бить свое собственное определение религии. Morley, J. Democracy and Reaction / J. Morley // Nineteenth Century. - 1905. - April.

него христианин Луций Цецилий Фирмиан Лактанций (ок. 250 – после 325), по-иному трактуя слова Цицерона, дает собственное определение религии. Ни Цицерон, ни Лактанций, пишет П. Джексон [16], не были с самого начала озабочены оригинальным значением слова *религия*. Они использовали этимологические объяснения первый – в своей риторике, второй – в своей апологетике. Но именно благодаря Лактанцию понятие *религии* ассоциируется с христианством¹¹⁸. Т. Инсолл [15, Р. 6], указывая на христианское происхождение современного понятия *религии*, и пишет, что оно, в соответствии с Ф. Боуи [12, Р. 22] может происходить из латинского перевода Библии с древнееврейского и греческого и приписываются Св. Иерониму (конец IV в. н. э.). Дж. Салиба [24] также считает, что это сугубо христианское понятие, которое получило широкое распространение во время Реформации. Мысль о христианском происхождении этого понятия разделяет также М. Джастроу [18, Р. 131]. Современные отечественные авторы также используют трактовку слова *религия* в интерпретации Лактанция, так как именно эта интерпретация, используется в христианской культуре. К примеру, А. Б. Зубов [3], объясняет смысл слова *религия* как «связываю развязанное, воссоединяю» и относит его происхождение к Аврелию Августину (354 – 430), И. Н. Яблоков [11, С. 17-28] и др.

Выстраивание или выбор теории / гипотезы об этимологии слова *religio* и интерпретация на его основе понятия *религия*, а также рефлексия феномена религиозности тесно связаны между собой. При рассмотрении определений религии можно прийти к выводу о том, что подавляющее большинство из них «растёт» из одного «корня». Иными словами, авторы многочисленных определений религии преимущественно дают определе-

¹¹⁸ Следует упомянуть о том, что многие исследователи – путешественники, антропологи, этнологи, а то и просто религиозные миссионеры – не находили у аборигенов следов религии только потому, что религия ассоциировалась у них именно с известными им, распространенными в Европе формами религиозности – христианства. Они не находили у аборигенов признаков *этой* религии, и поэтому делали заключение о том, что у них нет религии вообще [28, Р. 2-3].

ния в пределах определенной парадигмы, заданной Лактанцием. Однако она не является единственной. В связи с этим нам, вероятно, следует рассмотреть определение религии, данное Цицероном и попытаться разобраться в значениях, скрытых в слове *religio*, на основании письменных источников той поры и различных толкований значений и смыслов этого слова исследователями XIX-XXI веков.

В своей книге «Естественная религия» М. Мюллер дает систематизацию определений религии, разделяя их на этимологические, исторические и догматические [20, Р. 29]. Анализ определения религии он начинает с рассмотрения этимологического определения религии, которое, по его словам, всегда вызывало значительный интерес у теологов из-за надежды на то, что этимология этого слова должна каким-то образом помочь установить его настоящее значение.

Хорошо известно, замечает Мюллер [20, Р. 33-34], что Лактанций произвел слово *religio* от слова *religare* (связывать, привязывать), но он сделал это не как филолог, а как теолог. Лактанций пишет: «Мы рождаемся на том условии, что, родившись, мы искренне и надлежаще служим Богу, мы должны знать только Его, следовать только за Ним. Мы привязаны к Богу и **связаны** с Ним (*religati*) узами благочестия, и из этого религия получила свое название, а не от **внимания** (*a relegendo*), как это интерпретировал Цицерон»¹¹⁹. Таким образом, Лактанций приписывает Цицерону иную этимологию слова (*religati*), чем дал сам Цицерон. Следовательно, прежде всего, необходимо обратиться к самому Цицерону. «Те, кто над всеми вещами, относящимся к богослужению, усердно (внимательно, тщательно) размышляли, как бы обращали на них внимание (заботились о них, ценили), были названы *religiosi*, от слова *relēgere*, как, например, *elegantēs* (утонченные люди) были так названы от слова *elegere*¹²⁰ (понимать, разли-

¹¹⁹ Lactantius, Institut. Div. iv. 28, «Hac conditione gignimur, ut generati nos Deo justa et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et *religati* sumus; unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a *relegendo*». Цит. по: [20, Р. 33-34]. Выделено мной.

¹²⁰ А не от утраченного слова *elegare* (прим. М. Мюллера, [20, Р. 33])

чать); так же *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*»¹²¹.

С филологической точки зрения, пишет Мюллер, невозможно отрицать, как то, что *religio* произошло от *religare*, так же и то, что оно произошло от *relegere*. Распространенное возражение, что от слова *religare* могло произойти только *religatio*, а не *religio*, не имеет под собой веских оснований, потому что у слова *opinari* есть такие родственные слова как *opinion* (а не *opinatio*), и *nesopinus*; а у слова *rebellare* – *rebellis* и *rebellio*. У слова *lictor*, если оно обозначает человека, который задерживает преступников, можно выделить корень *ligere* и однокоренное слово *ligare*.

Действительно весомым аргументом против того, что *religio* произошло от *religare*, утверждает Мюллер, является тот факт, что в классической латыни слово *religare* никогда не использовалось в значении *связывать, сдерживать*. В этом смысле ожидаемо было бы встретить слова *obligatio* или, возможно, *obligio*, но никак не *religio*. Следовательно, этимология Цицерона является предпочтительнее, как в большей степени соответствующая особенностям латинского языка. *Relegere* должно являться антонимом к слову *neglegere* (*negligere*)¹²², и поскольку *neglegere* означает «не заботиться, пренебрегать», то слово *relegere* должно иметь значение «заботиться, уделять внимание, чтить». Отсюда, заключает Мюллер, слово *religio* в своем основном значении обозначает только *уважение, внимание, почитание* [20, Р. 34-36].

¹²¹ Cicero, De Nat. Deor. ii. 28. «Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, itemque ex diligendo diligentes, et intelligendo intelligentes. His enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso». (Цит. по: [20, Р. 34].)

¹²² Сдвиг гласных, в частности «e» в «i» является историческим. Мы можем найти *neglego* и *negligo*, *intellego* и *intelligo*. Написание слов через «e» является старым, но есть и современные сложные слова, в которых также используется «e», такие, как *perlego*, *praelego* (прим. М. Мюллера, [20, Р. 35]).

В дальнейшем анализе слова религия Мюллер ссылается на стихотворение древнего автора, процитированного Публием Нигидием Фигулом и сохрeненного Авлом Геллием (iv. 9). Из этого стихотворения, пишет Мюллер, можно понять, что в оппозицию к слову *religiosus* использовалось слово *religens*. Он пишет: «*Religentem esse oportet, religiosus ne fuas*», что можно перевести как «Нужно быть религиозным, но не набожным»¹²³. Немецкое слово *Andacht*, применяемое при переводе, замечает Мюллер, дословно переводится скорее как «внимание, вдумчивость», чем «благоговение» и часто сравнивается со словом *religio*, хотя и тут есть небольшое различие. Значение слова *Andacht* ближе к «раздумью, созерцанию», чем к «вниманию, заботе». Таким образом, заключает Мюллер, говоря об этимологии слова *religio*, можно сказать, что оно в своем основном значении обозначает только *уважение, внимание, почитание*.

Интересно также «историческое определение», или история развития слова *religio*, связанная с его родиной, продолжает Мюллер. Большинство слов, особенно те, которые становятся предметом споров и дискуссий, имеют собственную историю. Их значение меняется из века в век, из поколения в поколение; более того, его значение, совсем как выражение человеческого лица, может меняться ежесекундно. В этом смысле «историческое определение» религии может называться «биографией слова». В том случае, если эта «биография» может быть восстановлена полностью, она дает нам больше информации, чем любые логические или этимологические определения.

¹²³ Gellius, ed. Hertz, iv. 9. Прилагательные с «-osus» обычно обозначают избыток, излишек, как в словах *vinosus*, *mulierosus*. Так Нигидий Фигул сказал: «*Nos inclinamentum semper hujuscemodi verborum, ut vinosus, mulierosus, religiosus significat copiam quandam immodicam rei super qua dicitur. Quocirca religiosus is appellatur qui nimia et superstitiosa religione sese alligaverat, eaque res vitio assignabatur*». «*Sed praeter ista*», продолжает Геллий, «*quae Nigidius dicit, alio quodam diverticulo significationis, religiosus pro casto atque observanti cohibentique sese certis legibus finibusque dici coeptus*» (прим. М. Мюллера, [20, Р. 35-36]).

Поскольку слово *religio* по происхождению римское, то все изменения в значении вполне понятны, пишет Мюллер, если принимать во внимание влияние тех факторов, которые определяют развитие значений слов. Впоследствии ситуация сильно меняется, когда слово *religio* переходит от римлян в христианство, из классической латыни в средневековую и современные римские диалекты, и из повседневного слова превращается в теологический термин. В этом случае мы вступаем в область догматических или произвольных определений, здесь прекращается естественное развитие языка, и все что нам остается делать – это учитывать все значения, которые были приписаны слову *religio* влиятельными философами и теологами.

Рассматривая историю слова *religio*, пишет Мюллер, мы находим его в латинском языке в своем оригинальном значении – «уважение, внимание, почитание», в таких выражениях как *religio jurisjurandi* (уважение к клятве) противопоставляемое *metus deorum* (страх перед богами)¹²⁴. Слова *religio* и *metus* можно часто встретить вместе, например в Cic. ii. in Verr. 4, 45, 101, *ut eam (cupiditatem) non metus, non religio contineret*, в котором слова *religio* и *metus* можно перевести как «трепет» и «страх», при этом «страх» выражает страх человека перед обстоятельствами, а «трепет» – страх перед богами. В другом месте этого же повествования было сказано, что когда одной ясной ночью неожиданно произошло лунное затмение, целое войско испытало *religione et metu* (трепет и страх). Такие выражения как «*religio est facere aliquid*» относятся не только к религиозным сомнениям¹²⁵, но и к любым угрызениям совести.

Однако спустя некоторое время *religio* стало определяться как чувство трепета, вызванное мыслями о божественной силе. К примеру, Цице-

¹²⁴ Cic. Font. ix. 30. «An vero istas nationes religione jurisjurandi ac metu deorum immortalium in testimoniis dicendis commoveri arbitramini, quae tantum a ceterarum gentium more ac natura dissentiunt». (Цит. по: [20, P. 37]).

¹²⁵ Liv. ii. 62. «Ut numine aliquo defensa castra oppugnare iterum religio fuerit».

рон заявляет¹²⁶, что *religio est quae superioris cujusdam naturae quam divinam vocant curam caerimoniamque affert* (религия – это уважение и почитание какой-либо высшей силы, называемой божественной). Как мы можем видеть, говорит Мюллер, слова *religio* и *caerimonia* расположены рядом, так же как и слова *cultus* и *religio*¹²⁷ (Cic. N. DA. 43, 121, *Quis aut cultu aut religione dignas judicare (imagines)*), первое выражение означает внешнюю, а второе внутреннюю сторону поклонения богам.

Различие, по Мюллеру, так же делалось между словами *religion* и *superstition*. Как писал Цицерон: «*nec vero superstitione tollenda*¹²⁸ *religio tollitur*» (искоренять следует суеверия, а не религию). Впоследствии *religio* и его множественное число *religiones*¹²⁹ стали широко используемыми словами, обозначающими внешние проявления религии – культ и обряд. Таким образом, Цицерон¹³⁰ четко определяет *religio* как *cultus deorum*, и так же он утверждает¹³¹, что религия у римлян делилась на *sacra* (жертвоприношение) и *auspicia* (наблюдение за полетом птиц), сюда же добавлялась и третья составляющая, а именно, толкование пророчеств Сибиллы и гаруспиков. *Auspicia*, как он полагает, была введена Ромулом, а *sacra* – Нумой Помпилием. В другом месте он отделяет суеверия от религии, говоря, что она *quae deorum cultu pio continetur*¹³² (состоит в искреннем почитании богов). Кроме этого мы можем встретить у него такое выражение, как *religio deorum immortalium*¹³³, т.е. поклонение бессмертным богам.

¹²⁶ Invent, ii. 53, 161.

¹²⁷ Cic. N. DA. 43, 121. «*Quis aut cultu aut religione dignas judicare (imagines)*».

¹²⁸ De Div. ii. 72, 148.

¹²⁹ Cic. ii. Verr. v. 13, 34. «*Contra fas, contra auspicia, contra omnes divinas atque humanas religiones*».

¹³⁰ N. D. ii. 3, 8. «*Religione, id est cultu deorum, multo superiores*».

¹³¹ De Nat. Deor. iii. 1. «*Quumque omnis populi Romani religio in sacra et auspicia divisa sit, et tertium adjunctum sit, si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt*».

¹³² N. D. i. 42, 117.

¹³³ Cic. Lael. 25, 96.

В заключении своего анализа Мюллер пишет, что, естественное развитие слова *religio* в латинском языке начинается со значения «забота, внимание, уважение, трепет», затем принимает смысл «сознательности, совести», и в конце концов начинает употребляться только в значении внутреннего чувства почитания богов и внешнем проявлении этого почитания в виде богослужений и жертвоприношений. Некоторые более поздние авторы использовали термин *religio* в значении «вера». Например, Магн Аврелий Кассиодор (скончавшийся в 562 году), писал: «*Religionem cogere non possumus, quid nemo cogitur ut invitus credat*»¹³⁴ – «Невозможно принуждать к религии, потому что никого нельзя заставить верить без его желания», однако в классической латыни *religio* никогда не имело такого значения [20, Р. 39].

С. Райнах [23, Р. 1-2] также согласен с М. Мюллером по поводу этимологии слова *религия*. Определение религии дать довольно трудно не потому, что слово очень старое и широко используется, пишет он, а потому, что этимология латинского *religio* дает нам мало понимания изначального значения этого слова. Ошибкой, однако, является произведение *religio* от *relegare*, *связывать*, и отсюда понимание религии как связывание союза Бога и человека. «Лингвистика высказывается против этой этимологии, но признает этимологию, которую ей давал Цицерон: *religio* происходит от *relegere*, как противоположности *neglegere*, т.е. от *неусыпного внимания* (как мы говорим – *религиозного внимания*), как противоположности *безразличию, небрежности, невнимательности*».

Продолжает линию этимологического анализа слова *религия* Э. Д. Сопер, напоминая, что попытки определить, что же такое религия начали делаться уже после того, как религия прошла множество стадий развития. Один из тех, кто попытался это сделать – Цицерон. Его этимоло-

¹³⁴ Variarum Libri, ii. 27.

гия слова «религия», как пишет Э. Д. Сопер [26, Р. 23] отвергается большинством авторов, которые придерживаются трактовки деривации этого слова от *religare*, *связывать*, как это предложил Лактанций. Однако, несмотря на то, что этимология происхождения слова *религия* по Лактанцию сегодня широко распространена, Сопер считает ее сомнительной, и непригодной для составления сколь либо удовлетворительного определения религии. В подтверждение своего мнения он ссылается на фундаментальный труд У. В. Фаулера [13], который показал, как с течением времени развивалось слово религия – от первых дней Рима, до того момента, когда оно вошло в словарь христианской церкви в его новом значении, данным Лактанцием. Сопер считает, что коннотация, которую слово религия имело в каждый момент времени, важнее, чем его этимологические отклонения [26, Р. 23].

В свою очередь У. Фаулер в своем труде «Религиозный опыт римского народа» показывает, что римское право и религия Рима исходят из одного корня и по происхождению они одно и то же [13, Р. 5]¹³⁵. В раннем Риме вся жизнь римлянина была пронизана религией, органической составляющей его жизни, которую невозможно было отделить от идеи долга и дисциплины и Фаулер отмечает, что значение *religio* и его производных тесно связано со значением слова *taboo* [13, Р. 36-37]. К примеру, пишет он, те места, на которых ставились святилища были священными, но они обозначались как *loca sacra*, причем слово *sacer* применялось по отношению к официальному государственному ритуалу. Но были и другие свя-

¹³⁵ Фаулер постоянно придерживается этой мысли, и приводит в пример установленный Цезарем календарь *Fasti anni Romani*, который датируется между 31 до н. э. и 51 н. э., и в основание которого, по К. М. Т. Моммзену, положен календарь, приписываемый Нуме. Этот календарь содержит предписания, свидетельствующие о существовании религиозного закона, а не о суевериях. Это документ религиозного закона, т.е. *ius divinum*, закона, который определял отношения между божествами и гражданами города. См.: [13, Рр. 5, 94, 95,].

щенные места, которые обозначались не как *sacra*, а как *religiosa*, что можно перевести как *имеющий отношение к табу*, или *содержащий (некоторые) ограничения, табуированный*. К примеру, все места для захоронений были не *loca sacra*, а *loca religiosa*. Один из законодателей времен Цицерона, Сервий Сульпиций, определяет *religio* как табуированную вещь или место, *quae propter sanctitatem aliquam remota ac seposita a nobis sit*. Другой государственный деятель Элий Галлий говорил, что *religiosum* является собственностью, по отношению к которой запрещено было производить определенные действия: *quod si faciat adversus deorum voluntatem videatur facere*. И если идти далее вглубь веков, пишет Фаулер, то именно чувство *сомнения, смущения* обозначается словом *religio* без соотношения с каким-либо отдельным божеством. Вергилий прекрасно описал эти чувства в Энеиде по отношению к месту, о котором Эвандр рассказывает Энею.

hinc ad Tarpeiam sedem et Capitolia ducit,
aurea nunc, olim silvestribus horrida dumis.
iam tum religio pavidos terrebat agrestis
dira loci : iam tum silvam saxumque tremebant.
«hoc nemus, hunc,» inquit, «frondoso vertice collem,
(quis deus, incertum est) habitat deus». (Virgil, Aen. viii. 347-352)

Дальше к Тарпейской горе он повел их – теперь Капитолий
Блещет золотом там, где тогда лишь терновник кустился.
Но и тогда уже лес и скала вселяли священный
Трепет в простые сердца и внушали благоговенье.
Молвил Эвандр: «Ты видишь тот холм с вершиной лесистой?
Там обитает один – но не ведаем, кто – из бессмертных».
(Вергилий. Энеида. Пер. С. Ошерова под ред. Ф. Петровского, VIII,
347-352).

Однако принцип табу, или *religio*, пишет Фаулер, относился не только в каком-то определенном месте, но и ко времени. Помимо священных дней, которые назывались *nefasti*, и устанавливались государством, были еще и *religiosi*, которые, как полагает Фаулер, считались табуированными днями еще до возникновения государства и таким образом слова *religio* и *religiosus* обозначали также и чувство *беспокойства* в контексте запрета, табу [13, Р. 41].

Позже, в своей работе «Римские эссе и переводы» Фаулер пишет [14, Р. 7-8], что в латинской литературе слово *religio* используется в самых различных смыслах, иногда в совершенно неожиданных. Но, по его мнению, есть два основных его значения, одно – старое, другое – производное от него. Первое выражает чувство латинянина, сталкивающегося с чем-то выходящим за рамки обыденного мира, с чем-то сверхъестественным, еще до того, как возникновение государственной религии и свода религиозных законов вмешались в эти ощущения и почти погасили их. Второе выражает отношение гражданина государства к сверхъестественному, которое в установленной форме проявляется уже без страха и сомнения по отношению к официальным божествам государства. *Religio* – это чувство благоговения, уважения, волнения, сомнения или страха, которое возникает у человека, когда он не может объяснить что-то исходя из своего опыта или исходя из естественного течения событий, причинно-следственных связей, и таким образом относит к сверхъестественному. Фаулер считает это значение исходным по следующим причинам.

Во-первых, *religio* не является словом, значение которого сформировалось в государственном религиозном законодательстве, оно не входит в *ius divinum*, как, к примеру, слово *sacrum*, его не найти среди параграфов *Corpus Inscriptionum*, где оно неизбежно должно встретиться, если бы его использовали в техническом или юридическом смысле. В форме прилага-

тельного оно применимо к обозначению времени и места, и не имеет технического значения. *Dies religiosi, loca religiosa* – это не дни и места которые объявляются таковыми официально через *ius divinum*, эти дни и места имеют такую славу неофициально, и независимо от позиции государства и чиновников становятся объектами *religio*. *Religiosum* является противоположностью *sacrum* для описания того, что вызывает благоговение, страх, колебание, сомнение, угрызение совести, что не подпадает под юрисдикцию государства, его законов, не жертвуется божеству в соответствии с ритуальной доктриной. И если это так, пишет Фаулер, то мы можем на достаточных основаниях относить происхождение слова *religio* к периоду, когда мощь государственной религии, религиозного законодательства и официальных ритуалов еще не заглушили природное чувство благоговения (пусть даже в его менее отточенных социальных проявлениях), которое человек ощущает, когда сталкивается с неожиданными трудностями, поражается чему-то, смущается того, что не может объяснить или преодолеть.

Во-вторых, то, что это наиболее старое значение слова, как считает Фаулер, доказывается тем, что оно выжило и сохранило свое значение и смысл в латинской литературе, а также использовалось обычным римлянином. Оно очень часто встречается нам во многих произведениях. *Religio* обозначает все оттенки сомнения, колебания, или чего-то жуткого, сверхъестественного, которые и порождают эти сомнения и колебания. Для иллюстрации Фаулер приводит отрывок «Галльской войны» Гая Юлия Цезаря, где Цезарь употребляет слово *religio* в смысле, очевидном каждому:

Alius castra iam capta pronuntiat, alius deleto exercitu atque imperatore victores barbaros venisse contendit; plerique novas sibi ex loco religiones fingunt, Cottaque et Titurii calamitatem, qui in eodem occiderint castello, ante oculos ponunt. (Gaius Julius Caesar. *Bellum Gallicum*, IV, 37).

Один кричит, что лагерь уже взят; другой утверждает, что войско вместе с императором уничтожено и победители варвары уже здесь; большую часть самое место наводит на странные *суеверные мысли*: живо представляется катастрофа с Коттой и Сабином¹³⁶, которые погибли именно в этом укреплении [10].

Этот отрывок показателен в том, считает Фаулер [14, Р. 9], что Цезарь мог бы употребить *metus* вместо *religiones*, но он хотел передать не только чувство естественного страха и тревоги в отношении того, что могло случиться, но и страха, содержащего чувство чего-то необычного, сверхъестественного. Солдаты находились вне досягаемости защищающего их *ius divinum*, так как были на чужбине и не знали того, какие сверхъестественные силы могли хозяйничать здесь. Конечно, замечает Фаулер, их главнокомандующий, Цезарь, был *pontifex maximus* и таким образом сам обеспечивал выполнение *ius divinum*, но его там не было, и даже если бы он был там в это время, его присутствие мало что изменило. Солдаты ощущали сверхъестественное так же, как и их предки до того, как появилось государство, и описывая их тревогу, Цезарь употребляет слово *religio* в том самом смысле, в каком его использовали предки римлян изначально.

Тит Ливий, строки из которого приводит Фаулер, пишет:

nes corpora modo affecta tabo, sed animos quoque multiplex religio et pleraque externa invasit (Titus Livius. *Ab Urbe Condita Libri*, 4. 30).

Не только тела подвержены были заразе, но и души были охвачены разнообразными и по большей части чужеземными суевериями¹³⁷.

Здесь Ливий, по мнению Фаулера, употребляет слово *religio* для обозначения тревоги, которая воплотилась в различных ритуалах, по большей части заимствованных, иноземных. Такого рода примеры многочисленны,

¹³⁶ Квинт Титурий Сабин.

¹³⁷ Цит. по: [5]

religio употребляется, по меньшей мере, для обозначения чего-то вызывающего чувство удивления при виде странного, загадочного, того, что мы не понимаем, не можем объяснить. Так, к примеру, Плиний говорит о том, что *religio* есть в коленях человека, потому, что мы становимся на них, когда просим о чем-то, и обнимаем колени того, у кого просим пощады, становимся на колени у алтарей, возможно потому, что в них есть какая-то жизненная сила:

Hominis genibus quaedam et *religio* inest observatione gentium. (...) inest et aliis partibus quaedam *religio* (...).

В соответствии с обычаями различных народов в коленях есть нечто относящееся к *religio*. (...) Нечто, относящееся к *religio* есть и в других частях тела (...) ¹³⁸.

В данном случае можно предположить, что *religio* означает нечто *загадочное, непонятное, необъяснимое*. Однако, на наш взгляд, интересно скептическое мнение Плиния о магическом искусстве и о том, что маги полагают одно из животных – мула – пригодным для *religio*.

Peculiare vanitatis sit argumentum, quod animalium cunctorum talpas maxime mirantur tot modis a rerum natura damnatas, caecitate perpetua, tenebris etiamnum aliis defossas sepultisque similes. nullis aequae credunt extis, nullum religionum capacius iudicant animal, ut, si quis cor eius recens palpitansque devoret, divinationes et rerum efficiendarum eventus promittant.

Следующее утверждение будет доказательством несерьезности магического искусства. Из всех животных маги более всего любят мула. Это существо, к которому природа наименее благосклонна, обречено на вечную слепоту и жизнь мрачную, как у умерших. Не существует животного, внутренностям которого они верят больше. Ни одно животное, как они полагают, не подходит более для религиозных нужд. Они уверяют, что если

¹³⁸ Плиний Старший. Естественная история, 11, 103. Цит. по: [21, Р. 88].

человек съест только что извлеченное и пульсирующее сердце мула, то он получит дар дивинации и сможет видеть будущее¹³⁹.

Здесь Плиний фактически дает нам понять, что малой различимости магического искусства и религиозных практик: Религиозные ритуалы и обряды включали в себя жертвоприношения и дивинацию, т. е. обращение к богам и их ответ [7]. Однако Плиний эти же качества – способность озвучивать волю богов (дивинация) и способность предвидеть будущее – относит к магическому искусству. Следовательно, как мы уже замечали [6] религия (в том числе и официальная) включала в себя элементы магии, вернее, магических технологий.

В свою очередь Фаулер [14, Р. 10] считает прилагательное *religiosus* близким к *superstitiosus*, суеверный, как называли людей, проводивших ритуалы, выходящие за рамки римской государственной религии. Для подтверждения такой близости значений, которая, по его мнению, существовала на раннем этапе расширения смыслового значения *religio*, он ссылается на Авла Геллия, который в своем произведении «Аттические ночи» (IV. 9. 1) цитирует Публия Нигидия Фигула (ее также в своем анализе слова *religio* использует М. Мюллер): *religentem esse oportet, religiosus ne fuas* (набожным следует быть, чтобы не стать суеверным). Фаулер переводит фразу частично[29], придавая ей дополнительные смыслы: после *religentem* он дает перевод – *внимательный*, а после *religiosus* – *излишне обеспокоенный, излишне взволнованный*. Отсюда, на наш взгляд, возникает еще несколько смысловых, логически приемлемых вариантов перевода этого выражения: *следует быть осторожным, чтобы не стать суеверным*, или *следует быть внимательным, чтобы не поддаваться суеверию, лучше (следует) быть религиозным, чем (а не) суеверным*[30].

¹³⁹ Плиний Старший. Естественная история, 30, 7. Цит. по: [22, Р. 429].

Еще одно значение слова *religio*, пишет Фаулер [14, Р. 10], которое приближает нас к его современному пониманию, было описано Цицероном, который, вероятно, опирался на греческие источники, а именно Посидония, когда писал свои знаменитые трактаты *De Legibus* (О законах) и *De Natura Deorum* (О природе богов). Когда Цицерон был молодым, он определил слово *religio* в соответствии с его повседневным значением.

Religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert (*De Inventione*, II, 161).

Религия – это почитание посредством установленных ритуалов той высшей природы, которую люди называют божественной (Цицерон. О нахождении материала II, 161).

В другой своей книге *De Legibus* Цицерон пишет:

Suosque deos aut novos aut alienigenas coli confusionem habet religionum et ignotas caerimonias nos(tris) sacerdotibus (II. X. 25).

Иметь «особых богов» или же почитать «новых и чужеземных» значит *вносить в религию путаницу* и неизвестные нам священнодействия¹⁴⁰.

В свою очередь, Фаулер [14, Р. 11] при изложении перевода указанной цитаты пытается найти в нем некоторую «чувственность», и фраза в его интерпретации звучит так: «*приводить в смущение религиозные чувства* и вносить беспорядок в порядок богослужения». Однако в приводимых цитатах из Цицерона

constitutio religionum – религиозные установления¹⁴¹ (II. X. 23);

qua mente, qua pietate colat religiones – с какими мыслями, с каким благоговением чтит он обряды (II. VII. 15);

religio Larum – почитания (культ) ларов (II. XI. 27);

¹⁴⁰ Здесь и далее перевод Цицерона *De Legibus* по: [9]

¹⁴¹ Система религиозных церемоний, порядок проведения религиозных действий, где обращаться к чувствам можно только в случае сомнения в правильности исполнения порядка действий.

quod cum religione coniunctum est – которые связаны с религией (II. XIX. 47);

religio est sepulcrorum – места погребения почитаются столь глубоко (II. XXII. 55)¹⁴²;

имеется в виду более формальная / ритуальная / культовая сторона *religio*, имеющая отношение к религиозному законодательству.

Дж. Линдерски, изучающий религиозное законодательство, достаточно убедительно показывает, что *religio* является неким препятствием к проведению ритуалов, к осквернению ритуалов, или, иными словами, процедурными затруднениями, вызванными сомнениями в сохранении благочестия. При этом авгуры, помимо прочего, занимались тем, чтобы оценивать ситуацию и вводить *religio* или снимать его, что указывает еще на одно значение слова – религиозный запрет на основании религиозных законов [19, P. 2180, 2184]¹⁴³:

Maesta civitas fuit vinci insueta; odisse tribunos, poscere dictatorem: in eo verti spes civitatis. Et cum ibi quoque religio obstaret ne non posset nisi ab consule dici dictator, augures consulti eam religionem exemere (Titus Livius. Ab Urbe Condita Libri, 4. 31. 4).

Уныние охватило непривычный к поражениям Город; в досаде на трибунов стали требовать диктатора, возлагая на него все надежды. Но так как и здесь богобоязненность не позволяла назначить диктатора без участия консула, обратились к авгурам, и те нашли, что благочестие от этого не пострадает¹⁴⁴.

¹⁴² Здесь по смыслу сочетаются *порядок почитания и религиозные чувства*.

¹⁴³ Дж. Линдерски также ссылается на А. Мишельс (Michels A. K. The Versatility of religio // The Mediterranean World. Papers presented in honour of Gilbert Bagnani, Peterborough (Ontario), 1975. Pp. 36-77), которая замечает два основных смысла *religio*: страх, который влияет на проведение религиозного культа и запрет некоторых действий, а второй – чувство обязательности (P. 73-74).

¹⁴⁴ Цит. по: [5]

Некоторые варианты значений *religio* дает в своей работе Д. Штербенк Эркер. Она приводит фрагмент из двух строк из утраченной трагедии Луция Акция:

Nunc, Calcas, finem *religionum* fac: desiste exercitum morari meque ab domuitione, arcere tuo obsceno omine.

Ну-ка, Кальк, хватит сомневаться, не задерживай армию и меня от возвращения домой из-за своего дурного знака [27, Р. 14].

В комедии Теренция «Андрия» *religio* является синонимом *scrupulus* (сомнения), безотносительно к религиозной сфере, пишет Д. Штербенк Эркер. Здесь Хремесу представляют молодую девушку, это его дочь, которую, как он полагает, он потерял, и он колеблется, признать ли ее:

At mi unu *scrupulus* etiam restat qui me male habet (Terence, *Andr.* 940).

Есть одна вещь, которая вызывает у меня *сомнение*.

Памфилий отвечает:

dignus es cum tua *religione*, odium: nodum in scirpo quaeri. (Terence, *Andr.* 941)

очень похоже на тебя, старина, с твоей *мнительностью*, ищешь проблемы там, где их нет.

Иными словами, в текстах второго века до нашей эры, пишет Д. Штербенк Эркер, *religio* означает сомнение, которое является препятствием к определенному действию даже вне религии. Одним из значений слова *religio*, которое позднее будет обозначать тотальность коммуникации с богами, было *колебание* и *сомнение*.

Помимо сомнения слово *religio* означало и запрет:

Equo Dialem flaminem vehi religio est. (Aulus Gellius. *Noctes Atticae*. Liber X. 15. 4)

Фламину-диалу нельзя ездить на коне.

Acarnanes duo iuvenes per initiorum dies non initiati templum Cereris imprudentes *religionis* cum cetera turba ingressi sunt. (Liv. 31, 14, 7).

Двое юношей-акарнанцев вошли вместе с толпой в храм Цереры, не будучи приобщены к таинствам и не зная, что непосвященным находиться здесь *запрещено*¹⁴⁵ (вошли в храм Цереры несмотря на *запрет*).

Дж. Сантуччи [25, Р. 40-54] придерживается трактовки слова *religio*, изложенной Цицероном в *De Natura Deorum*. Его определение *религии*, считает Сантуччи, является первым всесторонним обсуждением религии, когда она противопоставляется суевериям. Согласно этимологии слова *суеверие*, оно происходит от слова *superstes* – тот, кто пережил (чужую смерть), это слово пошло от суеверных людей, которые хотели, чтобы их дети прожили дольше них. С другой стороны, людей, которые *внимательны* (*relegerent*) при осуществлении всех элементов службы богам, называют *религиозными* (*religiosi*): Термин *религия*, происходит от *быть внимательным, следить за ходом событий и выбирать* (*relegendo*). Такие слова, как *разборчивый, разбирающийся* и *вдумчивый*, похоже, имеют общий смысл с *relegere*, корень *leg* также входит в слова в *intellegere* (понимать) и *neg-legere* (игнорировать). Интересно и то, что Сантуччи трактует *благочестие* (*pietas*) как *чувство ответственности и преданность*, а это – *правильное отношение к богам* (*iustitia adversum deos*), сама же религия – *благочестивое поклонение богам*. Отсюда мы можем сделать вывод о том, что Сантуччи трактует религию, исходя из текста Цицерона, как *внимательное, ответственное и преданное поклонение богам*.

В своей книге «Словарь индоевропейских социальных терминов» Э. Бенвенист [1, С. 394-402] представил прекрасный анализ различных попыток выявления этимологии слова *религия*. Сразу заметим, Бенвенист не ставит своей задачей дать определение религии, а также ограничивает точку зрения индоевропейским словарем. Индоевропейцы, пишет Бенвенист, не воспринимали религию – эту неотъемлемую характеристику челове-

¹⁴⁵ Цит. по: [5]

ского общества – как некое обособленное установление, а следовательно индоевропейцы не знали и особого слова для обозначения религии. 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. Бенвенист рассматривает только два слова (греческое и латинское), которые могли бы сойти за понятия, эквивалентные *религии*.

Первое слово – *threskeia* (*θρησκεία*), которое одновременно обозначает культ и благочестие. Впервые, пишет Бенвенист, это слово появляется у Геродота, у которого оно обозначает применительно к египетским жрецам «практические правила, обязательные для жрецов, предписания, которым надо старательно следовать. Везде при этом присутствует идея «соблюдения», понятие культовой практики, а не верования. В общем, заключает Бенвенист, это не религия как таковая, не религия в целом, а «соблюдение правил религиозной практики», слово относится к глагольной основе, передающей внимание к ритуалу, сосредоточенность на верном выполнении правил.

Истоки и значение второго слова, латинского *religio*, оспаривались давно и достаточно активно. Исторически неверная и придуманная христианами (Лактанций, Тертуллиан) интерпретация при помощи *religare* «связывать воедино», пишет Бенвенист, показательна для значения: *religio* становится «обязательством», объективной связью между верующим и его богом. Однако следует разобраться, считает Бенвенист, что же на самом деле значит слово *religio*, а для этого обратиться к устойчивым и показательным примерам употреблений. Пользуясь цитатами из утерянной трагедии древнего автора Л. Акция, а также на Плавта, Цицерона, Тита Ливия, он на примерах показывает и эксплицирует значение *religio*. Это может быть *препятствие, относящееся к предсказаниям*, т. е. некоторое *внутреннее расположение, состояние мысли, которое сдерживает человека*

от действия. Это «неловкость», которая возникает при обдумывании своего поведения в определенной ситуации. Далее *religio*, по словам Бенвениста, повторяет значение *scrupulus*, т.е. затруднения как сомнения, раздумья. Здесь же присутствует значение религии как табу (от табу также в своей работе исходит У. Фаулер), как препятствие, как беспокойство (в аспекте состояния раздумья с целью найти причины). Бенвенист приводит цитату из Цицерона, которая звучит так: «Культ Цереры должен исполняться с величайшей богобоязненностью и вниманием к ритуалу, согласно мнению предков», в которой значимыми словами являются богобоязненность и внимание к ритуалу, согласно мнению предков, с которыми созвучно также и значение слова *religiosus* – внимательный по отношению к культуре; тот, кто обращает внимание на осознание ритуала, засвидетельствованное во множестве примеров. В итоге, пишет Бенвенист, получается, что *religio* – это сомнение, удерживающее человека, внутреннее препятствие какому-то действию, а не чувство, побуждающее к действию или заставляющее исполнять обряд. Это значение, неизменно проявляющееся в древних употреблениях слова, настоятельно требует того единственного понимания *religio*, которое дает Цицерон, сближая *religio* с *legere*, а на вопрос возможно ли объяснение *religio* через глагол *ligare* Бенвенист отвечает отрицательно. Поэтому объяснение религии, предлагаемое Лактанцием совершенно отлично от идеи, заложенной в римской *religio*.

Ссылаясь на Бенвениста свой анализ слова *religio* предлагает П. Джексон [16, 17, Р. 215-222]. В контексте этимологии Цицерона, пишет он, *religio* может пониматься как *перечитывание*, в метафорическом смысле *выбор, собрание*, обозначая действие, которое наилучшим образом выражается словом *вспоминать* как *заново воспроизводить*, в котором заложен смысл *повторения*. Этот смысл содержит в себе и другое слово, которое Цицерон употребляет достаточно редко, это слово *recordatio*, которым

он переводит греческое слово *anámnesis*. Таким образом, по Джексону, слова *threskeia*, его перевод *religio*, а также слова *anámnesis* и *recordatio* помимо других значений, имеют и общее значение. Они прямо или косвенно передают *присутствие процесса умственного возвращения, повторения определенного контекста и способа поведения*. Они содержат в себе значение *точного исполнения поведенческих моделей* относительно самого процесса повторения, а не относительно верований, порожденных этим поведением. Из этого Джексон делает заключение, что в противоположность общепринятому христианскому толкованию слова *religio* как *связи и восстановления связи с богом*, оно с самого начала несло значение *скрупулезного, добросовестного и ответственного повторения прошлого*. Таким образом, религия у него связана с воспроизведением традиции.

* * *

В итоге можно сделать попытку расширения спектра значений слова *religio* и его производных, данного, к примеру, в латинско-русском словаре И. Х. Дворецкого [2, С. 866]¹⁴⁶:

1. *совестливость, добросовестность, благочестие, благочестивая жизнь, угрызения совести, сознательность;*
2. *благоговение, благоговейное отношение, религиозное чувство, набожность, благоговение перед богами, трепет (благоговейный), уважение, почитание, поклонение; набожность, набожный;*
3. *религия, культ;*
4. *богослужение, богослужebные обряды, правильность в соблюдении обрядов и ритуалов, правильное отношение к религии;*
5. *святость, торжественное обязательство;*
6. *святыня, священный предмет, предмет культа;*

¹⁴⁶ Дополнительные оттенки значений выделены курсивом.

7. сомнение, недоумение, (моральное) стеснение или опасение (стыд), неуверенность, раздумье, *раздумье с целью найти причины; мнительность, смущение, колебания, вдумчивость; «неловкость», возникающая при обдумывании, осознании своего поведения в определенной ситуации;*

8. преступление против совести, прегрешение, грех, вина;

9. суеверие;

10. добросовестность, тщательность, точность, *скрупулезность; скрупулезное, добросовестное и ответственное повторение прошлого; удержание в памяти и во внимании традиции; повторение определенного контекста и способа поведения; осмотрительность, осторожность, разборчивость, избирательность;*

11. вещий знак, знамение

12. *внимание, внимательный по отношению к культу (тот, кто обращает внимание на осознание ритуала забота; вспоминание как воспроизведение; возвращение внимания к тому, что было; внимательное наблюдение за ходом событий;*

13. *беспокойство, волнение, смятение, религиозный страх, тревога;*

14. *несчастливый, злоеущий, злосчастный;*

15 *поразительный, не имеющий объяснений, загадочный, странный, непонятный, необъяснимый, таинственный, жуткий;*

16. *ответственность;*

17. *запрет, запретный, табу; сдерживание запретами и границами; внутреннее расположение / состояние мысли, которое сдерживает человека от неосторожного / необдуманного действия; (религиозный) запрет на основании религиозных законов;*

18. *препятствие к проведению ритуалов, препятствие к осквернению ритуалов; процедурное затруднение, вызванное сомнениями в сохра-*

нении благочестия; религиозное препятствие; препятствие для определенного (необдуманного) действия.

Подобное расширение пространства смыслов, заключенных в слове *religio*, возможно, будет полезным для исследователей дохристианской религии Римской империи, пытающихся воспроизвести «дух» того времени. Тем не менее, следует подчеркнуть, что подобная попытка экспликации смыслов является всего лишь реконструкцией на основании открытых источников.

Литература

1. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов : пер. с фр. / Э. Бенвенист ; под ред. Ю. С. Степанова. - М. : Прогресс. Универс, 1995. - 456 с.
2. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. 2-е изд. / И. Х. Дворецкий. - М.: «Русский язык», 1976. - 1096 с.
3. Зубов А. Б. История религий : Кн. первая : Доисторические и внеисторические религии : курс лекций /А. Б. Зубов. - М. : Планета детей, 1997. - 344 с.
4. Лактанций (Луций Целий Фирмиан). «Божественные установления» (*Divinae Institutiones*). - СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2007. - 512 с.
5. Ливий Тит. История Рима от основания города. Том I. / Тит Ливий. - М. : Изд-во «Наука», 1989. - 576 с.
6. Першин Ю. Ю. Античная магия: терминология как топология рациональности / Ю. Ю. Першин // АнтропоТопос. Теоретический журнал в области философских наук. Выпуск 5-6. - 2009. - С. 105-116.
7. Першин Ю. Ю. Археология религии: *religio* в дохристианской парадигме / Ю. Ю. Першин // Вестник Волгоград. гос. ун-та. Серия 7, Философия. Социология и социальные технологии. - 2012. - № 1 (15). - С. 11-18.
8. Цицерон. Философские трактаты / Цицерон. - М. : Наука, 1985. - 381 с.

9. Цицерон. Диалоги. / Цицерон. - М. : Научно-издательский центр «Ладомир» - «Наука», 1994.

10. Юлий Цезарь Г. Записки Юлия Цезаря и его продолжателей о галльской войне, о гражданской войне, об александрийской войне, об африканской войне. Перевод и комментарии Покровского М. / Г. Юлий Цезарь. - М. : Научно-издательский центр «Ладомир» - «Наука», 1993. - 560 с.

11. Яблоков И. Н. Проблема определения религии / И. Н. Яблоков // История религии : в 2 т. - М.: Высшая школа, 2002. - Т. 1. - 461 с.

12. Bowie F. The Anthropology of Religion / F. Bowie. - Oxford : Blackwell, 2000. - 284 p.

13. Fowler W. W. The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus / W. W. Fowler. - London : Macmillan and Co. Limited, 1911. - 504 p.

14. Fowler W. W. Roman Essays and Interpretations/ W. W. Fowler. - Oxford, Clarendon Press, 1920. - 290 p.

15. Insoll T. Archaeology, Ritual, Religion / T. Insoll. - London ; New York : Routledge, 2004. - 184 p.

16. Jackson P. Handing Down by Means of Speech: Gesture and Memory in the Exegesis of Religion / P. Jackson // Gestures, Rituals and Memory: A Multidisciplinary Symposium. - Toronto, May 6-8, 2004. <http://www.semioticon.com/virtuals/jackson.pdf>

17. Jackson P. The Literal and Metaphorical Inscription of Gesture in Religious Discourse / P. Jackson // Gesture, Ritual and Memory: Special issue of Gesture / Bouissac, Paul (ed.). - 2006. - Vol 6, № 2. - P. 215-222.

18. Jastrow M. The Study of Religion / M. Jastrow. - London : Walter Scott, Paternoster Square, 1901. - 451 p.

19. Linderski J. The Augural Law // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neueren Forschung. - Berlin, New York: Walter De Gruyter, 1986. - Vol. II. -16. - 3. - Pp. 2146-2312.

20. Muller M. F. Natural religion. The Gifford lectures / M. F. Muller. - London : Longmans, Green, and Co.; New York, 1892. - 608 p.

21. Pliny the Elder. The Natural History. Vol. 3. London: Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden, 1855. - 536 p.
22. Pliny the Elder. The Natural History. Vol. 5. London: Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden, 1856. - 523 p.
23. Reinach S. A General History of Religions / S. Reinach. - New York : G. P. Putnam's Sons; London : William Heinemann, 1909. - 439 p.
24. Saliba J. A. «Homo Religiosus» in Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation / J. A. Saliba. - Leiden : Brill, 1976. - 210 p.
25. Santucci James A. Religion and Culture / James A. Santucci // Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism. - 2005. - Vol. VI. - P. 40-54.
26. Soper E. D. The Religions of Mankind / E. D. Soper. - New York : Abingdon-Cokesbury Press, 1938. - 364 p.
27. Šterbenc Erker D. Semantics of Latin words *religio* and *ritus* / D. Šterbenc Erker // Hörin. - 2008. - № 15. - 13-31.
28. Verkamp Bernard J. The Evolution of Religion : A Re-Examination / Bernard J. Verkamp. - University of Scranton Press, 1995. - 232 p.

Примечание

29. Следует, на наш взгляд, привести весь отрывок из Авла Геллия, который также объясняет значение и изменение смысла слова «religiosus»: *Quid significet proprie «religiosus»; et in quae diverticula significatio istius vocabuli flexa sit; et verba Nigidii Figuli ex commentariis eius super ea re sumpta.* 1 Nigidius Figulus, homo, ut ego arbitror, iuxta M. Varronem doctissimus, in undecimo commentariorum grammaticorum versum ex antiquo carmine refert memoria hercle dignum: *religentem esse oportet, religiosus ne fuas*, cuius autem id carmen sit, non scribit. 2 Atque in eodem loco Nigidius: «Ноч» inquit «inclinamentum semper huiusmodi verborum, ut «vinosus», «mulierosus», «religiosus», significat copiam quandam inmodicam rei, super qua dicitur. Quocirca «religiosus» is appellabatur, qui nimia et superstitiosa religione sese alligaverat, eaque res vitio assignabatur». 3 Sed praeter ista, quae Nigidius dicit, alio

quodam diverticulo significationis «religiosus» pro casto atque observanti cohibentique sese certis legibus finibusque dici coeptus. 4 Simili autem modo illa quoque vocabula ab eadem profecta origine diversum significare videntur: «religiosi dies» et «religiosa delubra». 5 «Religiosi» enim «dies» dicuntur tristi omine infames inpeditique, in quibus et res divinas facere et rem quampiam novam exordiri temperandum est, quos multitudo imperitorum prave et perperam «nefastos» appellat. 6 Itaque M. Cicero in libro epistularum nono ad Atticum «maiores» inquit «nostri funestio rem diem esse voluerunt Alliensis pugnae quam urbis captae, quod hoc malum ex illo. Itaque alter religiosus etiam nunc dies, alter in vulgus ignotus». 7 Idem tamen M. Tullius in oratione de accusatore constituendo «religiosa delubra» dicit non ominosa nec tristia, sed maiestatis venerationisque plena. 8 Masurius autem Sabinus in commentariis, quos de indigenis composuit: ««religiosum»» inquit «est, quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est; verbum a «relinquendo» dictum, tamquam «caerimoniae» a «carendo». 9 Secundum hanc Sabini interpretationem templa quidem ac delubra, quae non volgo ac temere, sed cum castitate caerimoniaeque adeundum, et reverenda et reformidanda sunt magis quam involganda: 10 sed dies «religiosi» dicti, [XI.] quos ex contraria causa propter ominis diritatem relinquimus. (Aulus Gellius. Noctes Atticae. Liber IV, 9). **Перевод:** Что собственно означает слово «religiosus» и как изменился смысл этого слова; а также слова Нигидия Фигула об этом, взятые из его «Записок». 1 Нигидий Фигул, как я полагаю, самый ученый после Марка Варрона человек, в одиннадцатой книге «Грамматических записок» приводит стих из древней поэмы, клянусь Гераклом, достойный упоминания: *набожным (religens) следует быть, дабы не стать суеверным (religiosus)*, однако чей это стих, не указывает. 2 И здесь же Нигидий пишет: «Это словообразовательное окончание слов такого рода, как «vinosus» (склонный к пьянству), «mulierosus» (женолюбивый), «religiosus» (суеверный) всегда означает некую неумеренную степень качества, о котором идет речь. Поэтому «religiosus» (суеверный) назывался тот, кто связал себя чрезмерным и суе-

верным соблюдением обрядов, причем это считалось пороком». 3 Но кроме того, о чем говорит Нигидий, в результате еще одного изменения значения «religiosus» стали говорить о чистом, исполняющем обряды и сдерживающем себя определенными законами и границами [человеке]. 4 Ведь сходным образом также и эти слова, берущие начало от того же источника, кажется, означают противоположное: «religiosi dies» (несчастливые дни) и «religiosa delubra» (священные храмы). 5 Ведь «religiosi» (несчастливыми) называются дни со зловещими предзнаменованиями, опасные и тягостные, когда следует воздерживаться от совершения религиозных обрядов и начинания какого-либо нового дела, которые многие несведущие [люди] неправильно и ошибочно называют «nefasti» (неприсутственные). 6 Поэтому Марк Цицерон в девятой книге «Писем к Аттику» говорит: «Предки наши хотели, чтобы день сражения при Алии считался более злосчастливым, чем [день] взятия города, поскольку второе несчастье [берет начало] от первого. Таким образом, один даже и сейчас является несчастливым днем (religiosus), [тогда как] другой в народе неизвестен». 7 Однако Марк Туллий в речи об установлении обвинителя также говорит «religiosa» (священные) о храмах не зловещих и мрачных, но исполненных досточтимого величия. 8 Мазурий же Сабин в «Записках об исконных [словах]» объясняет: «Religiosus» есть то, что удалено и отстранено от нас вследствие некоей святости; слово произведено от «relinquere» (оставлять), так же как «saerimoniae» (священнодействие) от «carere» (отказываться)». 9 Согласно этому толкованию Сабина, храмы и святилища, которые следует посещать не обыденно и легкомысленно, но целомудренно и благоговейно, – поскольку ни их изобилие не заслуживает порицания, ни возрастание их славы, – скорее должны внушать почтение и страх, чем быть привычными; 10 но «religiosi» названы дни, которые мы оставляем по противоположной причине, из-за несчастливых знамений. 11 Теренций [выразился так]: *Tum quod dem ei recte est; nam, nihil esse mini, religio est dicere.* (Publius Terentius Afer. Neautontimorumenos, 2. 1. 16). *Дашь – сухо скажет «Так!».* *Боюсь*

(*religio est*) сказать, что дать мне нечего. Перевод Авла Геллия – А. Б. Егорова, перевод Публия Теренция – А. В. Артюшкова. В конце слово «боюсь», на наш взгляд, очевидно, выражает не страх, а показывает замешательство, сомнение, стыд, неудобство.

30. Д. Штербенк Эркер дает свой вариант перевода этой сентенции: следует внимательно относиться к религии (религиозным процедурам), чтобы не быть чересчур религиозным. Таким образом, по ее мнению, внимательное и правильное отношение к религиозным процедурам и подчеркивает, что слова, заканчивающиеся на -osus обозначает «избыточность качества». Таким образом прилагательное *religiosus* обозначает «человека, который чрезмерно религиозен (суеверен)» (*nimia et superstitiosa religione*), что также считается неправильным. Для латинского языка является типичным, пишет Д. Штербенк Эркер, что одни и те же слова относятся как к определенному качеству, так и к его противоположности, и именно такой прием применяет Нигидий Фигул, которого цитирует Авл Геллий. Еще один сдвиг значения приводит к тому, что *religious* начитает использоваться для описания «ответственного человека, который строит свое поведение в соответствии с определенными правилами и ограничениями» и таким образом *religiosus* также обозначает человека с правильным отношением к религии. [27, Р. 18].

Скосарь В.Ю.

О СУЩНОСТИ РЕЛИГИИ И О ЕЕ ПРОИСХОЖДЕНИИ

Введение

Религия – это одно из загадочных явлений, которое, с одной стороны, охватывает широкие слои общества на протяжении длительного периода, с другой стороны, затрагивает самые глубины человеческой души, особенно, если речь идет о верующем человеке. Религия есть феномен социально-исторический и, одновременно, духовно-психологический. Потому для исследования религии наиболее адекватными методами должны

быть метод исторический и метод духовно-психологический (назовем его так). Сочетание обоих методов обещает быть эффективным при анализе сущности и происхождения религии, как на уровне общества, так и на уровне отдельного человека.

Исходные посылки

Автор начнет с некоторого исходного определения религии, чтобы в процессе изложения материала это определение усовершенствовать, и в конце статьи предложить свою версию понимания сущности религии. Параллельно с этим предлагается исходная версия роли религии в истории человечества, чтобы затем конкретнее рассмотреть гипотезы происхождения религии и предложить свою версию происхождения религии.

Если просмотреть определения религии, собранные в [147, 148], то можно дать такую обобщающую формулировку, которая в данной статье будет играть роль исходного определения.

Религия – это связь человека с Богом и с духовным миром, основанная на вере, особый способ проявления духовной жизни человека и человечества, способ осознания человеком мира и себя, способ найти смысл своей жизни, способ, включающий различные религиозные культы поклонения Богу (или богам), совершения таинств и обрядов, исполнения божественных заповедей и нравственных предписаний.

Можно утверждать, что люди всех веков и стран, на всех ступенях своего развития имели религиозную жизнь, т.е. проявления религий всеобщие, чего не скажешь о философии, или науке, или даже – об искусстве. Люди поклонялись Богу или богам, приносили жертвы, старались исполнять божественные заповеди, участвовали в обрядах. У любого народа об-

¹⁴⁷ Аринин Е.И. Что такое религия: 500 определений термина с комментариями. Владимир, 2013 [Электронный ресурс] // URL: <http://www.rfh.ru/downloads/Books/134393011.pdf> (дата обращения: 05.08.14).

¹⁴⁸ Чернышев В.М. Религиоведение. Под ред. проф. А.А.Матвеева, К.: Общество любителей православной литературы, издательство им. свт. Льва, папы Римского, 2009. С.10-15.

наруживается религиозная жизнь, «и именно в том ее составе, какой мы находим и на самых высших ступенях религиозной жизни... Всюду мы находим те или иные «верования» (религиозные обряды, религиозные идеи), культ и в связи с этим выделение «жрецов» в широком смысле слова, а также жертвоприношения и аскетические требования, предъявляемые прежде всего к жрецам... При разнообразии содержания, какое имеет религиозная жизнь у разных народов, в разное время, сама по себе религиозная функция является неотъемлемой, неустранимой общечеловеческой силой души, принадлежащей к самой природе души», писал известный философ и богослов Василий Зеньковский [¹⁴⁹].

Даже древние неандертальцы уже обнаруживают явные следы религиозного культа, когда речь идет об их захоронениях. По всей видимости, у неандертальцев существовало глубокое религиозное чувство и идея нового рождения после смерти с телом (идея Воскресения), о чем и говорят эмбриональные позы умерших и овальные формы могил, напоминающие матку, а также наличие символов загробной жизни (в руки умерших неандертальцы вкладывали куски мясной пищи с косточками, рубило, рядом клали кремниевые орудия). И еще. При наличии столь глубокой основополагающей религиозной идеи у неандертальцев почти не было искусства. Они лишь украшали цветами могилы, что можно рассматривать, как зачаточную форму искусства [¹⁵⁰, ¹⁵¹]. А хронологически первые серьезные произведения искусства – пещерные фрески – не имеют самостоятельного эстетического значения, но тоже служат религии. Особенностью пещерной живописи является та, что рисунки, как правило, расположены в самых

¹⁴⁹ Зеньковский В.В. Апологетика / В.В.Зеньковский. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010. С.92-93.

¹⁵⁰ Зубов А.Б. Лекции по истории религий, прочитанные в Екатеринбурге. – М.: Никея, 2009. С.28-29.

¹⁵¹ Скосарь В.Ю. Загадки исчезнувших цивилизаций. Погребальные обряды неандертальцев [Электронный ресурс] // URL: http://samlib.ru/s/skosarx_wjacheslaw_jurxewich/zagadkiischeznuwshihciwilizacij-1.shtml (дата обращения: 05.08.14).

глухих углах пещеры, в непроглядной тьме, причем некоторые рисунки бывают замурованы камнями. Очевидно, что это не искусство ради искусства или для удовлетворения эстетических вкусов. Многие ученые посчитали это проявлением первобытной охотничьей магии, ведь на фресках много животных и изображений, как их поражают копья и стрелы. Но дело в том, что на изображениях встречается намного больше животных, которых никто не убивает. Кроме того, встречаются странные фантастические звери, не существующие в природе или полуживотные-полулюди. И еще. На создание одной фрески, по оценкам ученых, уходило примерно полгода, такова ее тщательность и сложность: сначала изображение высекалось насечкой, затем минеральные красители растирались на органических жирах, крови и мозге животных. Краски наносились во много слоев, после высыхания предыдущих слоев. Потому и высоко их качество и сохранность, чего не скажешь, например, о средневековой живописи. Если бы это была охотничья магия, то человек давно бы умер с голоду. Охотничья магия современных дикарей известна: изображения делаются накануне охоты на открытых местах и после охоты уничтожаются, а совсем не так, как в этом случае: в дальних углах пещер, кропотливым методом и потом замуровывались. Наиболее правдоподобное предположение, что это религиозный ритуал, особо значимый для древнего человека, отсюда такая тщательность работы и меры по сохранности изображений. Вероятно, здесь символически изображен иной мир, куда человек должен вернуться, где изобилие пищи и жизни, и где вечно приносилась жертва [152].

Идея жертвы для человечества была известна издревле. Вероятно, древние люди не поклонялись тотемным животным (тотемизм), как многие исследователи думают, а скорее всего, эти животные предназначались в жертву Богу или богам. В пещерных фресках зафиксировано чувство вины

¹⁵² Зубов А.Б. Лекции по истории религий, прочитанные в Екатеринбурге. – М.: Никая, 2009. С.35-39.

человека перед Богом или богами, желание принести жертву для облегчения мук совести. Причем в жертву приносились лучшие экземпляры животных. Мощные животные – это достойная жертва мощному Божеству или мощным богам, а не пища для них. Т.е. у древнего человека была сильная вера и сильное желание приносить жертву Богу или богам [6]. Все эти соображения органически связаны с древним преданием о Едином Боге, перед Которым человечество согрешило, и Который установил жертву за грех, как прообраз будущей жертвы Спасителя. Ведь хотя большинство людей отпали от истинного Бога, религиозное чувство жило в их душах, тревожило их совесть. Т.е. в древности искусство играло второстепенную роль по сравнению с религией в культурной деятельности человечества, в его мирозерцании. Фактически, искусство было порождено религией [153]. Архитектура тоже была порождена религией. Древний человек тратил огромные силы и время на строительство могильных сооружений, а сам при этом жил и ютился в скромных хижинах, от которых ныне почти ничего не осталось. Это ярко доказывается наиболее древними архитектурными формами, поражающими своими масштабами: мегалитическими комплексами, из которых наиболее известен Стоунхендж. Люди фактически тратили силы на преодоление смерти, на обеспечение будущего телесного воскресения из мертвых. Человек чувствовал, что только такой самозабвенной отдачей сил религиозному делу можно искупить вину перед Богом и надеяться на воскресение из мертвых. Кроме того, вполне возможно, что монументы рассматривались, как местопребывание душ мертвых, обеспечивающее их вечную загробную жизнь. Очень вероятно, что монументами пользовались и живые: мегалит был центром особой культовой площадки для церемониальных танцев, жертвоприношений и пр. Символика позд-

¹⁵³ Скосарь В.Ю. Загадки исчезнувших цивилизаций. Пещерная живопись [Электронный ресурс] // URL: http://samlib.ru/s/skosarx_wjacheslaw_jurxewich/zagadkiischeznuwshihciwilizacij-2.shtml (дата обращения: 05.08.14).

нейшего могильного кургана, могильного холма находит свои истоки именно в древней культуре мегалита. Вокруг кургана делалась система рвов и насыпей, и только через узкий проход была возможность зайти в гробницу. Все вместе это образовывало фигуру полной, беременной женщины с животом-курганом. Это прояснила контрастная аэрофотосъемка. Т.е. захоронение - это беременное чрево земли. Из этой земли ждут рождения в новую жизнь - воскрешения мертвых. Менгир, поставленный на вершину кургана, указывает на небо, связывая с ним умершего. Выход из кургана не только по форме имитировал детородные органы женщины, но еще и был ориентирован на точку восхода солнца в день зимнего солнцестояния (21-22 декабря), что означает рост солнца - победу над тьмой, зимой и смертью [¹⁵⁴, ¹⁵⁵].

Что же касается более поздних времен, то вот как говорил древнегреческий философ, историк и писатель Плутарх (ок. 46 – ок. 120 гг.), один из образованнейших людей своего времени, о древних народах: «Посмотрите на лицо земли. Вы найдете города без укреплений, без наук, без чиновачалия; увидите людей без постоянных жилищ, не знающих употребления монет, не имеющих понятия об изящных искусствах; но вы не найдете ни одного человеческого общества без веры в божество, ни одного города, в котором не было бы никакого святилища, не были бы в обычае никакие молитвы, жертвы, клятвы...» (см. [¹⁵⁶]). О существовании религий у большинства древних народов писали и дохристианские писатели древности, ученейшие мужи, такие как Геродот (ок. 484 — ок. 425 гг. до Р. Х.),

¹⁵⁴ Зубов А.Б. Лекции по истории религий, прочитанные в Екатеринбурге. – М.: Никея, 2009. С.46-53.

¹⁵⁵ Скосарь В.Ю. Загадки исчезнувших цивилизаций. Стоунхендж. Культура мегалита [Электронный ресурс] // URL: http://samlib.ru/s/skosarx_wjacheslaw_jurxewich/zagadkiischeznuwshihciwilizacij-3.shtml (дата обращения: 05.08.14).

¹⁵⁶ Архимандрит Августин. Руководство к основному богословию. Харвест, 2004 [Электронный ресурс] // URL: <http://pravoslavnoe.ru/catalog/01150107/81/> (дата обращения: 05.08.14).

Платон (ок. 428 – ок. 347 гг. до Р.Х.), Аристотель (384 – 322 гг. до Р. Х). С появлением христианства о всеобщности религии свидетельствуют миссионеры, ученые, путешественники, которые, переплывая моря и исследуя различные континенты, труднопроходимые места, пустыни, нигде не встречали народа, которому чужды были религиозные проявления, понятия о богах или Боге, обряды, верования. Атеисты встречаются везде, но не существует ни одного атеистического народа [10].

Религия есть нечто самостоятельное среди других проявлений духовной жизни человека, не сводимое лишь к стремлению к знанию, или красоте, или истине. Религия не может быть заменена ни наукой, ни философией, ни искусством, ни нравственностью, ибо они могут быть в союзе с религией, а могут и уклоняться от такого союза и даже конфликтовать с религией. Глубочайший корень, внутренняя субъективная причина религии заключается в нашей душе, во всех ее силах, а не только в уме, не только в чувстве, не только в совести. Религия есть первая потребность духа человеческого, потребность человека к проявлению себя как духовно-нравственного существа, устремленного к бесконечному, к вечному [10].

Известный богослов и философ св. Иустин Попович утверждает: «Через религию человек всеми силами пробует выстроить мост над пропастью между посюсторонним и потусторонним, между видимым и невидимым, между чувственным и сверхчувственным, чтобы стало возможным органичное единство этого мира с иным. Через религию человек пытается найти свое равновесие во вселенной... Это не роскошь, но самая необходимая необходимость; это не нечто неестественное, а, напротив, составляющее саму сущность природы человека» и далее: «Если человек начнет искать смысл жизни, смысл, который бы был более логичным, чем у моли, то в нем моментально пробуждается спящее ощущение бесконечности. И человек через религию всем своим существом тянется за пределы себя и

над собой в поисках желанного смысла... Через религию человек борется за расширение круга реальности, за смысл безусловный, за цель непреходящую, за оптимизм неугасимый, за бессмертность блаженную. В этом смысл и оправдание всех религий, возникших на нашей многострадальной планете» [157]. Человек хранит уверенность, что существуют добро, истина, блаженство. Эта уверенность питает религии.

Из религии в процессе исторического развития рождается и оформляется вся духовная, культурная жизнь народов: искусство, архитектура, философия и даже наука. Выдающийся ученый-энциклопедист академик Вернадский в статье «О научном мировоззрении» утверждал следующее: «От религии же, как и все другие духовные проявления человеческой личности, произошла наука» [158]. И приводит конкретный пример: из религиозного вдохновения и поиска музыкальной гармонии, через философию Пифагора и пифагорейцев в науку вошло число и числовые соотношения.

Если проявления религий столь всеобщие, то какова история возникновения религий? Откуда религии берут свое начало? Существует множество гипотез на эту тему, и здесь будут упомянуты наиболее известные из них. Нужно отметить, что в Западной Европе в 17-18 вв. вызрела концепция «естественной» религии, согласно которой человечество само создало свои верования. Рационалисты взяли за основу эту идею, и полностью исключили сверхъестественный фактор. Положительным моментом такого подхода рационалистов является то, что он способствовал раскрытию и углубленному изучению условий для формирования языческих религий, «естественных» религий. Но большим минусом стало упущение из виду главного условия, а именно, что: «душа человеческая постоянно ищет Бо-

¹⁵⁷ Преподобный Иустин (Попович). Философские пропасти. – 2-е изд., испр. М.: Издат. Совет Русской Православной Церкви. – 288 с. С.23-24.

¹⁵⁸ Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера / В.И.Вернадский. – М.: Айрис-пресс, 2013. С.201.

га», и не просто ищет Его, а «восходит к смутным, но неустрашимым воспоминаниям о том поистине блаженном состоянии души, когда наши пра-родители постоянно беседовали с Богом в раю» [159].

Гипотезы происхождения религии.

Человек, в отличие от животных, даже самых высокоразвитых, способен к абстрагированию. Человек способен за объектами видеть их абстрактные обобщения, за каждой вещью способен обнаружить идею этой вещи, не теряя из виду конкретики самой вещи [160]. Способность к абстрагированию, к обобщению есть у любого нормального человека, любой расы и национальности, принадлежащего любому историческому периоду (от которого остались следы культурной деятельности человека). В этом – сходство психических способностей человека с любым другим человеком. Более того, у всего человечества наблюдается удивительное единство психической жизни, несмотря на расовые отличия, несмотря на разницу в условиях проживания, несмотря на определенные культурные отличия. Это единство психической жизни проявляется в: познавательной активности, законах развития речи, эмоциональной сфере [14]. «Законы логики, зависимость одних мыслей от других, потребность логического порядка в мыслях, стремление к единству в области мысли – все это одинаково у японца и индуса, араба и «дикаря» из Южной Африки или Полинезии, европейца и американца. Человеческий дух всюду и всегда движется в познавательной своей активности по тем же путям; успехи в мышлении и ошибки в мышлении однородны, и возможность взаимного понимания, возможность учиться и развиваться в области познания тоже однородны... сами ошибки в мышлении и патологические в нем уклоны всюду одни и те

¹⁵⁹ Зеньковский В.В. Апологетика / В.В.Зеньковский. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010. С.124-126.

¹⁶⁰ Зеньковский В.В. Апологетика / В.В.Зеньковский. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010. С.78-86, 88-89.

же... Но не только познавательная активность однородна (по своему типу и формам) у всех людей, но и законы развития речи (поскольку речь обслуживает мышление) однородны и сходны... при всем огромном различии форм речи всякая мысль может быть выражена на любом языке». И хотя разные языки имеют различную способность выражения тонких нюансов мысли, «но все это лишь различные степени в общей способности речи быть орудием мысли, т.е. выражать нашу мысль» [14].

Известны примеры, когда малого ребенка из «дикого» племени помещали в обстановку культурного общества, и тогда из него воспитывали полноценного человека с такими же способностями, как и у детей культурного общества [14].

Наблюдая единство психической жизни человечества, одинаковую способность к абстрагированию, одинаковый спектр эмоциональных переживаний, возможности людей поделиться переживаниями и мыслями друг с другом, ученые-рационалисты предложили свои гипотезы о происхождении религии. Гипотезы, основанные на факте единства психической жизни рода людского.

Одна из таких гипотез – натуралистическая гипотеза, которая считает религию производной от впечатлений внешней природы, оказываемых на невежественных людей. Согласно этой гипотезе, древний человек, чувствуя свою зависимость от природы, и не умея объяснить силы и закономерности природы, но переживая природные явления с чувствами страха, удивления, благодарности и др., фантазировал присутствие и действие в этих явлениях высших неведомых существ. Человек страшился их, благоговел перед ними, старался их умиловить жертвоприношениями и т.п. Так возникла вера в богов и культ богов. Подобной точки зрения придерживались древние языческие писатели, например, Лукреций (1-й век до н.э.), ее и ныне исповедуют многие атеисты. Но, строго говоря, нет никаких оснований в явлениях природы видеть нечто большее, чем они есть,

дорисовывать фантастических существ, обоготворять природу, за исключением одного «но»: если у народов нет всеобщей предрасположенности к религии, к обоготворению. Далее. Часто говорят, что именно страх перед грозными природными явлениями породил религиозный страх. Но дело в том, что переживания природного страха, страха физического перед опасностью и страха религиозного, включающего элемент доверия к Божеству, элемент благоговения и даже радости, существенно отличаются. Этот элемент обнаруживается даже в религиозном страхе самых примитивных дикарей. Выражая свое отношение к Божеству человек, даже примитивный дикарь, часто пользуется искусствами: пением, музыкой, танцами, изобразительными искусствами, что никак не вяжется с физическим страхом перед природой. Весьма проблематичным является утверждение, что, рассматривая явления природы, человек может прийти до идеи Божества, ибо тут неизбежен колоссальный качественный скачок мысли. Чтобы этот скачок был осуществлен, необходимо хотя бы темное ощущение бытия Высшей Силы, предрасположенность к религии. Далее. Наблюдения жизни диких народов показывают нам, что дикари, хотя и оживотворяют многие явления природы, но обоготворяют лишь некоторые из них, причем далеко не всегда самые значимые. Причем, если дикарь может легко отказаться от оживотворения того или иного явления, если опыт его разубеждает в обратном, то за религиозные свои верования, даже самые несуразные, дикарь стоит крепко, видя в них непререкаемую истину, которая для него весьма дорога и значима. Откуда эта значимость идеи Божества? Как объяснить, что человечество, по мере развития знаний о природе, не только не отказалось от иллюзорных божеств, но возвысило религию до идеи Единого Бога? Проблематичны здесь какие-либо объяснения, если не учитывать врожденность в человечестве идеи Единого Бога, хотя бы смутного ощущения бытия Высшей Силы [10].

Другая гипотеза – анимистическая. Эта гипотеза (Э.Тэйлор, Г.Спенсер – 19-20-й века) считает началом религий веру в духовный мир, проявляющийся в сновидениях, обмороках, галлюцинациях и пр. патологических проявлениях психики, причем первой формой религий было почитание предков. Согласно этой гипотезе, понятие о духах у древних людей возникло при наблюдении исчезновения и преобразования материальных предметов, при переживании сновидений, галлюцинаций, при смерти близких, как «продолжительном сне» их. Так возникла вера в «двойников» человека и предметов, в духов. Формируется представление о загробной жизни этих духов, их деятельности. Формируется начало культа предков, когда мертвым на могилы приносится пища, чтобы задобрить их духов. Духов затем начинают чтить более продолжительное время, не только короткий период после похорон, и так культ предков развивается. Основой культа предков было смешанное чувство страха и любви к ним. Затем от культа предков перешли к обожествлению светил, животных, рек, гор и пр., т.к. происходило постепенное смешение предков с животными и предметами природы, когда предков называли именами светил, животных, предметов природы. Что можно возразить? Первое. Идея другого «я» – идея духа проще могла прийти в голову человеку не при переживании сновидений, обмороков и галлюцинаций, а при наблюдении над своими чувствами, мыслями, желаниями, над своим внутренним невидимым началом. Это дало бы куда более прочные представления о духовных существах (что мы и наблюдаем), чем то, что предлагает анимистическая гипотеза, ибо человеку в конце концов несложно отличить сновидения от постоянной реальности переживания своего внутреннего «я». Осознавая зыбкость сновидений, человек вряд ли основал бы на этом прочную веру в духов. Второе. Получается, что первым богом был умерший предок – это должно быть всеобщей закономерностью. Но оказалось, что религиозное чествова-

ние предков есть лишь один из многочисленных видов религий, во многих случаях религия возникла до культа предков. Более того, известны кочующие племена, жестоко относящиеся к старым людям и не знающие культа предков, но имеющие религиозные верования. Т.е. культ предков – лишь одно из выражений религиозной идеи Божества, а не условие ее зарождения. У многих диких народов сохранились сказания о «высших» богах, удалившихся в древности от людей и предоставивших управление низшим богам и духам, что говорит скорее в пользу изначальной древней веры в Единое Божество, а не в духов предков. Подобные остатки веры в Единого Бога, с последующей сменой на многобожие и культ предков, обнаруживаются в религиях таких культурных народов, как китайцы, индийцы, египтяне, персы. Третье. Весьма искусственным выглядит утверждение, что люди чтили и помнили предков, но постепенно забывая их истинную человеческую природу, смешивали их с животными и предметами природы, перенося почитание на последних [10].

Психоаналитическую гипотезу З.Фрейда (19-20-й века) также можно отнести к предположениям, основанным на факте единства психической жизни человечества. Согласно Фрейду, первобытный человек очеловечивал природу, чтобы сделать чуждые ему силы природы ближе себе и понятнее, чтобы их можно было заговаривать, умиротворять или подкупать, отнимая у них часть их мощи. Эти силы природы человек сделал богами, придавая им отцовский характер, следуя инфантильному прообразу – детскому страху перед отцом и надежде получения от него защиты от различных опасностей. Затем человек расширил функции богов: боги должны устранять ужасы природы, примирять человека с его судьбой, со смертью, а также вознаграждать за ограничения, налагаемые на человека совместной культурной жизнью. Со временем смещался акцент на перечисленных выше функциях богов. Познание природы приводило человека к убеждению,

что ее явления развиваются по своим законам, а боги лишь иногда чудесно вмешиваются в ход природных процессов. Растерянность же и беспомощность человека перед судьбой оставалась неустранимой, возникало ощущение, что судьба сильнее богов, и даже боги имеют свою судьбу. Богам стали больше отводить область морального, область культуры. Человек предписаниям культуры стал сообщать божественное происхождение. Фрейд считал, что эволюция религиозных представлений была такова, что все боги предшествующих культур уплотнились в нашей европейской культуре в Единого Бога, и народ, которому впервые удалось такое уплотнение божественных качеств, весьма гордился этим успехом, раскрывшим отцовское ядро, которое на самом деле скрывалось за каждым божественным образом. А в отношении Единого Бога человечество вновь смогло обрести искренность и интенсивность чувства, как чувства ребенка к отцу. По мнению Фрейда, подобная эволюция религиозных представлений прошла в течение довольно длительного времени, и разными культурами сохранена в различных своих фазах. Отношение же человечества к Богу, как отцу, есть всего лишь иллюзия, т.е. исполнение некоего сильного желания. Что это за желание? Это желание защиты от человеческой беспомощности перед природой, желание обеспечения справедливости в обществе, желание смягчить или преодолеть тайну смерти, желание получить ответы на фундаментальные вопросы мироздания. В случае принятия религиозных представлений психика верующего существенно облегчается, ибо снимаются возникшие еще в детстве конфликты из области отцовского комплекса. Но нужно отметить, что Фрейд не считал религию однозначно заблуждением, проводя разницу между заблуждением, которое просто является ложью, и иллюзией, в мотивировке которой доминирует исполнение желаний. По его мнению, религиозные представления как недоказуемы, так и неопровержимы в настоящее время. Человека не следует ни заставлять ве-

рять, ни принуждать к неверию. Тем не менее, Фрейд считал, что религия большей частью не выполнила своей задачи сделать людей более нравственными, примирить их первичные позывы (инстинкты) с культурой и тем осчастливить их. Более того, он отмечал, что религия уже утратила часть своего влияния на людей. Для образованных людей замена религиозных этических мотивов светскими этическими мотивами прошла без особых проблем. Тоже можно сделать и с малообразованными массами, не опасаясь анархии в обществе. Для этого, по Фрейду, массы надо воспитывать так, что этические нормы необходимы для существования общества и культуры; этические нормы носят не абсолютный божественный, но чисто человеческий характер и могут быть улучшены. Это бы способствовало примирению людей с давлением культуры. В свете фрейдовских идей о развитии общества и культуры религию следует считать общечеловеческим неврозом навязчивости: как у ребенка, она произошла из Эдипова комплекса, из отношения к отцу. Но невроз постепенно изживается, и отпадение от религии должно произойти с роковой неумолимостью. Фрейд подчеркивал, что тоже имеет веру, но не в религию, а в науку [¹⁶¹]. Для Фрейда религиозная вера подменяется верой в науку и, надо понимать, верой в разработанный им научный психоанализ.

Что можно возразить? Во-первых, против тезиса, что религия основана на иллюзии. Возможно ли представить, что такое всемирно-историческое явление, как религия, есть лишь пустая иллюзия человечества? Насколько это возможно? Не есть ли это неуважение к человечеству, которое как бы признается неспособным за многие века своего развития разоблачить пустую иллюзию, на которую оно тратит попусту столько сил и средств, и не может избавиться от нее? Более того. Если древнегреческие и древнеримские философы умозрительно пришли к идеалу Божества, со-

¹⁶¹ Зигмунд Фрейд. Будущее одной иллюзии. Научный атеизм, 2000 [Электронный ресурс] // URL: <http://www.atheism.ru/old/FryAth1.html> (дата обращения: 05.08.14).

вершенно лишенного антропоморфных черт, абстрактного Божества; если их Божество уже было идеальным, познаваемым лишь умозрительно или в экстазе, но никак не человекоподобным или животноподобным; если в ветхозаветной религии иудеев, где Бог был идеальным Духом, не имеющим внешних человеческих черт, недостижимым никаким подобием или изображением; если среди современных образованнейших людей существует немало глубоко верующих, то... То человек был и остается не настолько наивен, чтобы веками питаться пустыми иллюзиями. Причем, на основе этих «иллюзий» веками создавать сложные интеллектуально-нравственные учения, которым он сам же вынужден подчинять свою жизнь, идти на аскетические самоограничения и даже на мученичество... И еще. Считать религию – иллюзией, значит не учитывать реальный религиозный опыт людей, особенно святых людей, подвижников, которые общались не сами с собой, но с Запредельным. С таким Запредельным, Которое больше, чем сердце подвижника, чем глубины души даже самого святого человека, чем пределы личности самого гениального и великого из людей... [10, 162].

Рассмотрим же теперь подробнее мысль Фрейда, что религию можно считать общечеловеческим неврозом навязчивости, происшедшим из Эдипова комплекса, из отношения к отцу. Здесь можно возразить, что тогда бы более религиозными были бы те люди, у которых в детстве конфликт с отцом был более интенсивным; такие люди больше бы искали убежища в религии, как примиряющей этот конфликт. Но, скорее, мы наблюдаем нечто обратное. В семьях благочестивых христиан, где отношения между ребенком и отцом строятся на взаимном доверии и любви, наиболее искренняя религиозность у детей. Более того, если ошибки и

¹⁶² Скосарь В.Ю. Настоящее и будущее «одной иллюзии» [Электронный ресурс] // URL: http://samlib.ru/s/skosarx_wjacheslaw_jurxewich/nastojasheeibudusheeodnojilljuzii.shtml (дата обращения: 05.08.14).

увлечения юности и отдаляли временно таких детей от Бога и Церкви, то в более зрелом возрасте они вновь возвращались к религии; вера, воспитанная с детства, давала свои плоды. Можно выдвинуть и такое возражение против рассматривания религии как невроза. Если бы религия была неврозом, то в результате психотерапевтического воздействия большинство пациентов бы утратили религиозное чувство, а сами психотерапевты были бы убежденными атеистами. Но ни того, ни другого мы не наблюдаем. Более того, пути развития психотерапии показали, что фрейдовский психоанализ, призванный лечить неврозы, не способен справиться с так называемыми ноогенными неврозами, которые стали чаще беспокоить людей уже в 20-ом столетии. Т.е. социальными неврозами, неврозами потери смысла жизни. Эти неврозы гораздо успешнее лечила психотерапия, разработанная, например, В.Франклом, в системе которого почетное место занимала религия, связь с Богом, обеспечивающая сверхсмысл человеческой жизни. Это доказывает, что психотерапия, глубинное познание человека не опровергает религию, и атеизм Фрейда есть лишь его личная позиция [16].

Человечество, кроме единства психических проявлений, обнаруживает в себе удивительное единство в моральной сфере, в этике. «... Нигде нет следов неморальной структуры души. Содержание морали, конечно, различно у разных народов, в разные эпохи их жизни, но различие добра и зла, вообще различие «достойного» и «недостойного», мы находим решительно всюду – от самых низших форм человеческой жизни до самых высших, от самых древних до современных. Функция оценки (моральной) присуща человечеству везде и всегда...» [163].

Единство и почти универсальность моральной сферы (в том смысле, что на морали, на нравах людей организуются общества и народы и держится общественная жизнь и быт людей) послужили опорой для нрав-

¹⁶³ Зеньковский В.В. Апологетика / В.В.Зеньковский. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010. С.90-92.

ственной гипотезы И.Канта (18-19-й века) о происхождении религии. И.Кант полагал, что поскольку в человеке живет нравственный закон, требование нравственного совершенства, то они и есть истинная сущность религии, ибо для нравственного человека нет необходимости в божественной помощи, в законодателях, в заповедях Божиих, в откровении Божиим. Человек может угодить Богу исключительно своей нравственной жизнью. Исторические религии, которые включают вероучения, таинства и обряды, духовные практики – облечены этими временными и незаконными оболочками, тогда как их истинная сердцевина выражена в нравственных предписаниях чистого разума. Со временем оболочки исчезнут, и явится религия чистого разума – истинная религия. Тогда не надо будет ссылаться на Бога судью и Бога всеблагого мздовоздаятеля. Человек научится творить добро без всякого внешнего побуждения и без идеи карающего и милующего Бога, но будет творить добро ради самого добра. Согласно Канту, идеи Бога и бессмертия души возникли логически у людей, которые видели, что добродетель не всегда счастлива в земной жизни, тогда как злодеи часто живут хорошо, но поскольку чувство справедливости требовало такого счастья для добродетельного человека и наказания для злого, то возникла мысль о загробном воздаянии, которое дается бессмертной душе Богом. Все остальное, кроме идей Бога и бессмертия души, выводимых из чистого разума, все это остальное – вероучение, культ, духовные практики и пр. – следствие радикального зла в человеке, его непонимания чистой нравственности. Укажем на недостатки такого субъективного подхода Канта. Все религии, кроме этики, содержали еще и вероучение, и культ, и духовные практики, которые были неотъемлемыми частями религий. При этом человек переживал связь с Богом (богами), не как созерцание идеи абстрактного нравственного Начала, а как связь с живым Существом (существами), истиной, которая превышает одну лишь человеческой нрав-

ственности и служит не только подкреплению последней. Человек в религии всегда видел созерцание истины о духовном, о мире сверхчувственном, а не только педагогическое средство для укрепления нравственных начал в себе или ближнем своем. Богослужение, молитва, духовная практика всегда призваны удовлетворить чувства человека, сердце его, и таким образом всегда имели самостоятельное значение. Также и вероучение, которое призвано насытить ум и сердце. Нравственный элемент никогда не исчерпывал религию, да и не мог исчерпать. Идея Бога является центральной идеей большинства религий, а не нравственность, и эта идея гораздо более нравственности. Религиозная святость часто достигалась аскетами и отшельниками, вдали от мира, не там, где более всего должно реализовываться нравственное начало в человеке, т.е. не в обществе, не в общественной деятельности. Религиозный человек нравственен не столько потому, что имеет нравственный закон в себе, что тоже справедливо, но поскольку благоговеет перед Верховным Законодателем нравственности, перед Богом (богами). Религиозный человек, особенно христианин, готов порой до мученичества дойти на поприще жизни духовной, гражданской, научной. И все это движется не чистой нравственностью, но идеей Бога. Так что нереально представлять себе будущую кантовскую религию чистого разума. Нравственный закон в человеке есть – это совесть, но всегда ли совесть точно определяла: где добро и где зло? Не нуждалась ли часто совесть во внешних заповедях? В Законодателе? И еще. Известно, что человек весьма склонен ко злу, порой сильнее, чем к добру. Что же может побудить человека стремиться к добру и избегать зла, где ему найти помощь в этом? Чистая практическая нравственность таких сил не дает. Нужна благодатная поддержка Бога. Не удастся никаким историческим примером показать, что религиозная вера народа или даже отдельного человека возникла из сознания несоответствия между теми последствиями добрых и злых поступков, которые

требует нравственное чувство, и теми, что представлены действительностью. Человек так, скорее, мог разувериться в Боге. Очевидно, что гипотеза Канта страдает однобокостью и не может раскрыть суть религии [10].

Удивительно единство всего человечества обнаруживается во всех сферах духовной жизни и даже в развитии материальной культуры. По словам В.Зеньковского, духовная жизнь человечества – ноосфера – «связана с особыми движениями духа, которые преобразуют представления в идеи, открывают в эстетических, моральных, религиозных исканиях их «запредельный» «предмет» – т.е. идеал, к выражению которого стремится душа. Ноосфера едина, однородна во всем человечестве... связана с изначальной, всегда присущей нашей душе способностью восходить к высшему миру, строить идеи, искать идеал, т.е. восходить к бесконечности» [164]. В связи с этим любопытно учение о ноосфере В.И.Вернадского, который видел в ноосфере область человеческого разума, сферу, где человечество взаимодействует с природой и старается ее рационально организовать на основе гуманистических идеалов. Вернадский считал, что ныне происходит всеобщий процесс преобразования биосферы – области жизни – в ноосферу: «Исторический процесс... коренным образом меняется... Человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой. Перед ним... становится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого. Это новое состояние биосферы, к которому мы... приближаемся, и есть "ноосфера"... Ноосфера есть новое геологическое явление на нашей планете» [165].

Единство духовной жизни человечества и его материальной культуры, всеобщий процесс преобразования биосферы в ноосферу, достижения

¹⁶⁴ Зеньковский В.В. Апологетика / В.В.Зеньковский. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010. С.93-95.

¹⁶⁵ Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера / В.И.Вернадский. – М.: Айрис-пресс, 2013. С.479.

рациональной мысли могли послужить основанием для некоторых мыслителей настолько рационализировать природу религии, что свести ее к потребности человека в рациональном знании, в умственном созерцании. Этому способствовала и философия Гегеля. Ниже мы увидим, что гегелевская гипотеза и науко-центристская гипотеза о происхождении религии весьма схожи. Г.В.Ф.Гегель (18-19-й века) видел в религии неразвитую философию. В религии, по Гегелю, выражается потребность человека в знании, в мышлении. Гегель учил об абстрактной Абсолютной Идее, которая проявляется и постепенно развивается в мире с целью достигнуть самосознания в человеческом духе. В духе человеческом эта Идея проявляется в искусстве, философии и религии, но полнейшее осуществление ее достигается в философии. Религия же более низкая форма проявления Идеи. Постепенно развиваясь, религия уступит место чистому знанию, философии. Фактически, у Гегеля наблюдается одностороннее сведение религии к системе знаний. Но опыт говорит нам, что часто люди знающие, ученые и философы бывают искренне религиозны, из чего следует, что религия удовлетворяет другие стороны их духа, не только ума, не только стремления к знанию. Религиозные истины часто воспринимаются сердцем, а не умом, как философские, и часто воспринимаются, как откровение от Божества, а не изобретение ума человеческого. Религиозное чувство полнее переживает тайну высшего знания, тогда как философия стремится все объяснить, не оставить тайне места. Философы и даже богословы нередко бывают холодными сердцем в отношении живого религиозного чувства, так что одних знаний недостаточно для формирования религии. Религия предполагает тесную связь с Богом (богами) в обрядах, таинствах, духовной практике, чего нет в философии. Религия есть жизнь, тогда как философия есть практически одно знание. Существуют дикие племена, не имеющие практически никаких абстрактных знаний, не знающие прими-

тивного счета до пяти, но обладающие живым религиозным чувством. Кроме того, факт несоответствия между религиозным развитием и развитием философии среди культурных народов говорит против происхождения религии из одних только познавательных сил. Психические основы религии гораздо шире деятельности разума, а цели – выше целей разума [10]. Реальнее предположить, что мысль об Абсолютной Идее – это искаженная мысль о Едином Божестве, присутствующая в каждом человеке.

Согласно науко-центристской гипотезе, схожей с гегелевской и связанной с переоценкой возможностей рациональной мысли, религия, удовлетворяя потребность человека в знании, постепенно будет вытеснена наукой и светским (атеистическим) гуманизмом. Подобных взглядов придерживался, например, академик В.Л.Гинзбург (1916-2009 гг.) [166]. В этой гипотезе религия также, как и у Гегеля, есть лишь временное явление. Можно возразить, что наука, по сути, и не приступала к изучению таких вопросов, как добро и зло, что есть Бог, как благоугодить Богу, что есть потусторонний мир, т.е. не решала нравственных и духовных вопросов. Наука всегда изучала лишь естественные проявления окружающего мира, законы природы, отчасти законы общества и законы психики человека. Наука всегда была далека от религиозных идеалов. Многие великие ученые и философы имели глубокую веру, наука и философия не подменяли в них религию. Это дало основание английскому философу, энтузиасту науки Ф.Бэкону сказать, что только легкое и поверхностное занятие наукой (философией) может вести к безбожию, более же полное и основательное приводит к религии [10].

В настоящее время многие ученые – атеисты, возможно, большинство ученых. Но этот факт не доказывает вытеснения религии наукой, а объясняется другой причиной: религию вытесняет бездуховность совре-

¹⁶⁶ Виталий Гинзбург о религии, науке, астрологии и атеизме [Электронный ресурс] // URL: http://www.atheism.ru/library/Ginzburg_11.phtml (дата обращения: 05.08.14).

менного общества, потребительский подход к жизни, безбожная философия, обожествление собственного разума, эгоизм и черствость сердца. Но даже сейчас среди крупнейших ученых есть глубоко верующие люди, признающие, что душа человека не может быть напитана одной лишь наукой, а требует живой связи с Богом. И это дает только религия. Академик В.И. Вернадский (1863-1945 гг.), сам – великий гуманист и романтик науки, тем не менее, не считал, что наука подменит религию. Такая мысль Вернадского ценна еще и тем, что себя он не относил к верующим, но при этом относился с уважением к Православию. Ученый-энциклопедист указывал, что в эпоху расцвета научного мышления забывается тесная связь всех течений духовной жизни человечества: науки, философии, религии. Отсюда и возникает ошибочное мнение, что научное мировоззрение подменит собой мировоззрение философское или религиозное. Конечно, наука расширяет сферу своих исследований и даже захватывает области, которые долгие века служили уделом исключительно философии или религии, подвергая все перепроверке научным методом, но из этого не следует, что наука вытесняет философию или религию, поскольку сфера познания и творчества бесконечна. Взаимодействие и даже борьба науки с философией или религией в Средние века и Новое время привели к тому, что «религия... очистилась от приставших к ней исторических нарастаний, по существу ничего с ней общего не имеющих», под влиянием науки «религия поднимается на такие высоты и спускается в такие глубины, куда наука не может за ней следовать» [167]. Связано это еще и с тем, что в науке и религии действуют преимущественно разные стороны человеческой способности к познанию и творчеству. Вернадский утверждал, что наука постоянно питается идеями и понятиями, возникшими в области религии и философии, ведь на всех созданиях человеческого духа: науке, философии, религии, общественно-государственном творчестве «лежит, если можно так выразиться, печать

¹⁶⁷ Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера / В.И.Вернадский. – М.: Айрис-пресс, 2013. С.208-221.

бесконечности». Потому «рост науки неизбежно вызывает в свою очередь необычайное расширение границ философского и религиозного сознания человеческого духа: религия и философия, восприняв достигнутые научным мировоззрением данные, все дальше и дальше расширяют глубокие тайники человеческого сознания» [21]. Завоевания в одной сфере познания и творчества неизбежно передаются тесно связанным с этой сферой другим сторонам человеческой познавательной и творческой активности, расширяя и эти сферы. Глубокая мысль Вернадского, по существу, противостоит философски наивной схеме о «вытеснении» наукой достижений философии или религии, о том, что наука в будущем подменит собой религию.

Упомянем еще об одной гипотезе происхождения религии – социальной гипотезе К.Маркса и Ф.Энгельса (19-й век), которая доминировала в официальной советской философии. Эта гипотеза полагает, что социальные корни религии первобытных людей заключены в неразвитости общественного производства. Это порождало у людей чувство бессилия перед силами природы. А в классовых обществах причина религии изменила свой характер, она обусловлена чувством бессилия перед социальным гнетом. В результате человек, фантастически отражая реальную действительность и формулируя отвлеченные понятия, создал религии. По словам Энгельса, «всякая религия является ничем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, - отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» (см. [1]). Говоря о причине религии в классовом обществе, Маркс утверждал, что религия есть как бы отдушина для угнетенных масс, иллюзорное облегчение их тягот, религия есть «вздых угнетенной твари, сердце бессердечного мира... опиум народа» (см. [1]). Объяснение возникновения религии первобытных людей в данной гипотезе ничем не отличается от рассмотренной выше натуралистической гипотезы, оригинальной является лишь вторая часть социальной гипотезы – о бессилии перед социальным гнетом. Но и здесь нужно сказать, что без врожден-

ной идеи Бога, без ощущения бытия Высшей Силы, никакие социальные факторы не смогли бы подвигнуть человека придумать религии. Эти факторы могли способствовать укреплению или ослаблению религий, но никак не их происхождению и не определять их реальное содержание, как связь с Богом (богами), как продуманную систему нравственных предписаний и самоограничений. «Опиум народа» может давать лишь временное одурманивание человечеству, не стимулируя и не развивая его творческие силы, но лишь снимая боль и заглушая печаль за счет нарушения нормальной деятельности души и всего организма. Однако, история показывает, что такая характеристика не подходит к религии. Ведь религия, наоборот, способна благотворно влиять на личность человека и на целые народы, религия способствует развитию духовного потенциала человечества, питая все сферы культуры. Религия воспитывает волю человека в сознательном самоограничении, в обуздании собственных страстей и эгоистических желаний. Религия способна подарить человеку радость общения с Богом, которую трудно спутать с опиумным дурманом наркомана. Только человек, сам не знающий религиозного переживания, может сравнить действие религии с действием наркотика, сведя все богатство религиозной жизни к простому иллюзорному утешению в страданиях.

Просматривая все перечисленные гипотезы о возникновении религий, мы можем заметить, что они отражают некоторые частные особенности религий, некоторые обстоятельства, способствующие их возникновению, но никак не отражают глубинную суть религий. Гораздо ближе к этой сути мысль о присутствии в человеке, в человечестве глубинного ощущения бытия Высшей Силы, врожденной идеи Бога, без которых никакие обстоятельства не породили бы религии. Все перечисленные гипотезы о возникновении религии дают некоторое понимание феномену естественной религиозности человека, способности его формировать естественные религии, в которых боги творятся по образу человека или животных или в виде мифических существ. Что лежит в основе естественной религиозности?

Это и страх перед явлениями природы; это и уважение предков, в том числе отца; озадаченность такими проблемными вопросами, как смысл жизни, рождение и смерть человека; это и необходимость гармонизировать потребности общества, культуры и отдельной личности; это и переполняющая радость бытия; восхищение красотой и гармонией окружающей природы, рациональностью ее устройства. Все это лежит в основе естественной религиозности человека. Но эти факторы сами по себе не породили бы естественные религии без общего фундаментального фактора – врожденного чувства Бога, более или менее развитого, более или менее осознанного. Никакие образы и понятия о мире в сознании человека не смогли бы сами по себе дать такой гигантский скачок к идее Запредельного, идее Бога (богов). Но, благодаря наличию в человеке врожденного чувства Бога, благодаря естественной религиозности человека существуют так называемые естественные религии – религии языческие. В естественных религиях народ, имея чувство Бога, создавал образ Его (или существа Его заменяющего) в соответствии с уровнем своего нравственного, интеллектуального и духовного развития. Естественная религиозность есть следствие голоса Божия, звучащего в душе человека, ибо человек был создан Богом, причем создан по образу Божию, как говорит Откровение. Потому-то человек и способен воспринимать голос Божий.

Христианское вероучение о происхождении религий.

Христианство объясняет нам происхождение врожденной идеи Бога в человеке, ощущения бытия Божия. Объяснение основано не сколько на философских умозаклчениях, сколько на Божественном Откровении. Религия имеет внутреннее и внешнее основания. Внутреннее основание связано с тем, что человек сотворен по образу Божию, а значит предрасположен стремиться к своему Первообразу – к Богу, к религии. Отсюда берет исток врожденное чувство Бога в человечестве. Образ Божий относится ко всей природе человека, душевно-духовной его сущности и даже ставит печать на природе телесной, т.е. относится ко всем силам и способностям че-

ловека. Так что человек естественно чувствует свой Первообраз, мыслит о Нем, стремится к Нему, жаждет общения с Ним. Внешнее основание состоит в сверхъестественном воздействии Бога на человека, ибо Бог с самого начала руководил людьми, возбуждал их духовные способности. *Религия есть живой, сознательный и свободный союз между Богом и человеком, богочеловеческий союз, предполагающий снисхождение Бога к человеку и возвышение человека к Богу, спасение, обожение. Способность переживания человеком живой связи с Богом зависит от искренности его желания найти истину, найти смысл жизни. Поиск смысла жизни должен идти не только через рациональную работу ума, но и путем собственного нравственного очищения, работой ума и сердца, напряжением всех духовных сил* [¹⁰, ¹⁶⁸].

Еще одно определение религии дано в «Кратком религиозно-богословском терминологическом словаре»: *Религия – связь с Высшим, со Святым, открытость и доверие к Нему, готовность принять в качестве руководящих начал своей жизни то, что исходит от Высшего и открывается человеку при встречах с Ним. В любой серьезной религии есть призыв внутренне измениться, обращенный к каждому человеку и сообществу, принять Высшую правду для руководства своей жизнью, поставить в связь с Богом все стороны своей жизни. Откровение – ответ на духовную жажду человека и его порыв к запредельному, оно – источник Высшей правды, которую человек в своей жизни свидетельствует другим людям. Религии существуют в виде религиозных общин, с верованиями, культовой практикой и социальными институтами, связанными с опытом общения с Высшим и его творческим преломлением в разных областях человеческой деятельности* [¹⁶⁹].

¹⁶⁸ Чернышев В.М. Религиоведение. Под ред. проф. А.А.Матвеева, К.: Общество любителей православной литературы, издательство им. свт. Льва, папы Римского, 2009. С.66-67.

¹⁶⁹ Краткий религиозно-богословский терминологический словарь [Электронный ресурс] // URL: http://www.voskresensk.prihod.ru/pravoslavnyjj_kabinet/view/id/1157566 (дата обращения: 05.08.14).

«Полный православный богословский энциклопедический словарь (1913г.)» дает такую формулировку: *Религия есть взаимоотношение между Богом и человеком* (см. [1]).

Вот так можно сформулировать христианское вероучение в отношении понятия «религия». При этом указывается, что истинной религией в настоящее время является только Христианство.

Скажем несколько слов о том, как объясняет Христианство упоминаемый выше факт удивительного единства всего человечества во всех сферах духовной жизни и в развитии материальной культуры. Этот факт объясняется из Откровения, согласно которому все человечество произошло от Адама, потому духовно-материальная природа человечества, все его силы и способности скреплены единством происхождения. Расовые и этнические особенности не делают человечество качественно неоднородным, как будто происшедшим от совершенно разных предков. Как образ Божий был заложен в Адама, и жажда Бога жила в прародителях, так и в душе любого человека любой расы или народа проявляется жажда Бога, ибо в нем отпечатлен образ Божий. Христос пришел спасти не только Своих современников, живших в 1-ом веке, но и всех, кто жил со времен Адама, и всех, кто ныне рождается жить. У всех людей всех столетий – одна и та же человеческая природа, несмотря на расовые, этнические или половые отличия.

Авторская версия понимания сущности религии.

Путь, по которому неверующий человек приходит к Богу, является глубокой тайной. Беседуя с людьми, пережившими это чудо в своей жизни, замечаешь, что они сами до конца не могут объяснить и выразить, как все это происходит. Сказанное выше автор относит и к себе самому. В каких-то неведомых глубинах души человеческой прорастают ростки веры, постепенно проявляясь наружу в мыслях, словах и поступках человека. Но семена веры посеяны в каждом человеке. Подготовительная внутренняя работа может происходить долгие годы, работа ума, поиск смысла жизни, работа сердца. А потом внезапно может произойти драматический перелом

во взглядах, кризис духовной жизни, когда в человеке напряженно работают все силы души: ум, сердце, интуиция, совесть, воля, память... Человек может пережить несколько таких кризисов. Результатом может стать то, что человек обретет глубокую веру. А может случиться так, что человек становится верующим, но постоянно сомневающимся, вечно ищущим Бога. Человек может порой ощущать присутствие Божие в своей жизни, а затем погружаться в сомнение, терять чувство присутствия Божия и страдать от этого... Вот – приблизительное описание того, как автор стал на путь Христианства. Представляется несомненным для автора, что в его жизненных обстоятельствах была глубокая внутренняя причина, которую лучше всего истолковать, как жажда Бога, поиск Бога, который ощущался как поиск смысла жизни. Как поиск Запредельного и Прекрасного, Премудрого и Всеблагого. И лучшим философским объяснением этой жажды Бога и поиска смысла следует признать стремление образа (человека) к Первообразу (Богу). Но была ли внешняя причина стать христианином? Анализируя жизненные события, автор склонен полагать, что внешняя причина тоже была – воздействие Самого Бога через обстоятельства жизни. Таким образом, автор придерживается христианского понимания происхождения религии: из внутреннего и внешнего оснований. Суть этих оснований уже изложена выше: человек жаждет Бога и, будучи образом Его, стремится к своему Первообразу; Бог открывается навстречу человеку, воздействуя на него. В этой обоюдной взаимосвязи проявляется богочеловеческий процесс.

Врожденное стремление человека к Богу, идея Божества, живущая в каждом человеке, в представителе любой расы и любого народа – вот, что питает все религии, в том числе, естественные религии, языческие религии. Насколько человек искренен в своем желании приблизиться к Богу, настолько более у него надежды, что Бог просветит Его и откроется ему. Насколько искренне тот или иной народ желает познать Бога, настолько более у него шансов, что Бог откроется ему. И насколько Сам Бог откры-

вает Себя в том или ином народе, настолько истинна его религия. Здесь обоюдный процесс, богочеловеческий процесс. И высшей точкой богочеловеческого процесса стала Личность Богочеловека – Иисуса Христа. Однако, богочеловеческий процесс еще далеко не окончен. Еще многие люди должны прийти ко Христу.

В завершение статьи автор сформулирует свой вариант определения религии.

Религия есть основанное на вере взаимоотношение между Богом (богами) и человеком. Религии проявляются в деятельности религиозных общин, которые практикуют определенные религиозные культы поклонения Богу (богам), а члены религиозных общин стремятся исполнять определенные божественные заповеди и нравственные предписания. Для верующего человека (члена религиозной общины) религия является способом осознания мира и себя, способом найти смысл жизни.

Христианство, как истинная религия, исповедующая Богочеловека Иисуса Христа, есть такое взаимоотношение между Богом и человеком, которое следует понимать как богочеловеческий союз, предполагающий снисхождение Бога к человеку и возвышение человека к Богу, предполагающий спасение и обожение человека.

В авторском определении первый абзац относится ко всем религиям вообще, причем место Бога (богов) могут занимать существа Его заменяющие (Будда, бодхисатвы, духи). Второй абзац относится исключительно к Христианству.

В настоящей статье не рассмотрен один важный вопрос: кроме Христианства, можно ли считать две другие «авраамические» религии – иудаизм и ислам – религиями, основанными на Откровении? Или их тоже следует отнести к естественным религиям? Здесь этот вопрос останется без ответа. Автор с уважением относится к верующему человеку любого вероисповедания.

Skosar V.J.

ABOUT THE ESSENCE AND ORIGIN OF RELIGION

The role of religion in human history is discussed. The known hypotheses about origin of religion based on its prospective essence are analyzed. An author's opinion about definition of essence of religion and a version of its origin are proposed.

Key words: essence of religion, hypothesis about origin of religion, relationship between man and God

Такахаси С.

ПОНИМАНИЕ СЛОВА «РЕЛИГИЯ» В ЯПОНСКОМ КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ

В японском языке европейское понятие «религия» описывается через иероглиф 宗教 (Shūkyō), это тот же иероглиф, что и в Китае «zongjiao», и возможно, он был заимствован в Китай из Японии в XIX веке. Это понятие в справочной литературе определяется как «обобщение способов успокоить людей, ценить, верить, соблюдать и следовать учениям богов и Будды», «психологические действия по достижению спокойствия путем веры в бога (богов) и Будду», «учение бога (богов) и Будды», «система убеждений, поведения и институтов, придающих позитивное значение и ценность явлению или существованию, которые не могут быть эмпирически и рационально поняты и проконтролированы». В других словарях религия трактуется как «вера, действия и комплексные системы, посвященные богу, трансцендентному абсолютному существованию или священным существам, отделяющемуся от мирского накладываемыми запретами табу», или как «человеческие действия, связывающие с такими трансцен-

дентными существованиями, как бог (боги), Hotoke [будда или умершие] и другими священными существами. Синонимы — кредо [Shūmon], секта [Shūshi], вероисповедание [Shinkyō], вера [Shinkō, Shinjin], обожание [Keishin], культ [Sūhai], поклонение [Sonshin], страсть [Katsugō], подчинение [Kie], приятие веры [Nyūshin], фанатизм [Kyōshin]», или как «нечто трансцендентное, высшее человеческое существование, священное, отделявшееся от мирского и светского накладываемыми запретами табу», обозначающее «целые ритуалы, религиозные организации, учреждения, догмы, каноны, мифы, поддерживающие культ и веру в высший, беспредельный и трансцендентный абсолют».

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., крайне редко встречаясь в японских текстах до этого, причем 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, сделанном в 1895-1902 годах Николаем Японским (Н.Д. Касаткин, 1836-1912) с помощью специалиста по китайским иероглифам Павла НакайЦугумаро, 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)」

«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.

ПРИЛОЖЕНИЕ (дефиниции религии, буддизма и синто в Японии)

1. 小口偉一（おぐち いいち）・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会、1973年。

OGUCHI Ийчи, HORI Ичиро ред. Словарь религиоведения. Изд-во Токийского университета. 1973

「神道」 p.426 Синтоизм (Shintō)

神道とは日本民族の神概念に基づいてわが国に発生し、主として日本人の間に展開した伝統的な宗教的实践と、それを支えている生活態度および理念をいう。河野省三は「神道とは神の道である。神の道とは日本民族祖先以来の生活原理である」（『神道の研究』1930、森江書店）とし、「神道とは日本民族の伝統的的信念および情操」（『国民道徳本義』1932、天地書房）と述べた。また、1948年に連合軍総司令部民間情報教育部がまとめた *Religions in Japan* では「神道は自然的環境と人間的環境に対する人間の多用な反応の総合物であり、日本人の思想と行動の組織の中に解きがたく織り込まれた生活の道なのである」といっている。

Синтоизм происходило в нашей стране на основе понятий о богах японской нации и является традиционной религиозной практикой, развивающейся среди японского народа, бытом и идеалом, содержащимися в этой практике. Кавано Сюэзоу писал, что «Синтоизм есть путь к богам. Путь к богам является началом жизни, наследованным японским народом», в то же время «Синтоизм состоит в традиционном убеждении и эмоциях японского народа». В отчете 1948 года Секцией общественной информации и образования Главного командующего союзными оккупационными войсками «Религии в Японии (Religions in Japan)» отмечается, что «Синтоизм является как обобщением различных реакций человека на природные и гуманитарные обстоятельства, так и способом жизни, в котором тесно переплетены формы представлений и поведения японской нации».

「仏教」 p.641 Буддизм (Bukkyō)

仏陀 (buddha、覚者) の説いた教え (Buddha-śāsana) ということで、そこから仏陀になるための教えという意味にも転化する。類語としては、仏法 (buddha-dharma) ・仏道 (buddha-mārga) などがある。もとはインドに出現した釈迦が真理 (dharma、法) をさとって仏陀となり、そのさとした真理を種々の教えに盛り込んで人びとに伝えたのに始める。さらに釈迦なきあと教えの整理・解説がなされ、経・律・論の3種 (三蔵) に分類編集されていくが、それらを総括して仏教と称するにも至った。

Учение Будды (Buddha, существо, достигшее истины). Учение о пути приобщения к тому, чтобы стать Буддой [т.е. открыть дхарму]. Синонимы Bukkyō — Дхарма [Buppō], buddha-dharma), пути к Будде [Butsudō], (buddha-mārga) и др. Собственно говоря, началом буддизма является то, что принц Гаутама, родивший в Индии, достиг Истинны (dharma), стал

Буддой и начал учить людей данной истине разными наставлениями. После его кончины, это учение было упорядочено, интерпретировано и разделено на три категории (Трипиката) — сутра [Kyō], дисциплины [vinaya, [Ritsu] и комментарий (abhidharma, [Ron]), обобщение которых также называется Буддизмом.

2. 『日本宗教事典』弘文堂、1985年 エнциклопедия японских религий. Коубун-до. 1985

「神道」 Синтоизм [выписка]

神道が果たして宗教であるのかないのか、依然として明確でないところがある。

ひとつには、神道の成立が日本の民族文化のそれとほぼ一体であって、かつて一度もこの民族社会を離れて営まれたことがない宗教文化だという事情がある。 (...) 当り前の日本人であれば、おのずからその生活の一部を成してきたものであり、その生活感覚に初めからなじみきった営みである点で、まさしく伝統文化の一端でしかない。 (...) 現実の風土と社会がそのまま宗教の世界だという神道の本来的なあり方は、近代の見方からすれば、いわば宗教以前の宗教ということになる。...

До сих пор не очень ясно, является синтоизм религией или нет.

Во-первых, происхождение синтоизма и японской народной культуры неразделимо. К тому же данная религиозная культура никогда не существовала вне японского национального общества. [...] Для обыкновенного японца синтоизм является просто частью традиционной культуры, так как он составляет часть жизни и естественно включается в бытовое поведение. [...] По существу по мировоззрению синтоизма окружающая природа и человеческое общество считаются религиозными. В данном смысле синтоизм оказывается религией, предшествующей понятию религии времени модернизма [...]

「仏教」 Буддизм [выписка]

[...]仏教とは「仏の教」である、と答えるのは、たしかにその通りである。シャークヤ(釈迦)族出身のゴータマが「悟りをひらいた(ブツダ)」から、ブツダ(覚者、仏陀)と呼ばれ、その仏陀の教えを仏教というというのは間違っていないが、しかし、漠然としすぎている。

[...]ブツダ(仏陀)の概念にしても、インド最初期の仏教では釈尊をはじめ、何人かの「悟った」者がブツダと理解されていたがのちには法身仏や報身仏なども説かれるようになって、仏身観は様々な発展をみせる。そして、日本に至るとホトケとは死者を意味する用法まで出現してくる。

[...]仏教といっても、それぞれの地域と歴史の中に、さまざまな発展過程があり、これが仏教である、という単一な形で「仏教」を提示することは不可能に近い。

3. 星野英紀、池上良正、氣多雅子、島菌進、鶴岡賀雄編『宗教学事典』丸善、2010年。

Хосино Х. Икэгами Р. Кита М. Симазоно С. Цурока Ё. ред. Энциклопедия религии. Марудзэн. 2010.

「宗教」 Религия [выписка]

1990年代ごろより、宗教学研究はひとつの転換を迫られることになった。(…)宗教概念そのものの客体主義的理解に、疑問の眼差しが向けられるようになってきた。(…)「宗教はいかなるものとして構想されてきたか」、またその背後にある政治文化的力学はどのようなものかという問いが、まずは問われるべきと考えられるようになった。

(...)宗教概念批判の確信となっているのは、単なる概念の構築性ということだけではなく、何よりも近代の宗教概念がヨーロッパにおいて成立し、また宗教研究に受け継がれた後も、(...)がキリスト教を出自とする性格をぬぐいきれないことへの批判である。また宗教と非宗教（聖と俗）の二分法や、宗教を内面的現象に重きを置いてみることも、近代ヨーロッパの宗教観に基づくものであることが指摘されており、こうした宗教観を近代以前の世界や非西欧圏に適用することそのものが不当であるとされるのである。いわゆるポストコロニアル批評に根差したこうした批判は、近現代の宗教研究の中核部分にまで届く批判である。

(深沢英隆)

В 1990-х гг. религиоведение было подвергнуто повороту. [...] Именно объективное понятие религии стало вызывать подозрения и было пересмотрено. [...] Начали считаться с тем, что, прежде всего, нужно обратить внимание на следующие вопросы: как религия представляла саму себя и каково политико-культурное влияние, оказывающее влияние на формирование представления о «религии».

[...]Суть критики к понятию религии не просто заключается в его концептуализме, а именно в том, что модернистское понятие религии, образовавшееся в Европе и европейском религиоведении все еще [...]несет на себе печать христианского начала. К тому же, на понятии религии, развивавшемся в модернистской Европе, сказываются как дихотомия между религией и не-религией (священным и мирским), так и интенсивное внимание к психологической стороне веры. Критикуется примирение данного понятия религии к явлениям до модернизма или к феноменам культуры неевропейских обществ. Эта критика развивается в рамках постколониальной политики и направлена на суть современного понимания отношений науки и религии. (ХУКАДЗАВА Хидэтака)

4. 『大辞泉 第二版』小学館、2012年

Дайздисэн 2-ое изд. Шёгакукан. 2012.

「宗教」上巻 p1705

神・仏などの超越的存在や、聖なるものにかかわる人間の営み。古代から現代にいたるまで、世界各地にさまざまな形態のものがみられる。→原始宗教→民族宗教→世界宗教 [類語] 宗門・宗旨・信教・信仰・信心・敬神・崇拜・尊信・渴仰（かつごう）・帰依・入信・狂信

Религия

Человеческие действия, связывающиеся с такими трансцендентными существованиями, как бог (боги), Нотоке [Будда или умершие] и другие священными существами. С древности до настоящего времени находятся разные формы религий в каждом краю света. Доисторические р., национальные р. и мировые р. Синонимы — кредо [Shūmon], секта [Shūshi], вероисповедание [Shinkyō], вера [Shinkō, Shinjin], обожание [Keishin], культ [Sūhai], поклонение [Sonshin], страсть [Katsugō], подчинение [Kie], приятие веры [Nyūshin], фанатизм [Kyōsshin].

「神道」上巻 p.1888

①日本民族古来の神観念に基づく宗教的態度。自然崇拜・アニミズムなどを特徴とする。後世、仏教、儒教、道教などの影響を受けた。神社を中心とする神社神道をはじめ、教派神道・民俗神道・学派神道などに分類される。②異端の宗教。仏教に対していう。「—に仕へて三宝を信ぜず」〈今昔・七・三〉③神。神祇。「末代のしるし、王法を—棄て給ふことと知るべし」〈太平記・二・七〉④墓所へ行く道。

Синтоизм

1. Религиозное поведение на основе понятий о богах, сохранившихся у японской нации от далекого прошлого. Характерен культ природы, анимизм и др. В позднее время Синтоизм оказалось под влиянием Буддизма,

Конфуцианства, Даосизма и других. Синтоизм относится не только к ортодоксальной школе (Джинджа Синто), но и подразделяется на сектантский Синтоизм (Кёха Синто), народный Синтоизм (Минзоку Синто) и догматический Синтоизм (Гакуха Синто). 2. Религия языческая. Антоним буддизма. «Верить в Синтоизм и не почитать Триратна.» (Конжзаку-моногатари. 7-3» 3. Бог. Боги. «Синтоизм презирает светский закон, потому что конец света приближается». (Тайхэйки 2-7) 4. Дорога на кладбище.

「仏教」下巻 p.3176-77

釈迦の説いた、仏となるための教え。キリスト教・イスラム教と共に世界三大宗教の一。人生は句であるということから出発し、八正道の実践により解脱して涅槃に至ることを説く。前 5 世紀、インドのガンジス川中流に起こって広まり、のち、部派仏教（小乗仏教）・大乘仏教として発展、アジアに普及した。日本には 6 世紀に伝来。多くの学派・宗派がある。

Учение Будды, способ стать Буддой [т.е. открыть дхарму и достичь истины]. Б. является одним из мировых религии, сравнимым с христианством и Исламом. В Буддизме человеческая жизнь является страданием, поэтому нужно освободить из круговорота рождений, смертей и всех страданий, достигнув нирваны путем практики Восьмеричного Пути. Б. появился и распространился в VI века до н.э. в средней части река Ганги, и позже развивались Тхеравада (Буха Буккио) и Махаяна (ДайдзиоБуккио), которые распространились в Азии. Б. пришел в Японию в VI в., где существует многочисленные направления и секты.

5. 新村出（しんむらいずる）編『広辞苑第6版』岩波書店、2008年

「宗教」あーそ p.1317

(religion) 神または何らかの超越的絶対者。あるいは卑俗なものから分離され禁忌された神聖なものに対する信仰・行事。また、それら

の連関的体系。帰依者は精神的共同社会（教団）を営む。アニミズム・自然崇拜・トーテミズムなどの原始宗教、特定の民族が信仰する民族宗教、世界的宗教すなわち仏教・キリスト教・イスラム教など多種多様。多くは教祖・経典・教義・典礼などを何らかの形でもつ。

Религия (religion) вера, действия и комплексные системы, посвященные богу, трансцендентному абсолютному существованию или священным существам, отделяющемуся от мирского накладываемыми запретами табу. Верующие формируют духовную общину (религиозные организации). Религия включается в себе различные формы, начиная с первобытных форм верования, таких как анимизм, культ природы и тотемизм. Религия состоит также в народной религии, которая принадлежит к определенной нации, и мировой религии, т.е. Буддизм, Христианство и Ислам. Большинство религий каким-то образом имеет своего основателя, священные книги, догмы и ритуалы.

「神道」あーそ p.1459

日本に発生した民族信仰。祖先神や自然神への尊崇を中心とする古来の民間信仰が、外来思想である仏教・儒教などの影響を受けつつ理論家されたもの。平安時代には神仏習合・本地垂迹があらわれ、両部神道・山王神道が成立、中世には伊勢神道・吉田神道、江戸時代には垂加神道・吉川神道などが流行した。明治以降は神社神道と教派神道（神道十三派）とに分かれ、前者は太平洋戦争終了まで政府の大きな保護を受けた。かんながらの道。

Национальное вероисповедание, происходящее из Японии. Теоретизированное народное почитание богов-предков и культ природы под влиянием Буддизма, Конфуцианства и других иностранных религий. В Хейан период (794-1185 гг.) формировался синто-буддийский синкретизм

[Shinbutsu shūgō] и буддийские мыслители способствовали ассимиляции японских божеств, включенных в буддийский пантеон [Honjisuijaku], когда сложились Рёбу Синто и Саноу Синто. А Исэ синто и Ёсида синто распространились в средневековье, Суйка Синто и Ёсикава синто — в Эдо период (1603-1868 гг.). После реставрации Мейдзи Дзиндзя синто отделился от Кё-ха синто (13 скет Синтоизма), и пользовался государственным покровительством. Пути к богам [Камнагара но мичи].

「仏教」たーん p.2464

仏陀（釈迦牟尼）を開祖とする世界宗教。前五世紀ごろインドに興った。もともとは、仏陀の説いた教えの意。四諦の真理に目覚め、八正道の実践を行うことによって、苦悩から解放された涅槃の境地を目指す。紀元前後には大乘仏教と呼ばれる新たな仏教が誕生、さらに七～八世紀には密教へと展開した。一三世紀にはインド亜大陸からすがたを消したのと対照的に、インドを越えてアジア全域に広まり、各地の文化や信仰と融合しながら、東南アジア、東アジア、チベットなどにそれぞれ独自の形態を発展させた。

Мировая религия, основатель которой — Будда (Шакьямуни). Возникла в Индии в V века до н.э. Собственно говоря, Б. означает учение Будды, т.е. путь стремящихся к нирване, освобождения от страданий, постижения четырех благородных истин [ситаи] и приверженности восьмеричному Пути [хассёдо]. Около начала нашей эры [Рождества Христова] сформировалась новое направление буддизма — Махаяна, позже она была развернута как Ваджраяна. Буддизм исчез с Индийского субконтинента к XIII в., однако он распространился во всю Азию и, ассимилируясь с культурой и вероисповеданием каждого района, развивался собственным образом в юго-восточной Азии, восточной Азии, в Тибете и других местах.

6. 松村明（まつむらあきら）編『大辞林 第三版』三省堂、2006年

МАЦУМУРА А. ред. Дайдзирин 3-е изд. Сансэй до. 2006.

「宗教」 p.1175

Религия

①神仏などを信じて安らぎを得ようとする心のはたらき。また、神仏の教え。②経験的・合理的に理解し制御することのできないような現象や存在に対し、積極的な意味と価値を与えようとする信念・行動・制度の体系。アニミズム・トーテミズム・シャーマニズムから、ユダヤ教・バラモン教・神道などの民族宗教、さらにキリスト教・仏教・イスラム教などの世界宗教にいたる種々の形態がある。（哲学字彙（1881年）に英語 religion の訳語として載る）

Психологические способы достижения спокойствия путем веры в бога (богов) и Будду. Учение бога (богов) и Будды.

1. духовная функция достижения покоя верой в богов и Будду. Учение богов и Будды.

2. Система убеждений, поведения и институтов, придающих позитивное значение и ценность явлению или существованию, которые невозможно эмпирически и рационально понимать и контролировать. В р. включаются, начиная с анимизма, тотемизма и шаманизма, национальные религии(такие как иудаизм, брахманизм и синто), мировые религии (христианство, буддизм и ислам) и другие формы. (В 1881 г. в «Словарь философии (Тэцугакудзишу)» термин «р.» впервые в нашей стране появился как перевод с английского языка.)

「神道」 p.1301

①日本民族固有の伝統的な宗教的实践と、それを支えている生活態度および理念。...

「仏教」 p.2224

〔仏陀が説いた教えの意〕紀元前五世紀（一説に前六世紀）に釈迦が開いた宗教。…

7. 『新潮国語辞典 第二版』1995年

「宗教」 p.998

(religion) 超自然的・超人間的なもの、また日常世俗のものから分離され禁忌さえた神聖なもの、さらに、その極たる至上無限の超越的絶対者への信仰・帰依を軸とする儀式・教団組織・施設・教義・法規・神話などの諸関連全体。

Религия

Нечто трансцендентное, выше человеческого существования. Священное, отделявшее от мирского накладываемыми запретами табу. Р. обозначают целые ритуалы, религиозные организации, учреждения, догмы, каноны, мифы, поддерживающие культ и веру в высшего, беспредельного и трансцендентного абсолюта.

8. 大槻文彦著『新編 大言海』富山房、(初版 S 31) S.57

ОЦУКИ Хумихико. Дай Гэнкай: Новейшее издание.

「宗教」 p.979

神仏等の教えを、旨と押し立てて、これを信じ、これを守り、これを行いて、人の心を治むることの総称、神道、仏教、耶蘇教、回回教、等、皆、是れなり。

Религия

Обобщение способов успокоить людей, ценить, верить, соблюдать и следовать учение богов и Будды. Включается в себе Синтоизм, Буддизм, Христианство, Ислам и другие.

「神道」 p.1077

①カミノミチ。靈妙なる道。[...]②仏教、渡来してより、これに別たむがために、カミノミチを一つの宗教の如く立てたりと思わるる名称、天武、文武の朝の大中臣意美麻呂（おおなかとみのおみまろ、其子、清麻呂のころ [すなわち 8 世紀] より、起これるか。[...] ③仏徒の本地垂迹の説にて、神仏を混ざること、起り、これに対して、内は、仏教に拠りながら、あらはさず、表面は、天照大神の、人に教えたまひ、天下を治めたまふ道なりとて、作り出でて唱ふるもの、起れり、(...)前者を、両部習合神道と言ひ、後者を、唯一神道 [吉田神道のこと、反本地垂迹説] と言ひ、惟神(かんながら)の道など、唱ふ、無稽の事なり [でたらめである]。④後、さらに仏理を除き、儒道を雑え（まじえ）、周易 [占い] の理を以て作り改めたるを、天下唯一神道という、すなわち、元禄中、山崎闇斎の唱えたる垂加流神儒習合神道など、この類なり。⑤明治以後、神仏混淆の事、廃せられ、変革ありて、今は、神道というもの、十派に分る（細別すれば、尚多し）。

Синтоизм

1. Пути к богам. Трансцендентное учение. 2. Чтобы провести различие от введенного Буддизма, название «Синтоизма» кажется формироваться во время царствования Тенму и Монму и их подданных Оонакатами но Омимаро и его сына Киёмаро[около 8 века]. 3. Смешение богов буддизма и синтоизма происходила по той причине, что буддийские мыслители выдвинул Хондзи-Суйджаку — ассимиляцию японских божеств и включение их в буддийский пантеон. В противодействие этому появилось направление, в котором подчеркнута учение Аматаэрасу господства света, однако, одновременно тайком сохранявшее поклонение буддизму. Первый называется РёбуСюгоу Синто, а последний—Юййцу Синто. Поклонники

возгласили «Камнагара но мичи», но это все абсурд. 4. В позднее время сформировался ТэнкаЮйцу Синто, который был переделан под влиянием «Чжоу И», исключая буддийское влияние, включая в себе конфуцианство. Например, Суйка Синто, организовано ЯмасакиАнсай в период Генроку. 5. После реставрации Мэйджи, синто-буддийский синкретизм был запрещен, и сегодня синтоизм разделяется на более чем 10 направлений.

「仏教」

釈迦を祖とする教法（釈迦は我が紀元百年（綏靖天皇）頃に、中印度のカピラエ [カピラヴァストゥ] 城主浄飯王（Śuddhodana）の子として生まれ、29歳にして出家し、35歳にして成道し、爾来、東西に説法し、80歳にて涅槃に入る）この教え、はじめ印度に行われしが、後漢の明帝の永平年間、西域を経てシナに入り、わが国には、欽明天皇の13年に百濟より入りき。その趣旨の大体は、世上、一切の事物は無常なり、人間万事は苦悩の種なり、拠る所に執着し、物を渴愛するは迷いなり、この迷いを破れば、一切の苦悩を去り、真如の域に達すと解説せり。されど釈迦の説法は、時と所と聴衆とによりて、その揆を一にせず、また時代を経るに随い、種種の異説行われ、大乘、小乗、顕教、密教などの別を生ずるに至れり。シナに入りては、三論、成実、法相、摂論、涅槃、地論、天台、華嚴、真言、禪、律、浄土など諸宗顕れ、我が国にては、天台、真言、律、法相、華嚴、浄土、真、日蓮、禪、時、念仏などの各宗行われ、西藏 Tibet、蒙古などには、特殊の系統たるラマ教、盛んなり。その信者の多きことは、今や世界宗教中の第一となす。

Буддизм

Учение Гаутамы. (Около 100 лет «коуки» (в царствование Суйдзэй) Гаутама родился сыном князяКапилавастуŚuddhodana. Когда ему стало 29

лет, он принял постриги, достигнув 35 лет, стал Буддой. Потом проповедовал свое учение и перешел в нирвану, когда ему было 80 лет). Данное учение сначала распространилось в Индии, а потом во время царствования Мин-ди (57-75) пришло в династию Хань через западный Китай. В Японию оно пришло через Пэкче в 13 году царствования императора Кинмэй. Суть данного учения — все дела в мире пустоты, вся человеческая жизнь — страдание, привязанность к своему действующему положению и страсть к вещественному миру есть только нити, уничтожение которых приносит тебе освобождение от всех страданий и достижение «самости». Однако, учение Будды отличается в зависимости от времени, мест и слушателей. К тому же, с течением времени появились различные теории, и конце концов составлялись Махаяна, Хинаяна, Кэнкио и Ваджраяна. В Китае Буддизм разделяется на многочисленные школы как Санрон, Дзэдзицу, Хоссо, Сэцурон, Нэхан, Тирон, Тэндай, Кэгон, Сингон, Дзэн, Риссю, Буддизм Чистой Земли (Цзинтуцзун) и др. А в Японии—Тэдай, Сингон, Риссю, Хоссо, Кэгон, Буддизм Чистой Земли (Дзёдо-сю), Син-сю, Нитирэн, Дзэн, Дзи-сю, Нэнбуцу и т.п. В Тибете и Монголии распространилось своеобразное направление буддизма — ламаизм. Число верующих считается самым крупным в современном мире.

Тимощук А.С., Тимощук Е.А.

ДИСКУРСИВНЫЙ АСПЕКТ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Современная культура интенсивно проектируется и генерируется через дискурсивные практики (нарративы) и иные модели производства социальной интерсубъективности (потребление, челночество, международный туризм). При этом дискурсивные практики занимают особое место в

упорядочивании медиа пространства. Особенности формирования гражданского общества в эпоху глобальных перемен таковы, что мы имеем дело не с истиной, а с артикуляцией и неготиацией множеством дискурсов. В информационном обществе нам приходится фильтровать множество «фактов», которые мы не можем проверить и которые поэтому следует называть дискурсами, т.е. знаками речи, онтичность которых нам не доступна.

В политике нам доступна реальность второго, третьего и так далее уровней, достоверность которой мы не можем проверить. При определении понятий в общественных науках, религиоведении, мы сталкиваемся с множеством стратегий описания действительности, т.е. дискурсами.

В.А. Кутырёв в своей работе по философии постмодернизма утверждает, что в современном обществе произошёл дискурсивный поворот, который он ярко описывает в следующих терминах: «Дискурс – текст, высказывание вместе с социальной практикой, к которой он принадлежит и которую несет в себе. Миллионы людей (в развитых странах большинство) в настоящее время заняты тем, что говорят и пишут – производством дискурсов, их судьба тоже определяется ими. Слово стало делом, особенно у интеллигенции, управленцев, служащих. На защите диссертации достаточно кому-то построить отрицательный дискурс, и соискатель степени не получит ее, провалится. Возникнут реальные жизненные последствия. Изменится место в профессии, роль в семье, в обществе. Руки, предметный труд уступают место языку, мыследеятельности и говорению. Власть реализует себя, прежде всего, в речевой практике – дискурсе, особенно вооруженном техническими средствами массового распространения. Если перейти от археологии знания к актуальной действительности, то роль дискурса в том, что конструирование его определенного типа продуцирует соответствующие предметы и поведение людей. Что касается информационно-компьютерной технологии, то здесь дискурс ее непосредственный матери-

ал и продукт. Компьютерщик живет и действует, «практикует» только в форме текстов-высказываний. Даже любовь редуцируется не к сексу, а обмену посланиями, sms-ками – «дискурсивная любовь», на чём часто все и заканчивается. Для компьютерных наркоманов это вообще форма их (не)бытия»¹⁷⁰.

Попробуем разобраться, что же стоит за этим модным понятием. Термин «дискурс» (англ. discourse, лат. discursus) пришёл к нам из Средних веков, где он означал рассуждение, речь; движение познания от посылок к выводу (как в силлогизме) и таким образом противопоставлялся непосредственному или интуитивному познанию. Выделялось два вида дискурса: 1) последовательный (движение от познанного к непознанному), 2) каузальный (движение от принципов к заключениям)¹⁷¹. Один из первых исследователей дискурса в России, Ю.С. Степанов поэтому и выбирает в качестве базового определения, следующее: «последовательность элементарных пропозиций, связанных между собой логическими отношениями конъюнкции, дизъюнкции и т.п.»¹⁷².

Таким образом, прежде всего, дискурс – это текст (лат. textus – ткань), который в процессе чтения во внутреннем мире читателя превращается в речь, которая живет своей собственной жизнью¹⁷³. Это вербальная, описательная реальность, которая выявляет и высвечивает себя и языком, и письмом, и речью, и высказыванием, и говорением¹⁷⁴. Именно в таком значении понятие стало использоваться во Франции в 60-х годах

¹⁷⁰ Кутырев В.А. Философия постмодернизма // www.philosophy.ru/library/kutyrev/postmodernphil.html

¹⁷¹ Латино-англо-русский словарь философских терминов // <http://www.philosophy.ru/library/aquino/vocabularium.html>

¹⁷² Степанов Ю.С. Альтернативный мир, Дискурс, Факт и принцип Причинности // Язык и Наука конца 20 века. М., 1995. С. 38.

¹⁷³ Тищенко П.Д. Аналитика научного дискурса // www.philosophy.ru/iphras/library/philnauk.html

¹⁷⁴ Кругликов В.А. Незаметные очевидности // www.philosophy.ru/iphras/library/kruglikov.html

прошлого века. Если раньше, в 50-х годах его узус был «публичное выступление» и не более того, то когда термин стал на слуху, он вобрал в себя различные оттенки смысла: «текст», «теорию», «стилистически окрашенная речь», «логос», «сверхфразовое единство», «социально-упорядоченный механизм порождения речи», «живое осознанное представление текста в опыте пишущих и читающих»¹⁷⁵.

Дж. Реали и Д. Антисери в многотомном издании по истории философии используют «дискурс» как синоним «речи, диалога, рассуждения»: сократический дискурс, платоновский дискурс. Е.Н. Молодцова также противопоставляет дискурсивную философию – созерцательной, а дискурсивно-логическое (рассудочно-дискурсивное), словесно-рефлексивное знание – интуитивному, которое является беспредпосылочным, и не записывается знаками. Автор обращается к античному противопоставлению дианойи (рассудка) и нуса (ума). Рассудочная деятельность, где слово сражается с другим словом, представляется низшей по иерархии и непригодной для достижения целостности человека¹⁷⁶.

Латинское *discursus* (причастие от глагола *currere* – бегу), видимо, является переводом греческого «дианойа» – движение мысли вперёд и назад, разум, выговаривающий сам себя у Платона; мыслящая часть души у Плотина. Близкими категориями будут «логос», «диалектикэ», а противоположными – «ноэзис» (интуитивное понимание), невербальная, внелингвистическая коммуникация.

В этом контексте дискурс – это отличительная особенность гуманитарных наук, где доказательство ведётся пропозиционно, в отличие от демонстративных естественных наук. Л.П. Киященко называет, поэтому, дискурсивные практики «олитературированием науки», введением в «арсе-

¹⁷⁵ Делрида Ж. О грамматологии. Москва, 2000. С. 92.

¹⁷⁶ Молодцова Е.Н. Пограничные территории науки // www.philosophy.ru/iphras/library/granitsy/molodcova.htm

нал средств современной науки представлений о стилях научного мышления, альтернативных точках зрения, научных парадигмах (как коллективной договоренности единомышленников), образов и картин мира, допущений в форме умолчания, символов, метафор и т.д. Вся эта атрибутика гуманитарного знания была и присутствует сейчас в естественнонаучном знании, постоянно нарушая чистоту традиций классического рационализма»¹⁷⁷.

В другой работе Л.П. Киященко исследует границы языка науки и приходит к демаркации логического, аналитического (теоретического) и паралогического (нарративного) дискурсов в науке. «Нарративное знание – одна из форм коммуникативной рациональности, которая укоренена в опыте, языке, установлениях культуры»¹⁷⁸.

В более широком смысле дискурс может пониматься как близкий термин для любой устойчивой совокупности высказываний (мнения, интерпретация, концепция, теория), за которыми стоят социальные группы¹⁷⁹. Можно продолжить ряд близких понятий: тренд, направление, течение; парадигма; дискуссионное поле, рассуждение (напр. дискурс о модерне – Ю. Хабермас).

Дискурс в социальном контексте – это *ценностное языковое сообщество, полевая формация*, где участники «нащупывают» точный язык описания реальности, подтверждают принадлежность к некому смысловому кластеру, воспроизводят коллективную идентичность (производственные, политические, религиозные и иные группы). Отсюда целый пласт понятий, связывающих знания, интересы, высказывания и власть, политику, описанных во французской философии 20 в.: дискурс рациональности как

¹⁷⁷ Киященко Л.П. В поисках исчезающей предметности: (Очерки о синергетике языка) // www.philosophy.ru/iphras/library/kiyaschenko

¹⁷⁸ Киященко Л.П. Мифопоэзис научного дискурса // <http://iph.ras.ru/page47850562.htm>

¹⁷⁹ Мамчур Е.А. Релятивизм в трактовке научного знания и критерии научной рациональности // www.philosophy.ru/iphras/mamchur.htm

дискурс власти в эпоху Просвещения, властные дискурсивные практики, власть как дискурсивный феномен, коллективный дискурс (Р. Барт), идеологии и дискурсы групп. Последние являются – структурным компонентом современного общества, который включает в свой ассамбляж наряду с властными технологиями, социальными институтами, правящим режимом и тигль социальных субъективностей, артикулированных как гетерогенные дискурсы на разных уровнях общества.

Вследствие конкуренции классов и групп, образуются публично декларируемые, доминирующие властные дискурсы и скрытые, в которых можно обнаружить другое описание статус кво. В мире вещей дискурс «склеивает» разнородные вещи в ансамбли, диспозитивы, включающие в себя социальные институты, архитектуру, законы, научные и философские положения; вместе с тем, дискурс бессубъектен, здесь нет принципа «кто против кого», он сродни коллективному бессознательному (М. Фуко). Французский историк науки через археологию гуманитарных наук стремится познать, как слово становится делом, а сказанное – вещью, на примере медицины, психиатрии, пенитенциарной системы.

Анонимность и креативность составляют внутренний нерв дискурса, в котором сообщение – это не информация, а внутренняя необходимость по самоидентификации ценностной группы; дискурс состоит из конститутивных установок и выражает ментальность благодаря своей событийной серийности¹⁸⁰.

Анонимность дискурса растёт по мере типизации высказываний, удаления от ситуации «здесь и сейчас» (Т. Лукман). Высказывания, разделяемые с другими людьми, составляют интерсубъективную реальность, что объективирует дискурс для его участников. Через серийность, типизацию, анонимность дискурсивные формации институализируются, стано-

¹⁸⁰ *Неретина С.С.* Автор и дискурс // www.philosophy.ru/iphras/library/wealtrue/neret1.htm

вятся социокультурной тканью, опредмечиваются. Опредемчивание (объективация) процессов мышления в продукты человеческой деятельности, которые становятся понятны как производителю, так и другим людям в качестве элементов их общего мира, является точкой пересечения марксизма и феноменологии¹⁸¹.

В филологии Ц. Тодорова дискурс – это зафиксированные в них ментальные структуры, в отличие от «материального» текста. Дискурс тогда относится к акту высказывания (вербализируемому значению), а текст – к высказыванию (фиксированному тексту).

Э. Лакло рассматривает дискурс как политическую артикуляцию коллективной идентичности; социальный порядок, в котором нет разделения на базис и надстройку, а скорее присутствует нетопологическая смысловая тотальность. Каждый элемент дискурсивно-социального порядка не имеет внешних детерминаций, его место зависит от отношений в дискурсивном комплексе: реляция конституирует социокультурное бытие, которое становится подвижным, зависящим от обстоятельств¹⁸².

Аналогичную трактовку предлагает А.П. Огурцов, называя дискурс целостной системой, включающей в себя способ мышления, теоретическую систему, поведенческие практики, навыки познания, регулятивы профессиональной деятельности¹⁸³.

Дискурс, образующий социальное поле присутствия, может быть выстроен вещами, графикой (математический дискурс¹⁸⁴), но не обязательно языком: «...всякое значимое единство независимо от того, является ли оно словесным или визуальным; фотография будет для нас таким же сообще-

¹⁸¹ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003. С. 82.

¹⁸² Townshend, J. Discourse theory and political analysis: a new paradigm from the Essex School? // The British Journal of Politics and International Relations. 2003. Vol 5 (1). Pp. 129–142.

¹⁸³ Огурцов А.П. Благо и истина: линии расхождения и схождения // www.philosophy.ru/iphras/library/wealtrue/ogurzova.html

¹⁸⁴ Гутнер Г. Онтология математического дискурса // www.philosophy.ru/gutner/ont.htm

нием, что и газетная статья; любые предметы могут стать сообщением, если они что-либо значат»¹⁸⁵. Этим дискурс-поле отличается от дискурса-ткани, который существует как «вербальный текст, отличный от других форм воплощения текстового сознания: графических, живописных, пластических, музыкальных, числовых и т.д.»¹⁸⁶

Поэтому в социальном контексте дискурс изоморфен понятию *net society*, в котором информация, идеалы, ценности, знания, ресурсы распределяются между удалёнными участниками коммуникации, не образующими дискретных топосов: «дискурс – это внешнее пространство, в котором размещается сеть различных мест», это граница контакта языка и реальности, лексики и опыта¹⁸⁷. Дискурс разорван не только в пространстве: это рассредоточенная во времени смысловая конструкция.

Сетевое общество генерирует множество коллективных идентичностей, нуждающихся в поддержании, внутри- и межгрупповой артикуляции. Дискурс не существует «ради самого себя, но во всех своих употреблениях стремится перенести в язык опыт, способ обитания и бытия-в-мире, которые ему предшествуют и требуют быть высказанными¹⁸⁸». Например технодискурс – это язык замкнутый на технике, способствующий ее распространению, критикующий любое радикальное отступление от технократической мысли; определённый функциональный тезаурус и свои проблемы (Д. Жанико).

Конвергенция и дивергенция дискурса есть постэффект его социальности. С одной стороны, он выступает организованной когерентной (сцепленной) конструкцией терминов, определений, идеалов, образующих замкнутую непротиворечивую систему, претендующую на полноту описания некоей области реальности.

¹⁸⁵ Барт Р. Мифологии // Барт Р. Избранные работы. М., 1989. С. 73.

¹⁸⁶ Ибатуллина Г. Слово Покаянной исповеди и текстовое сознание // www.philosophy.ru/library/ibatul/ibatul.html

¹⁸⁷ Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 55, 48.

¹⁸⁸ Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. М., 1998. С. 324.

С другой стороны, дискурс знаменует рассредоточение семантического единства, эксфолиацию бытия языков культуры (отсюда бесчисленные дискурсы власти, закона, церкви, криминологии, позитивизма, психиатрии и т.д.)¹⁸⁹. Множественность дискурсов коррелирует с многоуровневостью идентичностей и социокультурных ролей. Идентичности активируются дискурсом и, напротив, дискурсы формируют идентичности. Идеологии порождают монодискурсы, силой вытесняющие инаковость (военный коммунизм, национал-социализм). Поэтому структура дискурса противоречива: в нём есть индивидуализированные акторы: авторы, основатели и есть анонимные передаточные звенья.

Дискурсивный анализ можно применить к различным социокультурным группам, например современному российскому православию, которое представлено несколькими ценностно-смысловыми потоками:

1) официальный доминирующий дискурс РПЦ, представленный такими акторами как Патриарх Кирилл, протоирей Чаплин, диакон Кураев и др. Его можно охарактеризовать как консервативный по отношению к церкви и понимающе-конформистский по отношению к государству и модернизации общества;

2) оппозиционный дискурс Диомида, царевичей, последователей духовника Петра из Боголюбова и иных групп, критично настроенных к современному информационному обществу и технологиям;

3) старообрядческий дискурс, разделённый на много толков, но в общем, его можно охарактеризовать целокупно как примордиалистский, традиционный;

4) локальные дискурсы харизматических сельских священников, иногда репрезентированные в Интернет, но не имеющие большого охвата. Содержательная характеристика может меняться, но обычно преобладают алармистские настроения.

¹⁸⁹ Фуко М. Дискурсия и человеческое бытие // Фуко М. Слова и вещи // www.philosophy.ru/library/foucault/01/10.html

Очевидно, что для государства близок первый дискурс, как наиболее коммуникативный, публичный и открытый.

Дискурс может быть связан не только с акторами, но и со структурами. В символическом интеракционизме П.Бурдьё он образует круг культуры и культурной репрезентации и связан с символическим конструированием смысловых порядков. Подведём итог функциям дискурса:

- интегрирующая;
- идентификационная;
- социализирующая;
- политическая;
- институциональная (языки и практики семьи, школы, вуза, армии, трудовых коллективов);
- познавательно-образовательная (профессиональные языки);
- символическая (маркировка социального пространства).

Мы выяснили, что термин «дискурс» имеет два основных значения: 1) микроанализ языка, языковая прагматика, как используется язык в каких-то контекстах, 2) нарратология знания, вышедшая из объёма неких первичных текстов.

Дискурс – это не только социокультурная телесность, языковой материализм (В.А. Кутырёв), он стал также методологией. Сегодня предложено несколько видов дискурсивного анализа. Обратимся к понятийному аппарату философию постмодернизма, разработанному французской школой (Р. Барт, М. Фуко, М. Пеше, Ж. Бодрийяр, Ж. Деррида, П. Серио):

АВТОМАТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ДИСКУРСА – методология исследования дискурсивных феноменов на основании моделирования механизмов социокультурной детерминации дискурсивных практик, при этом лингвистический и идеологический анализ дискурса должны быть жестко дистанцированы друг от друга;

ДИСКУРС – вербально артикулированная форма объективации содержания сознания индивидов, социальных групп, классов; процессуальность социальной системы;

ДИСКУРСИВНАЯ ФОРМАЦИЯ – идеологическая материальность текста, влияние классовых интересов на смыслопорождение; состоит из высказываний, текстов, идеальных фигур, накопления текстов, текстуального поля;

ДИСКУРСИЯ – сложное единство языковой практики и экстралингвистических факторов (значимое поведение, манифестирующееся в доступных чувственному восприятию формах), необходимых для понимания текста, т.е. дающих представление об участниках коммуникации, их установках и целях, условиях производства и восприятия сообщения;

ДИСКУРСИВНОСТЬ – процессуальность и креативность смыслопорождения в социо-текстуальных формациях;

ДИСКУРСИВНЫЕ ЭПИСТЕМИЧЕСКИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ – трансформации, которым подвергаются в разных дискурсивных сферах основные эпистемические сущности (знание, мнение, вера, факт) и процедуры (верификация, истинностная оценка и т.п.);

ЗАБОТА ОБ ИСТИНЕ – термин для описания интенциональности и плюральности истины, процессов её производства и легитимации, социокультурных механизмов контролирования и ограничения дискурсивных практик (воля к истине);

ИНТЕРДИСКУРС – внешние по отношению к дискурсивной практике невербальные процессы, которые, выступая в качестве социокультурного и языкового контекста дискурсивных актов, обуславливают семантико-гештальтные характеристики последних;

ИНТРАДИСКУРС – феномен конституирования семантически значимой дискурсивной целостности посредством интериоризации и имманентизации исходно внешних по отношению к ней дискурсивных элементов;

НОМИНАЛИЗАЦИЯ – метод выявления компонентов текста, системы механизмов и приемов введения имен в текстовую ткань, реконструкция текстовой памяти в виде имен, напоминающих о предложениях, которые были или могли быть произнесены до текста, вне текста или даже независимо от него, восстановление трансформаций, которые претерпел дискурс.

ОЗНАЧИВАНИЕ – символическое насилие, которое мы совершаем над вещами, выражение с помощью языковых средств интересов социальных групп и классов, диссеминация и деконструкция текстов;

ПИСЬМО – характеристика современного дискурса как конца нарратива и начало письма, гарантом присутствия которого является телесность;

ПОРЯДОК ДИСКУРСА – конкретно-историческое состояние дискурсивной среды, включает в себя модальности дискурса, дискурсивные ритуалы (квалификация, коммуникативная позиция, жесты и поведение), принадлежность к дискурсивному сообществу, распределение и циркуляцию дискурсов, социальное присвоение и закрепление на макроуровне общества (система образования);

ПРЕКОНСТРУКТ – определение места языка для фиксации феномена дискретного акта представленности того или иного дискурса (дискурсивного ряда) в другом дискурсе (дискурсивном ряду);

ТРАНС-ДИСКУРСИВНОСТЬ – преодоление доминирующего дискурса, выход за рамки преконструктов;

ЭРОТИКА ТЕКСТА – процесс самоорганизации текста, функционирование языка по отношению к самому себе, парафразические отношения, реализующиеся внутри матрицы смысла, присущей данной дискурсивной формации и приводящие к устранению автора как генератора текста¹⁹⁰.

Таким образом, социолингвистическое направление французской школы изучает определенные социальные закономерности функционирования текстов в обществе.

¹⁹⁰ Постмодернизм. Энциклопедия. Мн., 2001.

Существует также семиотико-лингвистический метод – критический дискурсивный анализ (КДА), с помощью которого исследуется идеологическая функция языка¹⁹¹. Голландский исследователь Ван Дейк на основании изучения газетных новостей, речей учёных, парламентских дебатов, корпоративных нарративов демонстрирует, как дискурс становится частью воспроизводства тех или иных идеологий. КДА выделяет микро и макро уровни социального порядка, а также предлагает следующую матрицу для изучения: индивиды – группы, социальные акты – процессы, структуры – контексты, личное – общественное знание. Гурин К.Е. выделяет также такое направление как дискурсивная психология, ориентированное на публичные ментальные процессы¹⁹².

Ю. Хабермас также связывает дискурс с прагматикой речи: это политика знания, управление определённой нормативной лексикой: власть, доминирование, идеология, контроль СМИ, экспертократия, класс, раса, гендер, этнические меньшинства, чёрные, беженцы, терроризм, дискриминация. Некоторые формы описания действительности с точки зрения дискурсивного анализа являются мифологемами (дискурсемами), гипостазирующими реальность: тоталитарная секта, промывка мозгов, зомбирование, гипноз и т.п.

Мы живем в эпоху, когда следует помимо научных фактов, следует выделить ещё дискурсивные и медийные факты. Конечно, в этом случае «фактуальное» знание размывается, подменяется дискурсией, intersubъективным процессом смыслопорождения. Если научный факт – это точ-

¹⁹¹ Principles of Critical Discourse Analysis (Dijk T. van), Discourse Critical Discourse Analysis (Fairclough N.), Methods of Critical Discourse Analysis (Wodak P.R., Meyer M.), Text, Context, Pretext Critical Issues in Discourse Analysis by (Widdowson H. G.), Discourse: A Critical Introduction (Blommaert J.), Critical Discourse Analysis and Language Cognition (O'Halloran K.)

¹⁹² Гурин К.Е. Дискурс-анализ как новая методология в изучении общества // Социология и образование: проблемы и перспективы: Материалы Российской научно-практической конференции / под общ. ред. М.Н. Макаровой, О.Г. Федоровой. Ижевск, 2014. С. 87.

ный, объективный фрагмент реальности, истинность которого может быть доказана, медийные и дискурсивные факты зачастую не могут быть верифицированы, в силу: 1) уникальности события и невозпроизводимости в других условиях, 2) большого постпиаара, не оставляющего шансов на иную трактовку событий, 3) их лингвистического характера (поэтому авторы Википедии при описании таких фактов вынуждены воспроизводить все дискурсы на эту тему).

Процедуры формирования медийного и дискурсивного факта значительно отличаются от перцептивных и материально-практических фактов, в достоверности которых можно удостовериться при помощи наблюдения и эксперимента. Дискурсивно-медийный факт (дискурсема), однако, может быть подвергнут измерению и сравнению, благо для этого сегодня в Интернете существуют хорошие инструменты (Гугл трендс, например), способные фиксировать силу и эффект факта по степени упоминания, цитирования, обращения, комментирования. И, конечно, дискурсема обладает таким свойством, как общественное признание, в этом и заключается их главная убедительность.

Если мифологема – это неэмпирический образ единства, то дискурсема – это эмпирический образ различия. И первая и вторая точка сборки реальности успешно функционируют в обществе, доминируя в магии, религии, искусстве (мифологема), науке, политике, экономике (дискурсема). В общественных науках, особенно в истории, дискурсема фактически становится идеологемой, – политически нагруженной областью знания. В чистых естественных науках, свободных от идеологии (математика, физика), дискурсема становится теоремой.

Дискурсема (дискурсивно-медийный факт) – это фрагмент социокультурной действительности, обладающий следующими признаками: 1) артикулированность, 2) дискретность, 3) интерсубъективность. При этом особенность медиафакта заключается в том, что он опосредован техниче-

скими средствами, что может накладывать отпечаток на восприятие истинности (*media is the message*). Например, при медиатизации факта о захвате марсианами Кремля, восприятие истинности и социальный постэффект последовательно растет: а) высказывание на интернет-форуме, б) заметка в бульварной газете, в) сообщение на радио «Эхо Москвы», г) главный репортаж в новостях «Первого канала».

Р. Келлер, современный немецкий исследователь дискурса, предлагает соотнести герменевтический анализ и дискурс. Первое, что должно быть сделано, это ограничение дискурса. Для этого выбираются критерии ограничения: место, время, издание, автор и т.п. В то же самое время мы должны найти связь с другими дискурсами и посмотреть, есть ли интердискурсивность. Далее, нам нужно структурировать наше изучение текстов. С одной стороны, нам нужно уменьшить количество материала, с другой – нам нужно увидеть, как она будет связана с другими. Также следует определить, что является ключевым текстом, т.е. тем, с которым другие всегда соотносятся. В своей идентификации, этот текст занимает особое место. Так, ключевым текстом к пониманию адорновской эстетики является его совместная работа с М. Хоркхаймером «Диалектика просвещения». Или книга П. Бергера и Т. Лукмана «Социальное конструирование реальности» (1966) является ключевой для социологии знания. Для фундаменталистов, важно последнее письмо Мухаммеда Аттах, написанное до того, как он совершил нападение на башни в Нью-Йорке.

Ключевой текст формирует герменевтический круг: с его помощью можно интерпретировать другие тексты, а они, в свою очередь, не могут быть поняты без него. Следует учитывать, какова роль позиция говорящего в тексте (политик, юрист, врач). Социология знания помогает эмпирически реконструировать ситуативные процессы негоциации, а также артикуляции индивидуальности, пониманию формообразованию знания на индивидуальном уровне.

Р. Келлер предлагает следующие этапы анализа дискурса: 1) выделение ключевых понятий, 2) постановка уточняющих вопросов, 3) построение базы взаимозависимых значений количественными методами, 4) интерпретация значений в помощью качественных методов, 5) работа с границами контекстов – демаркация и ценностная характеристика¹⁹³.

Дискурсивный анализ обнаруживает много общего с социальной феноменологией в части следующих атрибутов:

1) артикулированность (дискурс должен быть озвучен, чтобы быть);
2) серийность (дискурс – это многократные речевые и социальные практики);

3) типизация высказываний (утверждения должны быть согласованы (Сметанина О.М. называет это «стереотипизация»¹⁹⁴);

4) селективность (групповое мышление осуществляет ценностную выборку из множества утверждений для профилирования своих интересов; дискурсы могут существовать, потому что редуцируют сложность¹⁹⁵);

5) репрезентативность (иерархия дискурсов, доминирующие и миноритарные дискурсы);

б) интерсубъективность (договорная концепция истины);

7) модальность (дискурс способен нести дополнительную информацию);

8) автопоэтичность, фрактальность (дискурс – это система, которая воспроизводит сама себя);

Можно выделить также о некоторые феноменологические акциденции дискурса:

1) анонимность (при наличии ключевых текстов, масса людей, повторяющих эти мантры, действует неосознанно, как коллективное бессознательное);

¹⁹³ Keller R. Diskursforschung: Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen. Springer; 2011.

¹⁹⁴ Сметанина О.М. Язык и образовательная политика (выступление) // Диалог мировоззрений: современное образование в поле научных и религиозных традиции. Нижний Новгород, 2011.

¹⁹⁵ Шубрт И. Парадоксы коллективной памяти // Коллективная социально-историческая память и вызовы современности. Нижний Новгород, 2011. С. 20.

2) медийность (сегодня не достаточно только выразить мнение, важно ещё его воспроизводить через технические средства);

3) креативность (например, философия превращается в бесконечные потоки-импровизации великих гуру, выторговывающие новые оттенки смысла, маркирующие пространство, – марка «Деррида» ничем не отличается от марки «Форд»)¹⁹⁶;

4) подвижность, динамичность (например, интернет форумы).

Дискурсивная стратегия также как и социокультурная феноменология позволяет универсализировать субъективный мир и представить его как объект научного изучения. Культура – это и производство, и продуцирующая сила и конечный продукт производственных отношений. Её полное понимание если и возможно, то только как самоконструирующегося процесса, где значительное место занимает овеществление дискурсов, материализация речевых высказываний и волеизъявлений социальных групп (см. рис. 1). В социологии П. Бергера и Т. Лукмана это названо *реификация* – процесс перехода идеального и социальные практики. Вопрос об опредмечивании/расапредмечивании бытия уже был поднят Гегелем в учении об объективации абсолютного духа в природу и историю и деятельностью ориентированным Марксом. Конструктивизм лишён метафизических спекуляций и гегемонии экономического принципа, поэтому он ближе к социокультурной реальности.

Существенно, что процесс опредмечивания, который носит коллективный характер, обычно не откладывается в социальной памяти: «человек не помнит и не осознает, что социальный мир, каким бы он ни был, был создан людьми и может быть ими переделан»¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Дахин А.В. Актуальные исследования коллективной социальной памяти // Указ. соч. С. 11.

¹⁹⁷ Дандерон М.Б. Социальное конструирование религиозного сознания /Автореф. ... дис. докт.филос.н. Улан-Уде, 2009. С. 28.

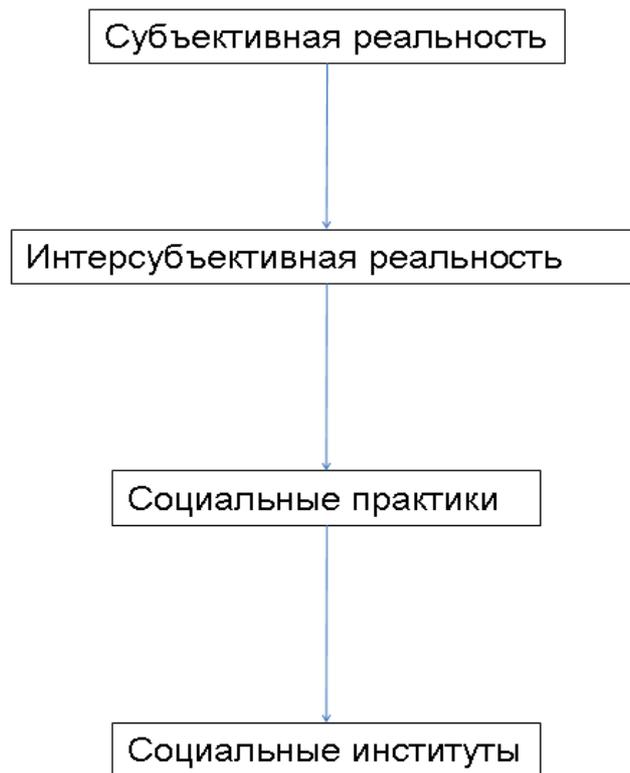


Рис. 1. Этапы опредмечивания дискурса

Процесс опредмечивания дискурса походит на этапы институализации в социологии. Однако не все дискурсы доходят до формализации. Допустим, новое религиозное движение может дойти до этапа институализации, а Интернет форум по организации флешмоб – остаться на уровне социальных практик.

Гегелевский термин «опредмечивание» конституирование духа в истории получил вторую жизнь в марксизме, где он стал означать:

1) деперсонализация труда в процессе производства, его отчуждение (К. Маркс);

2) опосредованием экономических отношений в духовной культуре (экономика – базис, культура – надстройка у В. Ленина).

В социологии знания П. Бергера и Т. Лукмана использована схожая схема, которая, как они полагают, ближе к К. Марксу – «Маркс указывал на то, что человеческое мышление производно от человеческой деятельно-

сти (точнее, труда) и от социальных взаимосвязей, возникающих в результате этой деятельности. Базис ("субструктуру") и надстройку ("суперструктуру") можно лучше понять, если соответственно рассматривать их как человеческую деятельность и мир, созданный этой деятельностью»¹⁹⁸.

Социокультурная феноменология не может постулировать возвращения к самоданному и самоочевидному миру вещей, т.к. её объекты, как и в дискурсивном анализе, многозначны, динамичны и активны. Их сближает: стремление к беспредпосылочному познанию мира, радикальное очищение предмета познания от многочисленных наслоений, различение общественных процессов и модусов их восприятия (мифологических, религиозных, философских, научных, политических и пр.).

Социальная феноменология и дискурсивный анализ имеют важную методологическую функцию, т.к. дают нам целостный способ познания общественной динамики. Мы можем говорить о политиках-рептилиях, инопланетянах, детях-индиго, плачущей иконе Сталина и при этом оставаться научными. Социальные науки не могут отмахиваться от дискурсов, табуируя их как ненаучные. Напротив, нас должно очень интересовать, кто говорит, что говорит, кому говорит и с какой целью. Само по себе высказывание уже является дискурсивным и медийным фактом. При этом социокультурная феноменология уточняет, что в этом случае мы имеем дело не регулярно воспроизводимым природным явлением, а с фактом особого рода, имеющего следующие признаки: 1) интенциональность, 2) коммуникативность, 3) выражение интересов группы.

Дискурсеми сегодня представляют объект манипуляции в области политики: миноритарные высказывания благодаря массовой коммуникации представляются как мажоритарные (феномен «воображаемых сообществ» Б. Андерсона), оказывают воздействие на политику. Парадокс

¹⁹⁸ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995. С. 16

коммуникативного общества заключается в том, что «хвост может начать управлять собакой»: меньшинство гомосексуалистов подавляет права других граждан считать однополые браки девиацией; Европа использует незначительная группа протестующих в Киеве как рычаг давления на государство большинства.

На основе дискурсивных методик предлагаю феноменологический анализ – список вопросов, поставленный к дискурсу, медийному продукту, художественному произведению, позволяющий прояснить содержание мышления социокультурных групп:

- 1) кто говорит и какова его позиция в тексте?
- 2) для какой целевой аудитории?
- 3) каково послание? с каким ключевым текстом (нарративом, мифом) соотнесён говорящий?
- 4) какая лексика используется и какие гештальты вызывает? в каком экстралингвистическом контексте существует дискурс?
- 5) какие средства передачи дискурса используются? как осуществляется диссеминация?
- б) какая социальная группа объективирует содержание своего сознания через дискурс?

Благодаря опроснику дискурсема может быть зафиксирована, измерена через специальные процедуры, т.к. она артикулирована, дискретна и интерсубъективна. Медиатизация фактов оказывает влияние на их условия истинности, убедительности, возможности верификации и фальсификации.

Таким образом, феноменологический анализ предлагает строгую описательную процедуру для дискурсивных и медийных объектов и в этом актуальное значение социокультурной феноменологии. Дискурсивный анализ находится в русле феноменологической стратегии и означает строго фактологический подход, предполагающий редукцию предрассудков обыденного или узкоспециального сознания по отношению к социокультурным явлениям.

Дискурс в социальном контексте – это *ценностное языковое сообщество, полевая формация*, где участники «нащупывают» адекватный язык описания реальности, подтверждают принадлежность к некому смысловому кластеру, воспроизводят коллективную идентичность (производственные, политические, религиозные и иные группы). Отсюда целый пласт понятий, связывающих знания, интересы, высказывания и власть, политику, описанных во французской философии 20 в.: дискурс рациональности как дискурс власти в эпоху Просвещения, властные дискурсивные практики, власть как дискурсивный феномен, коллективный дискурс (Р. Барт), идеологии и дискурсы групп.

Дискурс – это политическая артикуляция коллективной идентичности; социальный порядок, в котором нет разделения на базис и надстройку, а скорее присутствует нетопологическая смысловая тотальность. Каждый элемент дискурсивно-социального порядка не имеет внешних детерминаций, его место зависит от отношений в дискурсивном комплексе: реляция конституирует социкультурное бытие, которое становится подвижным, зависящим от обстоятельств.

Поэтому в социальном контексте дискурс изоморфен понятию *net society*, в котором информация, идеалы, ценности, знания, ресурсы распределяются между удалёнными участниками коммуникации, не образующих дискретных топосов: «дискурс – это внешнее пространство, в котором размещается сеть различных мест», это граница контакта языка и реальности, лексики и опыта. Дискурс разорван не только в пространстве: это расфокусированная во времени смысловая конструкция.

Дискурс может быть связан не только с акторами, но и со структурами. В символическом интеракционизме П.Бурдьё он образует круг культуры и культурной репрезентации и связан с символическим конструированием смысловых порядков. Сетевое общество генерирует множество кол-

лективных идентичностей, нуждающихся в поддержании, внутри- и межгрупповой артикуляции. Дискурс не существует «ради самого себя, но во всех своих употреблениях стремится перенести в язык опыт, способ обитания и бытия-в-мире, которые ему предшествуют и требуют быть высказанными». Например технодискурс – это язык замкнутый на технике, способствующий ее распространению, критикующий любое радикальное отступление от технократической мысли; определённый функциональный тезаурус и свои проблемы (Д. Жанико).

В мультикультурном обществе конвергенция и дивергенция дискурса есть пост эффект его социальности. С одной стороны, он выступает организованной когерентной (сцепленной) конструкцией терминов, определений, идеалов, образующих замкнутую непротиворечивую систему, претендующую на полноту описания некоей области реальности. С другой стороны, дискурс знаменует рассредоточение семантического единства в лоскутном социуме, эксфолиацию бытия языков культуры.

Множественность дискурсов поддерживает разнообразие в социогуманитарных науках, в том числе религиоведении, где происходит формирование новых подходов, которые часто имеют перекрестный, междисциплинарный характер.

Секуляризация религии (Ю. Хабермас) – ослабление религии в публичной сфере, автономизация социальных институтов (государство, армия, семья, корпорации) от религии и потеря контроля религиозными лидерами над этими институтами; десакрализация священного (религиозные праздники, Санта Клаус, «курисумасукеки» – рождественский пирог у японцев); уменьшение интереса к религии в общественном сознании; переход от традиционного регулирования с помощью религии и морали – к рационально-правовому.

Теория модернизации (Д. Поллак) – по мере прогресса общественных отношений религия как институт уходит в прошлое.

Приватизация религии (Т. Лукман) – становление религии добровольного личного выбора, уход её из публичной сферы в область частного инструмента поиска трансцендентного.

Десекуляризация религии (К. Доббелэр) – возвращение религии в общество, использование медиа в посткоммунистических странах для ресакрализации общества.

Неинституализированная религия (С. Хувер, С.Хйарвард) – присутствие религии в обществе в разнообразной форме не только религиозных движений, но и в виде убеждений о загробной жизни, перевоплощении, карме, духов и т.п.; молодёжные движение искателей духовности (хиппи); банальная (популярная, неэкспертная) религия.

Медийность религии, религия технологий (М.Биржит, Д. Ноубл) – восприятие медиа и техники как мессий, которые могут улучшить мир – Б. Гейтс, С. Джобс; технологизм – вера в то, что прогресс сделает человека бессмертным; исчезновение грани между религией и развлечением в публичной сфере (религия в кинематографе, рекламе); зависимость религии от медиа (станок Гуттенберга, телеевангелисты, сетевая идентификация электронных религиозных сообществ).

Дискурсивный анализ религии (П. Бурдьё, Ван Дейк, Ю. Хабермас) – публичная риторика по вопросам религии, господствующие и маргинальные артикуляции на тему религии; явная и неявная репрезентация религии в культуре. Дискурсивный анализ представляет собой решение противостоянию «объяснение vs. понимание».

Религиозный маркетинг: регулирование религиозного рынка и возвращение богов в публичную сферу – чем больше плюрализма на рынке, тем больше религиозность (Р. Старк, Р. Финк); религия как товар (Л. Мур); взаимодействие религии с шоу бизнесом, религия как потребление (П. Бергер).

Идеологическое конструирование религии (Т. Фицджеральд) – религия это конструкт, используемый для идеологического оправдания современности; религия как эссенциалистская абстракция, укоренённая в хри-

стианском воспитании и отдалённая от с реальными практик и институтов (многолетнее изучение индуизма как религии брахманов и, лишь в небольшой степени, кшатриев, ничего не открывает нам о религии других социальных слоёв). Как сакральное тесно связано с властными практиками, текстами, общественными событиями, людьми, как подвергается сакрализации государственное?

Религиозная идентичность: плюрализм и плюральность идентичностей (М. Штерин); актуализация идентичности (М. фон Брюк); лоскутная идентичность (Х. Койп); фрагментация идентичности (Р. Зенет); многоуровневая идентичность (Р. Бернхард); идентичность как точка сборки – бутстрап (Дж. Чу).

Неклассический социум пришёл на смену классического с его малым количеством таксонов и статусов, устойчивой идентичностью, линейностью поведения, иерархичностью организации. Управление таким объектом было построено на принципе механицизма: воздействие субъекта на объект с целью изменения его поведения. Кризис классического управления особенно ярко проявился в многочисленных социальных конфликтах XX века, а причиной его является растущая социальная неоднородность разных уровней (имущественная, этническая, религиозная, мировоззренческая). Одна из функций управления – сохранение устойчивости организационной структуры, входит в противоречие с внутренними тенденциями самоорганизации общественных классов и групп, которые реализуют собственные программы и цели. Для успешного управления неклассическим обществом необходимо разобраться в специфике социальной неоднородности разных уровней. В этом и заключается роль религиоведения сегодня, которое, через конкуренцию научных дискурсов представляет наилучшие средства концептуализации религиозности.

ИНТУИТИВНО-ЭССЕНЦИАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Рудольф Отто – ключевая фигура в религиоведении в целом и в феноменологии религии в частности. Его исследовательскую позицию можно охарактеризовать как интуитивно-эссенциальную феноменологию религии, –осторожное, тщательное наблюдение динамического проявления в человеческом сообществе сущностей религии; из них фундаментальным, согласно Р.Отто, является «чувство божества» (*sensus numinis*), которое имеет диапазон от ужаса и преклонения до любви и экстаза. В связи с этим возникает вопрос о природе методологии феноменологии религии Отто, поскольку последняя исходит из того, что сущность религии не может быть познана историческими, социологическими и иными эмпирическими методами наук об обществе.

Во второй половине XX в. учение Р.Отто было раскритиковано в философии религии по тем же основаниям, но уже другими учёными. Несмотря на все упрёки в иррационализме, имя Рудольфа Отто и его труды не забыты, его концепцию *Das Heilig* цитируют практически в каждом учебнике религиоведения. Существуют исследователи, которые полагают, что у Р. Отто нет феноменологии религии. Так, российский востоковед В.К. Шохин ставит его в группу мыслителей, отождествляющими религию с мистическими чувствами – Ф. Шлейермахер, Н. Зедерблом, М.Элиаде, К.Г. Юнг, К. Ясперс, П. Бергер, У.Кинг¹⁹⁹. Эти разногласия во мнениях продолжают, в том числе, из-за неоднозначного понимания сложного и многослойного термина «феноменология» (равно как и не менее трудного – «религия»). Вместе с тем Рудольф Отто, по мнению ряда авторов, прочно

¹⁹⁹ Шохин В.К. Теология: введение в богословские дисциплины. М., 2002.

ассоциируется с феноменологией религии (У. Кристенсен, М. Пылаев, М. Шахнович, Е. Хиршман). Его можно считать основоположником интуитивно-эссенциальной феноменологии, т.е. такого описания религиозных конституирований, которые, с одной стороны, постулируются как предметность, а с другой – схватываются целостно как результат интегративного усмотрения целостности, взаимосвязи, однородности в ранее разрозненном множестве объектов.

Последователями феноменологической концепции Отто стали Ф.Хайлер и Й.Вах, описавшие религиозного опыта как состояние инаковости и тотальности самопожертвования²⁰⁰. Методологически подход Отто был продолжен М. Элиаде, который углубил учение о транскультуральной манифестации сакрального, где выделяет следующие виды нисхождения божественного в мир людей: иерофания (явление сакрального через профанное, через метафорический язык почитания земли и жизни), эпифания (явление божественного через знаки, встречи, смыслы) и теофания (явление Божества). Изначальные религиозные структуры существуют вне обычного времени и пространства. Каждое общество генерирует коллективную интенциональность обращения к священному – через мифы, архетипы, ритуалы (архаичные общества), сакрализацию страданий и гнёта истории (христианская цивилизация)²⁰¹.

Работы М. Элиаде, как и публикация Р. Отто привлекательны тем, что в них достигается некоторый баланс между рациональным и иррациональным в познании религии, что, несомненно, является стремлением всей

²⁰⁰ Пылаев М.А. Концепции понимания священного в феноменологии религии (г. Ван Дер Леу, Й. Вах) // Вестник ПСТГУ. Серия I. – Богословие. Философия. – № 4. М., 2008. С. 93. Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и континентальной философии XX века / Автореф. дис. д. филос. н. М., 2012. С. 30-35.

²⁰¹ Забияко А.П. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Религиоведение. – 2002. – № 3. С. 133-138. Элиаде М. Азиатская алхимия. М., 1998. С. 16, 35. Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 11.

философии религии, но эти авторы особенно плодотворны. С одной стороны, они, как исследователи, соприкасаются с особым опытом в жизни верующих, для которых имя Бога – не пустой звук, а могущественная реальность, с другой стороны, они стремятся к аналитическому изложению этих состояний, отличных от обыденных. Элиаде усиливает компаративистику, его феноменология могла бы претендовать на типологическое ответвление, задача которой – обнаружить единые архетипические проявления священного, однако методология сохраняет интуитивно-эссенциалистский характер.

Элиаде возвращает феноменологии религии гегелевский акцент историчности, т.е. объясняет историю религии с феноменологических позиций. Другая его новация заключается в повороте от абстрактного трансцендирования к экзистенциальным моментам переживания. Он также актуализирует дескриптивную стратегию в религиоведении, также тесно связанной с феноменологической установкой «назад, к вещам»²⁰².

Мир культуры существует для нас сквозь призму множества предпосылок. И здесь нам приходит на помощь феноменология, которая стремится к различению значений вещей и предпосылок. «Zu den Sachen selbst!» становится трудным путем преодоления толщи индивидуальных и коллективных установок, слоев. При этом важно не отождествлять сознание с его модификациями, или как говорили в школе Шанкары, различать Луну за ветками и качающиеся ветки (создающими эффект её движения). Эта отстраненность от слоев схем, стереотипов, шаблонов, клише, паттернов, установок, позволяет выдвигать феноменологию наиболее методичной программой гуманитарного познания.

Учение о многослойности социокультурных объектов Р. Ингардена является продолжением феноменологической редукции (вынесением за скобки опосредованных суждений) и выдвижением непосредственной свя-

²⁰² Пахомов С.В. Элиаде и йога // М. Элиаде. Йога: Бессмертие и свобода. СПб, 2004. С. 3-56.

зи между предметом и сознанием. Несомненно, можно усомниться в возможности такого чистого мышления, ведь сам язык уже является посредником, а постпозитивизм не достиг успеха в создании искусственного языка. Вместе с тем, стоит обратить внимание на саму попытку феноменологии очистить сознания от наслоения ассоциаций. Это ценный опыт для философии в частности и гуманитарных наук в целом.

Термин *φαίνμενον* – «являющееся», был известен ещё по работам Платона, который использовал его для противопоставления явления и сущности вещи. И. Кант также построил свою теорию познания на оппозиции ноуменально и трансцендентально существующей «вещи-в-себе» и феноменальной «вещи-для-нас». Разум синтезирует трансцендентальные формы, составляющие подлинное и независимое бытие. «Феноменология духа» Гегеля раскрывает эволюцию форм сознания в своём движении к абсолютной идее, он против агностицизма Канта, где вещь отделяется от её внутренней сути. Гегель полагает, что вещь может быть познана в многообразии своих манифестаций. Гуссерль вкладывает в феноменологию новый смысл. Для него она означает «дескриптивный, философский метод, на основе которого в конце прошлого столетия была создана: 1) априорная психологическая наука, способная обеспечить единственно надёжную основу, на которой может быть построена строгая эмпирическая психология. 2) универсальная философия, которая может снабдить нас инструментарием для систематического пересмотра всех наук»²⁰³. Замысел Гуссерля заключался в том, чтобы преодолеть позитивистскую психологию и отмежеваться от неокантианства, не проводившем радикального различия между субъективным и объективным. «Феноменология Гуссерля, таким образом, – это *не* “наука о явлениях”. Его исходная позиция как раз в том и заключается, что он *не разделяет* мир на явления и сущности, но, *анализируя сознание*, вместе и одновременно исследует в нём и субъективное восприя-

²⁰³ Гуссерль Э. Феноменология (статья в Британской энциклопедии) // Логос. – 1991. – № 1. С. 12.

тие, и объект его – воспринимаемую вещь...для феноменологии Гуссерля не существует двойственной, “внешней” и “внутренней” действительности, исчезает имманентность и трансцендентность; предмет здесь – *деятельность* самого сознания, а форма деятельности – *интенциональный акт*, или *интенциональность*, в которой явление и сущность суть одно и то же»²⁰⁴. Это весьма продуктивно для анализа общественного сознания и модулов репрезентации социокультурных объектов и эта же тема становится лейтмотивом исследований Р. Ингардена, польского ученика Э. Гуссерля.

После В. Татаркевича Ингарден становится вторым источником формирования феноменологической мысли в Польше. Свою первую статью в области феноменологии он написал и опубликовал в 1919 г. Ингардена, как и других молодых последователей Гуссерля, занимает вопрос о сущности вещей. Гуссерль полагал, что онтология делится на формальную и региональную (материальную). Общая формальная онтология – это априорная теория формальной структуры любого объекта. Она не связана с доменами бытия и распространяется на любые бытийные свойства (отношения части и целого, идентичность, атрибутивность и т.д.) Региональная онтология – это априорная теория бытия разных доменов. Она соотносится с разными науками о природе, обществе и специфична для каждого из них (например: причинность, зависимость и т.д.) И в том, и в другом случае теорию формальной структуры объектов задает феноменология, учение о чистом сознании.

Гуссерль проводил мысль о том, что трансцендентальное эго есть источник всех значений трансцендентальных объектов²⁰⁵. Значения и смыслы конструируются в сознании посредством перцептивных и интенциональных актов. Феноменология разбирает слои этих конструкторов, стремясь обнаружить сам трансцендентальный объект. Гуссерль не считает возможным существование реального мира помимо интенциональных актов сознания. Описание актов явления в сознании даёт нам и видимость и сущность.

²⁰⁴ Вайда Д.М. Феноменология и литературоведение // Теории, школы, концепции (критические анализы). Художественное произведение и личность. М., 1975. С. 8.

²⁰⁵ Гуссерль Э. Картезианские размышления // http://www.philosophy.ru/library/husserl/kartesianische_meditationen.html#_Toc35695654

Ингарден понимает онтологию как теорию необходимых априорных истин, в область которых входит сущность чистого сознания (*die Wesensanalyse des reinen Bewusstseins*). Гуссерль стремился определить феноменологию, как науку о сущности чистого сознания, но он не предлагал это назвать «онтологией». Для Гуссерля феноменология не могла быть частью онтологии. Напротив, онтология, как исследование объектов сознания могла войти как часть в феноменологию, как науку о сознании.

Это разногласие касается не только проблемы обозначения понятий. За этим стоит разногласие в отношении того, что первично: трансцендентный феномен или процесс его конституирования. Ингарден представлял, что ясное понятие о вещах предваряет процесс конституирования, в то время как Гуссерль утверждал, что первичен процесс конституирования вещей. Этот подход стал известен как «трансцендентальный идеализм». Суть его сводится к тому, что реальный мир признается зависимым в сущности и существовании от сознания. Вне сознания о нем нельзя ничего сказать. Ингарден полагал, что Гуссерль намеренно выбрал платформу трансцендентального идеализма для реализации методологии трансцендентальной редукции, т.е. он пошел на это с эпистемологической точки зрения, а не по онтологическим основаниям. Ингарден в принципе не согласен с тем, что изучение философии нужно начинать с гносеологии. Его смущают гносеологические парадоксы и тупики трансцендентального идеализма. Так, если мы допускаем, что трёхмерные объекты внешнего мира достоверны, мы равноправно можем предположить, что наше восприятие их не является полным. Тогда любое восприятие их можно подвергнуть сомнению. Если феноменология ставит задачу быть строгой наукой, она не может полагаться на восприятие объектов. Ингарден продолжает феноменологию как строгую науку, в то время как интуитивно-эссенциалистский феноменологический подход Отто и Элиаде – это мистицизм на почве методологии. Вместе с тем, следует отметить её задел в тематизации рекуррентных форм и сущностных структур различных религий. Абстрагируясь

от эмпирического содержания, феноменология здесь сосредоточена на раскрытии универсальной сущности религии, понимаемой как *das Heilig, tremendum*, нуминозное (Р. Отто, Ф. Хайлер, Й. Вах) и сакральное (М. Элиаде); дар (харизма), тайна (мистерион), очищение (катарсис), тишина (исихия), антиномии: чистое / нечистое, сакральное / профанное, близкое / далекое, трансцендентное / имманентное (Полуэктов А.А.)²⁰⁶. Этот универсализм интуитивно-эссенциалистской феноменологии позволяет её рассматривать как инструмент диалога культур и религий в современных условиях глобализации.

Однако в середине XX в. интерес к интуитивно-эссенциалистской религиозной феноменологии пошёл на спад из-за кризиса субстантивности и репрезентативности: она не обращала внимания на материальные факты, а искала сущности религии, которые казались непостижимыми. Потеря эмпирического предмета религии чужда религиоведению, которое является дисциплиной, основанной на вещественных доказательствах. Вдобавок, это ещё и искажение основной мысли Э. Гуссерля «*Zu den Sachen selbst!*». Неизбежный агностический и абстрактный мотив эссенциальной феноменологии Р. Отто и Г. Ван дер Леува не мог удовлетворить всех религиоведов, поэтому с середины XX в. выделяются иные феноменологические направления.

Timoschuk E.A.

INTUITIVE AND ESSENTIAL PHENOMENOLOGY OF RELIGION

Annotation. The paper develops the topic of intuitive-essential phenomenology of religion (R. Otto, M. Eliade), where religion is taken as a mysterious feeling of the sacred of as a manifestation of it. This trend is criticized from the ingardenian side.

Key words: Phenomenology of religion, Otto, Eliade, Ingarden.

²⁰⁶ *Полуэктов А.А.* Феноменологическая (теологическая) трактовка религиозности // Религиозность: феномен и его измерения. Владимир, 2012. С. 57, 60.

Раздел 2

ТЕРМИНОЛОГИЯ ПОСТИЖЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО. ПРОБЛЕМЫ ТЕРМИНОЛОГИИ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Часть 1

Deretić I.

DOSTOYEVSKY: REFLECTING ON PARADOXES IN HUMANISM

Abstract: In this paper, the author elucidates the notions of higher man, new man, and the panhuman, which are elaborated in Dostoyevsky's writings. She will attempt to show that, according to the Russian author, there is an immanent dialectic in the very concept of humanism, which will lead him to overcoming traditional humanism.

Key words: Dostoyevsky, God, God-Man, Higher Man, Humanism, Man-God, New Man, Panhumanism.

It seems that there is no writer in the 19th century, apart from Friedrich W. Nietzsche and Søren A. Kierkegaard, who so profoundly and with the engaged personality, understood and articulated the crises of in modern humanism as did Fyodor Mikhailovich Dostoyevsky (1821-1881). I will attempt to demonstrate that, according to the Russian writer, there is an immanent dialectic in the very concept of humanism, which will lead him to overcoming it in its traditional form. Generally speaking, what is unique in Dostoyevsky's approach toward the question of humanism is not his giving definite and articulated answers on that subject matter, but his showing the perplexity and paradoxical nature of both humanism itself and the conscious and unconscious internal life of a human. Moreover, in his entire work, Dostoyevsky constantly searched for the new idea, the new thought, or the new word that has never been spoken before about the human being.

In this essay, I will critically elucidate what are, in my view, the three most significant ideas in Dostoyevsky's thought concerning the paradoxes of traditional humanism. These paradoxes are best manifested in his important concepts: the higher men, the new man of the future, and his third concept of the panhuman. The main aim of my essays is to explore the complexity of those questions that emerged concerning humanism, without any intention of giving final answers. Also, I will elucidate their real meaning, and discuss some of their ethical implications.

Dostoyevsky's reflections are not articulated in the form of a detailed philosophical discussion. Nevertheless, sometimes his thoughts are presented in the form of argument supporting both *pro* and *contra* sides of the same issue, thereby showing their intrinsic paradoxality. Additionally, Dostoyevsky's reflections are particularly convincing, because they are presented not as the abstract, empty thoughts of upper class intellectuals, but rather as fully lived ideas by his literary characters.

The first notion of the "higher man" (in Russian: "виший человек") is elaborated by Rodion Romanovich Raskolnikov in the novel *Crime and Punishment*. What is striking about this concept is the fact that Raskolnikov's understanding of this notion actually reveals his real motif for the crime that he committed. Raskolnikov articulates the concept of higher men, i. e., of those individuals who — by their extraordinary talents or gifts, especially intellectual excellences — are superior to the majority of the common people. It seems that there is nothing problematic with Raskolnikov's view which he had published in an article before his murder. However, what is highly problematic are the social duties and political powers that higher men can and sometimes must and should perform, including committing crimes and breaking laws. Even more, if their goals are of the exceptional importance for humankind, then their duty is — according to Raskolnikov's boldly presented quasi-necessity — to eliminate countless thousands of people.

It seems that Raskolnikov's argument might be presented as such: 1. Due to their best intellectual abilities, higher men should define social goals; 2. Since the higher humans are superior to others, their own goals are superior to the goals of the common humans; 3. The superior aims of higher men must be attained apart from the ethical aspects of the instruments used in archiving these goals.

Resembling the positions given by Plato's Trasymachus in the *Republic* and Calicles in the *Gorgias*, Raskolnikov's argument is not valid due to many reasons. First, the ways in which social aims are achieved are not ethically indifferent in relation to the goals attained by them. The very nature of the goal is determined by taking into account the manners by which these aims are attained. Second, the theoretical excellences are different from the practical (i.e. political) excellences, and this is the reason why the theoretical intelligences are often not applicable to social life. Third, if the laws should be applied to common people, then they must be adjusted to and accepted by them. Finally, a "stronger", more superior political individual is politically weaker than the majority of the common individuals.

Dostoyevsky himself does not argue with his main hero. And, he does not present the arguments that I have presented in the previous paragraph against Raskolnikov's view of higher men. Dostoyevsky attacks the very concept of being a "higher human". For example, one who is superior in intelligence and political power might be inferior and "crippled" in her or his lacking of empathy and love for another human; or in her or his lacking of understanding not only for others, but also for one's own self; and one is often unaware of one's dynamic subconscious powers. Dostoyevsky understands a human as being multi-dimensional individual, who has different, but often ambivalent perplexing, and divergent powers and aspects; yet, trying, most of the time unsuccessfully, to harmonize all of these multifaceted features.

Dostoyevsky attacks the higher men-view by brilliantly telling us the story about the crime and the subsequent most horrifying punishment which is, as always, an internal one. Raskolnikov considers himself to be a superior higher being. Dostoyevsky portrays him as an extremely beautiful man with higher intellectual abilities. Also, ironically, Raskolnikov is morally superior to most individuals, because of his deep devotion to his family and his sincerity to help others, being even able to risk his own life in order to rescue a child from fire. The reader clearly sees that the psychological make-up of Raskolnikov's internal evolution unfortunately includes a negative mutation with both external and internal tragic consequences.

Raskolnikov's first victim is money-lender Alyona Ivanovna, who is morally wicked, corrupted, and an exploiter of the poor. According to his own theory, it seems that the morally superior Raskolnikov, who helps the poor, must and has the right to kill the morally inferior Alyona Ivanovna, who exploits the poor. There is, however, a crucial problem in Raskolnikov's theory, because he does not deeply believe in it. And his not-believing attitude, as well as his actual inconsistency with his own views, makes an internal hell of his life and inevitable leads him to the borderline insanity. What prevents him from being a perfect murderer, as a representative of the higher man, is that he (Rodion Romanovitch Raskolnikov) has a deep-rooted conscious and comprehensive empathy for others. Furthermore, he does not believe in the non-ethical understanding of those ways needed for archiving goals. Paradoxically, Raskolnikov himself contradicts his own ethical viewpoint as presented in his article.

Without including an ethical dimension in the concept of being higher man, this notion may lead to destructive and self-destructive consequences. The story of higher and lower beings, Dostoyevsky concluded, perhaps not unexpectedly, by showing that the socially lower of all lowest individuals, the humble prostitute Sonya Marmeladova, is actually the "highest" human in this novel;

this is due to her inconceivable suffering and even readiness for total self-sacrifice in order to help others. And, she is the only person, who is able to cure Raskolnikov from his unbearable suffering. This occurs when, through his relationship to her, he sees and feels what being “higher” really means. Namely, it is not an empty vanity of one’s own greatness which might implicate the elimination of others, but rather the concrete self-giving to the other, i.e., being able to love a concrete human, even if she or he is a murderer or a prostitute; or, to put it more precisely, being able to love the *most* humiliated and insulted individuals, who are ruined and abused by others. I concur with some others that there is no person without greatness, there is no person who is a biological mistake, and there is no person without unexplored possibilities; one only needs to recognize and appreciate this assumed fact. In my own view, this is also one of the theses of Dostoyevsky’s humanism which is Christian in nature.

The second notion Dostoyevsky introduced is, also, interesting and appropriate for the topic of humanism and overcoming it, this being the notion of a “new man (in Russian: *новый человек*)” elaborated by Kirillov in the novel *Demons*. Kirillov is a character with strong will and moral dignity. He prophetically proclaims the arrival of a new man with the words: “Now man is not yet what he will be. There will be a new man, happy and proud. For whom it will be the same to live or not to live, he will be the new man. He who will conquer pain and terror will himself be a God. And this God will not be...” And, he continues: “Man will be God, and will be transformed physically, and the world will be transformed and things will be transformed and thoughts and all feelings”.²⁰⁷ The existing world, Kirillov announces, will be ended by someone whose name is “Man-god”. Another character in the novel *Stavrogin* asks Kirillov: “You mean God-man?” Kirillov abruptly replies: “The Man-god—that’s the whole difference.”

²⁰⁷ F. M. Dostoyevsky 2000, Part Two, V, 136.

The difference between the God-man and a Man-god is not at all word-game for both Kirillov and Dostoyevsky. Instead, these two terms signify an entirely different view of humankind and its fate. God-man is God, who became the man, in order to save humanity, i.e., Jesus Christ himself, and Man-god is a man who wants to become God. According to Kirillov, the death of God is the quit-essential presupposition necessary for an arrival of both a physically and mentally new man (reminiscent to Nietzsche's bold claim).²⁰⁸

What are the fundamental characteristics of a new man? From Kirillov's elliptic description one may conclude that the new man is the individual, who is absolutely free; and this, above all, means to liberate one's own self from the worst fears of all fears: and that is the fear of one's own death. By becoming absolutely free, the new human becomes the creator of her or his own life and death; the new man replaces God and divinizes himself. This new man can only be imagined and described in an outline form: being proud and flourishing, the new human will be an agent for future transformation of today's human in all aspects of his being. Paradoxically, Dostoyevsky was not only strongly attracted to, but also vehemently repulsed by this idea. For him, the most problematic aspect was both the ethical and existential indifference of this idea, as it is presented by Kirillov.

The line of Dostoyevsky's reasoning against Kirillov's idea might be as follows: 1. God is the metaphysical foundation of everything belonging to the ethical realm; 2. If God is denied, then ethical values lose their foundation; 3. The result of the "destruction of God" is ethical indifference. In this case, the concepts of good and evil lose their real meaning (anticipating Nietzsche's "beyond good and evil" framework). Dostoyevsky rightly saw that in the world without God the question of ethical evaluation would be both open and un-

²⁰⁸ Dostoyevsky's new man, presented by Kirillov, is an earlier concept than Nietzsche's *Übermensch*; namely, the novel *Demons* (Russian: Бесы 1872) was published more than 11 years before Nietzsche's *Also spoke Zarathustra* (1883 and 1885).

solved. Additionally, Kirillov does not realize that committing suicide is also the crime, i.e., the crime against her or his own unique personality.

One of Dostoyevsky's answers concerning the controversial question of the traditional humanism, and the eventual possibility of overcoming it, could be his own idea of panhumanism elaborated to some extent in the famous *Pushkin Speech*. The panhuman (in Russian: "всечеловек") is a person whose excellence is not proved by being superior to others, but instead is demonstrated by embracing and synthesizing both creative and diversifying aspects of the other. In his attempt to know and experience other nations and cultures, the panhuman is both unique and universal. In fact, according to Dostoyevsky, such a unique and universal man was the best Russian poet Pushkin. Pushkin is not only a highly imaginative and original writer, but also a presage and prophet of the Russian self-consciousness. Namely, he transformed and unified in his own Russian spirit the spirits of foreign nations. With his artistic genius, Pushkin unified the creative potential of European ideas and Russian spiritual might. His treatment of the different literary patterns and philosophical ideas was always productive and innovative, i. e., Pushkin assigned the novel and original meanings to the already existed intellectual paradigms.

The conception of the panhuman mean, among other things, recognizing one's self in the other, and others in one's self. This implies being completely open to the spiritual quest, in which foreign values will be recognized for their uniqueness and incorporated in one's own culture (this is in contrast to Nietzsche's reevaluation of all values). In fact, the concept of the panhuman is the never-realized ideal of the real brotherhood of humankind and a universal empathy among all people, among all individuals in their uniqueness.

To conclude, Dostoyevsky was of the opinion that the traditional humanism is in a process of overcoming itself. It could not face spiritual challenges of the modern time anymore, including the question of a sense of living in the new,

empty world, which is both godless and inhuman. The Russian writer rightly considered that the paradoxes of the modern humanistic thought originated from its incapability even to identify adequately the perplexing problems of the fragile human identity in the world seemingly without the purpose and sense. He did not believe that science and technology will achieve the goal of overcoming the traditional humanism. On the contrary, Dostoyevsky sharply criticized modern scientism, as well as the vane ambition of the natural and exact sciences to fully explain the world in general, and the human in particular. In his view, the uniqueness of the human cannot be grasped by the sciences based on the universality. Dostoevsky did not articulate the theory which should solve the problems of the modern humanism. Nevertheless, what can be found in his writings is a vision of the difficult, patient, sometimes suffering spiritual work on one's part, which presupposes experiencing the limits of unrestrained self-centeredness.

References

1. Dostoyevsky, F. M. (1992): *Crime and Punishment*, translated by R. Pevear and L. Volokhonsky, Vintage Books, A Division of Random House, New York.
2. Достоевский, Ф. М. (1990): Том 7. Бесы, In: *Собрание сочинений в пятнадцати томах*, Наука, Ленинград.
3. Dostoyevsky, F. M. (2000): *Demons*, translated by R. Pevear and L. Volokhonsky, with an Introduction by J. Frank. Everyman's Library, In: <http://bookza.org/book/846718/cee398>.
4. Dostoyevsky, F. M. (2009): *Pushkin Speech*, In: <http://www.linda-goodman.com/ubb/Forum7/HTML/010678.html>, (Last Visited: 05/01/20014).
5. Достоевский, Ф. М. (2012): *Речь Достоевского о Пушкине*, In: http://az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0340.shtml, (Last Visited: 31/03/20014)
6. *Friedrich Nietzsche (2007): Also Sprach Zarathustra*, hrsg. von Echo Library, Teddington.

DIVINE TELEOLOGY: DOSITEJ, KANT, PLATO²⁰⁹

This paper takes the teleological argument of God's existence given by Dositej Obradović, one of the most prominent Serbian Enlightenment philosophers, as a possible starting point in discussion of the relationship between science and religion. The practice of proving divine existence is uncommon in eastern Christianity, however, in both Serbia and Russia the Enlightenment brought criticism of the Church, as well as Western rationalistic and empiricistic influences. After brief analysis of the structure of the informally conceived Dositej's argument, which is shown to be deductive in character, and not analogical as one may think at the first glance, we turn to Kant's criticism of the teleological argument in general. Kant denounces it at the logical level by claiming that it is an ontological argument in disguise, however, he values its heuristic, scientific aspects in great extent! Finally, we turn to Plato's teleological conception of God and divinity in *The Timaeus*, which further reduces the gap between science and religion. Plato does not question the existence of God at all, and he introduces mathematics and geometry as the tools by which order and harmony are set upon the world by the divine creator. In conclusion, let it be said that science and religion are not mutually exclusive: religion often brings up some of the most abstract ideas about the structure of the world, and science demystifies them and explains them in a rational and experimental manner.

Key words: teleological argument, existence of God, religion, science, harmony.

²⁰⁹ This research was funded by the Ministry of science, education and technological development of the Republic of Serbia within the project *History of Serbian philosophy* [179064].

Although it is not possible to claim that Dositej's²¹⁰ critical attitude towards religion and traditional customs forms exclusively under the influence of the West, given that such criticism, though perhaps in a lesser extent, is present within the Russian Enlightenment as well, it is important to notice that the practice of proving God's existence is mostly represented within the teachings of the Western Church. Herein lies one of the major differences between the Eastern, Orthodox theology and Western theology²¹¹. Eastern theology holds that the concept of God is in every way beyond human understanding, and therefore strictly refuses to reduce God to anything that could be explained or proven by human reason alone. Because, if it is necessary to prove the existence of God, then belief in God becomes unnecessary and redundant, and God is no longer a fundamental concept from which one can derive the existence of all that is. However, the development of scientific method in the West, followed by a series of significant changes in the clerical (scholastic) teachings, such as the introduction of the practice of proving God's existence which gained in importance due to the writings of St. Anselm, or the introduction of Aristotelian science, naturalistic and common sense oriented, which was largely conducted by Thomas Aquinas, deepened the already existing gap between East and West. Shortly after the advent of the Protestant movement and modern social theory, which placed the individual and his rights in the foreground, in countries such as France and England even atheism became an acceptable viewpoint. However, Dositej's view can be characterized as moderate deism, among other ways. At least, it possesses elements of deism. Not only Dositej doesn't incline toward atheism, but also, when writing about God and religion, he exhibits extraordinary dedication, inspiration. In accordance with the provisions of his critical

²¹⁰ Dositej Obradović (1742-1811) was a Serbian philosopher, linguist, author, traveler, and the first minister of education of Serbia. He put forward Enlightenment and rationalist ideas, while remaining loyal to Serbian Orthodox faith.

²¹¹ J. Morris: *The Historic Church: An Orthodox View of Christian History*, p. 172.

method, faith in God, just like any other opinion, belief, must be supported by rational reasons, and thus, within his writings, the reader can stumble upon the elements of proof of God's existence, informally presented, and wrapped up in the form of ethical or theological discussions. Most importantly, deism implies that the use of reason and observation of the structure, i.e. properties of the physical world, are sufficient to confirm the existence of God, and thereby rejects the belief in supernatural phenomena, as well as the undisputed authority of the church.

On this occasion, we shall deal with the proof presented in a section of Dositej's *Ethics* under the title "On the pious man in general"²¹². Although very brief, this argument invokes a deeper philosophical analysis, and encourages philosophical reflections. Once we expose it and deconstruct it, we shall subdue it to Kantian critique, and then briefly associate it with Plato's views in his prominent dialogue *The Timaeus*, wherein the concept of God is related to the notions of law and order in the physical world. Thus, we shall take a major step forward in relation to the philosophical proofs of divine existence which we encounter in the course of the long history of Christian thought - a step forward in the direction of integration between science and religion.

Despite the fact that they come in various forms, the proofs of God's existence can be classified into three main groups: the ontological, cosmological and teleological (this group is also called the physico-theological, or design argument). However, when faced with serious criticism, their mutual distinctions easily fade, so even Dositej's teleological proof, as we shall see, relies on the ontological proof, which follows the direction of Kant's analysis extremely well. The ontological argument is characterized by its "desire" to exclude any empirical observations, and prove the existence of God entirely *a priori*. Cosmological proof, however, argues that there is a first cause of all things, i.e. God, on the basis that we possess empirical evidence of the existence of the physical world.

²¹² Доситеј Обрадовић: *Сабрана дела*, Vol. 2, pp. 517-18.

Finally, the teleological proof, which shall be discussed herein mostly, incorporates the largest amount of empirical evidence. According to advocates of this argument, the purposefulness of nature and harmony of its parts suggest that the world is not a product of chance, but of an intelligent, perfect being, such as God. Teleological proof, at least at first glance, appears to be derived entirely *a posteriori*, but this is not really the case, since the existence of God which it aims to prove cannot be demonstrated in a direct, immediate manner, by which the parts of nature and its unquestionable harmony can be demonstrated.

The section “On the pious man in general” (the fifth section of the fourth chapter of *Ethics*) can tell us a lot about Dositej’s understanding of the divine, it is very concise and consists of only four paragraphs. The first two are particularly important for our analysis. The first paragraph reads:

The infinite structure of the world! The peculiar order which governs it, the arrangement of all of its parts, wisely positioned to produce the greatest effects out of the simplest elements continually, - all implicates the existence of one greatest essence, the creator and the ruler of this infinite machine; all evidence points to the one architect, which is God.²¹³

It would be convenient to add the following thought from Dositej’s fable “The child and the serpent”, the thought which appears quite suddenly, within the context of Dositej’s methodological considerations:

For example, whoever believes in and confesses God, reasonably believes and confesses, because he sees all these peculiar objects arranged with such amazing wisdom that there has to be the most powerful and the most intelligent architect and creator who built all this, who organized it so beautifully and keeps it in order.²¹⁴

²¹³ Доситеј Обрадовић: *Op. cit.*, Vol. 2, p. 517.

²¹⁴ Доситеј Обрадовић: *Op. cit.*, Vol. 1, p. 636.

Although it would be too bold to claim that the position that Dositej here represents is the only one when it comes to the nature of God and the divine, it is obvious that Dositej was inspired and fascinated by the orderliness of nature and the harmony of its parts, thus giving huge importance to the teleological argument of God's existence. But what kind of reasoning is applied here, and what is the structure of Dositej's teleological argument?

In principle, the teleological argument can be *analogical* or *deductive*²¹⁵. In its analogical form it is more common and "popular". Its key premise is that nature, being purposefully and perfectly ordered, exhibits characteristics similar to human artifacts. The complexity of nature, just like clockwork complexity²¹⁶, requires the existence of an intelligent creator, such complexity may not be the product of a mere chance, uncontrolled actions of natural forces. But, how to interpret the thesis about the similarities between artifacts and natural objects? Immediately, we can notice that the notion of nature encompasses all living creatures in itself, living things constitute the essential part of nature. However, the machines, though purposefully created like animals, exhibit a great deal of drastically different properties. Therein lies the main weakness of teleological argument based on analogy.

Dositej seems to be prone to the deductive form of teleological proof. This form excludes any comparisons to human artifacts and human action, since, according to some theologians, the greatness of God's creation cannot be devaluated by comparison to human creativity²¹⁷. Now we must employ a deeper intuition, by which the properties of the sensible world are understood in the more general, more universal way, independently from the characteristics of human

²¹⁵ The logical structure of teleological argument is discussed by E. Sober within his paper "The Design Argument", in N. A. Manson (ed.): *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, pp. 25-53.

²¹⁶ See W. Paley: *Natural Theology: or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*, from p. 3.

²¹⁷ Still, Dositej employs the term "machine" within the exposition of his teleological proof, which points to the remnants of the analogical form.

artifacts. Quite often, the concepts of law and order are considered in a mathematical, somewhat scientific manner. Experience tells us that things in nature behave in accordance with certain laws, and the results of modern, contemporary sciences confirm this, since some natural phenomena can be successfully recreated on the basis of assumed or discovered principles. In an attempt to avoid the loose and insecure analogy between nature and human artifacts, we are forced to go beyond the immediate experience. Some natural phenomena truly can be experimentally reconstructed by humans, but this does not imply that the order in nature as a whole was imposed by the most intelligent, capable creator, the superior being such as God. To prove this *a posteriori*, a complete induction would be required, i.e. the examination of a large number of similar worlds which are all found to be governed by the superior, all-powerful being, and not by chance or impersonal laws of physics. Such induction, indeed, is not possible.

One of the deepest, most insightful critiques not only of the teleological (or physico-theological argument as he calls it), but also of the ontological and cosmological arguments, was given by Immanuel Kant in his *Critique of Pure Reason*²¹⁸. Kant, primarily, expresses utmost respect toward the teleological argument, attributing him a heuristic role and, to some extent, scientific-research dimension:

This argument always deserves to be mentioned with respect. It is the oldest, the clearest, and that most in conformity with the common reason of humanity. It animates the study of nature, as it itself derives its existence and draws ever new strength from that source. It introduces aims and ends into a sphere in which our observation could not of itself have discovered them, and extends our knowledge of nature, by directing our attention to a unity, the principle of which lies beyond nature. This

²¹⁸ See И. Кант: *Критика чистого ума*, pp. 322-26. The critique of all three types of arguments of the existence of God, as well as any kind of theology based on "speculative principles", is given at pp. 308-331.

knowledge of nature again reacts upon this idea - its cause; and thus our belief in a divine author of the universe rises to the power of an irresistible conviction.²¹⁹

What Kant finds most troubling is the transcendence of the limits of human experience that teleological proof necessary entails, even though it is claimed that it is fundamentally different from the ontological and the cosmological proofs. Although the idea of the highest being bears no contradiction in itself, and even suggests an order and purpose in the world, it is still impossible to find a correlate of such idea in experience, and the concept of God, in empirical sense, remains an empty concept. Everywhere we see the chain of causes and effects, but its totality transcends all that is empirically possible. Accordingly, Kant argues that *the teleological proof does not alone determine the existence of supreme being, but contains a hidden ontological proof as its prospective basis*²²⁰. Beginning from the structural properties of the sensory, physical world, natural theologians cast off far above and beyond experience, and in their desire to prove the existence of a highest, unconditioned being, silently incorporate the basic premises of the cosmological, and the ontological proof, on which everything rests.

Ironically or not, Dositej's argument confirms Kant's criticism very well. The first paragraph of the section "On the pious man in general" leads us toward the experiential concepts of order and purposefulness, but the second paragraph already exhibits a compelling need to establish the concept of God in an analytical manner, entirely independent of sensory experience, and that, in fact, reveals the ontological argument as the basis of Dositej's teleological argument:

To know the existence of this highest essence, there is no need to reach out of ourselves: our mind, which reasons and acts within ourselves, reveals the existence of the supreme mind of God in the least difficult,

²¹⁹ *Ibid.*, p. 323.

²²⁰ *Ibid.*, p. 324.

most truthful and most certain manner. God, necessarily, has to be eternal in himself, omnipotent, free, infinite, omniscient, intelligent, one, simple, unchangeable, infinitely gentle, righteous and perfect.²²¹

Although order and purposefulness in nature may lead us to the idea of God, we can not discover this idea unless, in certain sense, we possess the innate disposition to acquire it. The harmony of the world and our sensory experience is nothing but a guideline, an encouragement to become aware of the idea of God. Sensory experience is necessary, but not sufficient. Dositej, therefore, describes his own vision of God, which he adopted from the Christian theologians, and he considers God eternal, omnipotent, free, single, simple, perfect. None of these attributes can be experientially verified. Kant, whom we quoted a little bit earlier, notices very well that such reasoning exhibits some kind of “loop”: just like the beauty of nature and environment leads us to the idea of the highest being, so the idea of the highest being motivates us to seek order and perfection in nature.

However, there exists a deeper dimension of divine which is discussed in the famous Plato's dialogue *The Timaeus*. Although the text shows certain characteristics of the teleological proof, because it deals with the structural properties of the sensory world and postulates the creator, the mythical Demiurge, one gets the impression that Plato did not really care to prove God's existence (since it is already assumed). The most important issue, for him, is not whether God, as the first principle of all things, exists, but *since he exists – how does he create the physical world*. And that is, basically, a scientific-theoretical and also very pragmatic question, whose resolution requires a multidisciplinary approach. Unlike Dositej, or many other philosophers and theologians who simply declared that the basis of nature and natural processes is *some kind of harmony*, Plato - reasoning almost like an engineer - tries to determine what this harmony consists of, what is its structure, and whether and how it can be (re)constructed. Accord-

²²¹ Доситеј Обрадовић: *Op. cit.*, Vol. 2, p. 517.

ingly, *The Timaeus* can be characterized as a mixture of religious myth and science. Moving away from the conceptual-verbal plane, Plato introduces us to mathematics and science. He is not satisfied with the verbal argument, and he directs us toward deeper, scientific and natural-philosophical inquiry, believing that the nature of the divine may be known best through the understanding of the act of creation. Thus, according to Plato, Demiurge created the world by looking on to the perfect spherical, circular shapes²²², and arranging them in accordance with the ideal proportions of the Pythagorean musical scale²²³, or the so-called Platonic, regular bodies²²⁴. Plato's "proof" of God's existence, or the proof of a single mathematical principle according to which the world is ordered, is actually empirically verifiable: contemporary experimental sciences will also come to realization that certain proportions and arrangements among the natural elements determine the quality of sensible things²²⁵. *The Timaeus* amazes us with its lucidity, and although it is overwhelmed with mythical and literary elements, it still isn't too difficult to abstract its scientific aspects and consider them independently. Through this writing, Plato has made a huge impact on the Neo-Pythagoreans, Neo-Platonists and early Christian thinkers, so before one studies the philosophical proofs of God's existence, one should study the main provisions of Plato's cosmology. Perhaps the key to understanding the Christian conception of God and the Christian view of the world lies right there, and maybe the Christian myths are nothing but an allegorical expressions of a strictly mathematical, scientific principles which Plato and the Greeks dealt with. Didn't many great researchers, such as Galileo, suggest that *mathematics is the language in which God created the world?*

²²² Plato: *The Timaeus*, 33b.

²²³ *Ibid.*, 35b-36c.

²²⁴ *Ibid.*, 54e-55c.

²²⁵ For a few brief comparisons between Plato's geometrical theory of the structure of matter and contemporary experimental results, see A. Kandić: "Plato's Myth in The Timaeus", pp. 191-92.

When dealing with Dositej's teleological proof, we have found, in equal measure, the pros and cons of what this way of reasoning exhibits.

On the one hand, the teleological proof establishes a connection, a bridge between science and religion, or between suprasensual (spiritual, mental) and empirical. Kant therefore highlights the heuristic aspects of this type of proof: it primarily directs us toward the study of law and order in nature, the structure of the physical world, suggesting the existence of a single, universal principle according to which all things are arranged. Rather than proclaiming the existence of the highest being, without any insight into the nature of the divine, the teleological proof aims to assign some empirical content to the concept of God by connecting it to the notions of purpose, harmony, symmetry, etc., thus motivating a theologian, or any other religious man, to engage in deeper natural-philosophical, scientific and mathematical considerations, as well as a scientist - until then maybe a bigoted empiricist - to become more open to religion, and perceive his vast measurement data and figures in a much broader context which implies the inseparability of the spiritual and the physical, the systematic connection of many different and seemingly incompatible things.

On the other hand, deductive form of teleological argument which Dositej exposes, suffers from major drawbacks just as analogical. Even if we accept that the concept of God encompasses purposefulness and harmony of the physical world, we still cannot know God's existence in an immediate, direct manner, but only indirectly, through the form of intelligible "extras" which are not experiential and can not be demonstrated in nature itself. In other words, the concept of God is still far beyond the limits of our sensory experience. Following Kant's critique of proof of God's existence, we have found that Dositej's teleological proof, in fact, relies on the ontological, since the idea of God must be established analytically in the end.

Let's say a few more words about the above-mentioned relationship between religion and science. It seems that religion and science do not have to be so polarizing as is commonly understood. Moreover, it is often the case that societies which have developed spiritual and religious consciousness, also developed high interest in science and research. Religion confronts a human being with the abstract, transcendent, unexplained, and thus encourages the extensive intellectual activity: the demystification of vague, mythical concepts leads to rational explanations and discoveries of natural laws and principles. The occurrence of grand metaphysical concepts such as God, creation, etc., did not obstruct the development of scientific method, but achieved the opposite effect. These concepts encouraged, stimulated the human mind to undertake deep philosophical, scientific and methodological investigations. Plato's dialogue *The Timaeus*, which we briefly discussed, is the best example of the unity between mythical and rational, scientific. Plato's text blurs the line between religion and science, and provides us the most direct evidence of the possible existence of a unique principle according to which the reality is ordered²²⁶.

In Dositej's hands, therefore, the teleological proof of God's existence maintains its strength and lucidity, regardless of any perceived shortcomings. It represents another step toward the unusual reconciliation between religion and science, which, I believe, the contemporary world is increasingly seeking.

Bibliography

1. Broadie, S.: *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

²²⁶ Plato's cosmology and physics attract the attention of contemporary scientific researchers. The representatives of the German school of quantum physics, Heisenberg, Schrödinger, among others, may be mentioned as the greatest admirers of Plato. Recent studies show that Plato's theory of the structure of matter corresponds to contemporary experimental results very well.

2. Грбић, Д.: *Прекретања*, Хале – Београд, Interdisziplinäres Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Институт за књижевност и уметност, 2012.
3. Deretić, I.: “Ideas and Paradigms of the Enlightenment in the Writings of Dositej Obradović“, in *Skepsis Journal*, Vol. 21, Athens, Olympic Center for Philosophy and Culture, 2011, pp. 61-83.
4. Деретић, И. (ed.): *Историја српске филозофије*, Vols. 1-2, Београд, Евро-Ђунти, 2011-2012.
5. Деретић, Ј.: *Доситеј и његово доба*, Београд, Филолошки факултет, 1969.
6. Доситеј Обрадовић: *Сабрана дела*, Vols. 1-2, Београд, Просвета, 1961.
7. Kandić, A.: “Plato's Myth in The Timaeus“, in *Philosophical News*, Vol. 5, Milan, Mimesis, 2012, pp. 186-194.
8. Kamerer, E.: “Božanski časovničar i njegovi artefakti“, in *Theoria*, Vol. 51, Iss. 4, Београд, Српско филозофско друштво, 2008, pp. 85-99.
9. Кант, И.: *Критика чистог ума*, Београд, Дерета, 2003.
10. Morris, J.: *The Historic Church: An Orthodox View of Christian History*, Bloomington, AuthorHouse, 2011.
11. Paley, W.: *Natural Theology: or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*, London, Faulder, 1809.
12. Платон: *Тимај*, Београд, Младост, 1981.
13. Sober, E.: “The Design Argument“, in Manson, N. A. (ed.): *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, London and New York, Routledge, 2003, pp. 25-53.
14. Swinburne, R.: *The Existence of God*, New York, Oxford University Press, 2004.

**BELIEF IN GOD, JESUS AND AFTERLIFE, WEST
AND EAST OF THE GULF OF BOTHNIA**

Introduction

The North American sociologist of religion Phil Zuckerman tells about a conversation with three physiotherapists on a train in Denmark.

The first noteworthy occurrence during the interview was when I asked them if they believed in God. Two of the women immediately said no. But the third, Katarina, did not answer right away. She sat there thinking. We waited in silence for her reply. She looked out of the window; it was getting dark. And then she said that *she had never before thought about it*. She did not know whether she believed in God or not – not because she philosophically was an agnostic, but because she apparently experienced this as an unknown question (Zuckerman, 2008, p. 124, 2010).

With the astonishment of a North American citizen who for the first time encounter a *Society without God* (*Samfund uden Gud*, his book title) Zuckerman discusses religion in Denmark and to some degree Sweden.

If we stay in the Danish perspective, we may, with yet another book title, capture an important aspect of the relation to ideas about God among Danes – and perhaps even Swedes and Finns. Ina Rosen has given her doctoral dissertation the title *I'm a believer – but I'll be damned if I'm religious* (Rosen, 2009). Here she claims that the phenomenon *belief* not necessarily must be interpreted in correspondence with the Christian notions about God (which would in a way make her respondents *religious*). Rosen compiles her material in the conglomerate area Malmö/Copenhagen, and the variations of faith and belief found here may not entirely parallel what may be found in other parts of the Nordic countries. Both Zuckerman's and Rosen's examples, however, show that the question of belief not necessarily is linked to ideas about God.

The leap to Eastern and Northern Bothnia, where the research material for this contribution has been collected, may seem big. Geographically, it is without doubt a long way from Øresund to the Gulf of Bothnia, but it is an open question if the big geographical distance is paralleled by a cultural and religious distance. Since I have no opportunity to make a direct comparison, that question will have to remain open. On the Swedish side the survey is carried out in the parish Hortlax; on the Finnish side the name of the parish is Nykarleby.

Finland, Sweden, and Russia

In order to investigate differences and similarities between Finnish and Swedish individuals when it comes to belief in God, understanding about Jesus and about death, two minor surveys have been carried out, on the Western and the Eastern coast of the Gulf of Bothnia.



Figure 1. Map of Scandinavia and the Baltic Sea

In both locations, the spoken language is Swedish²²⁷. With some minor adjustments due to locality, the same questionnaire has been used. Until the year 1809, both regions, Northern Bothnia (Sweden) and Eastern Bothnia (Finland) were under the same Swedish rule. In 1809, at the last battle to take place in the Western part of the country now forming Sweden, in a village called Ratan (near the city of Umeå), the Russian army defeated the Swedish forces (Hårdstedt, 2002, 2011). Following that defeat Sweden lost the Eastern half of its territory (Finland), which became a grand duchy under Russia. Eastern Bothnia was and is part of the territories that changed rule from Sweden to Russia. A century later, in 1917, the grand duchy declared its independence and the independent state of Finland was born.

The following investigation is a test for continuity. Did the different statehood in Northern Bothnia (Sweden) and Eastern Bothnia (Russia & Finland) mean a different development when it comes to central areas of personal piety, such as belief in God and Jesus and views about afterlife? Or did the regions, despite different historical, social, cultural and religious circumstances, remain similar when it comes to religious beliefs?

Until 1809

The factors which point towards similarity between the two regions religious beliefs are that the regions from the 13th century onwards have been under Swedish dominion. They have been parallel regions in the process leading up to the establishment of the Swedish state in the 16th century under the reign of Gustav Vasa. Legislation and ruling systems were parallel. The same Lutheran state church administered and controlled the population for more than 300 years.

²²⁷ In the Finnish location, Nykarleby, Swedish is the majority language coexisting with a strong minority language, Finnish.

After 1809

After the establishment of the Russian Grand Duchy a number of factors point towards differences between Eastern and Northern Bothnia. Although a lot of the administrative structure from before 1809 was left intact (the church organization included) the ruler was the Russian tsar, not the Swedish king.

Even after 1809, however, a number of factors remain pointing towards stability in religious views of the inhabitants of Eastern Bothnia, and similarity with the population of Northern Bothnia. As mentioned, the church organization was left intact, and the level of contact with the Russian Orthodox Church was low. Another factor pointing towards similarity between Eastern and Northern Bothnia is that approximately the same Low Church, Pietistic popular religious movements spread on both sides of the Gulf of Bothnia.

Taken together, the active factors in the comparison of religious belief between the regions are ...

- Five centuries of ...
 - similar social conditions
 - frequent contacts over the Gulf of Bothnia
- Same language (Swedish)
- Three centuries of parallel religious rule
- Two centuries of differing religious systems

What differences in religious belief can be expected to result from these factors?

When expressed in terms of scientific hypotheses, we get the following picture. The variables with which the comparison is carried out are Belief in God, Understanding about Jesus and Understanding about death. There are two hypotheses; only one can be true. Which one is to be chosen (see Winer, 1971, p. 11)?

The *null* hypothesis: There should be no difference in religious beliefs between Eastern Bothnia and Northern Bothnia

The *alternative* hypothesis: Actual differences may be interpreted as a result of changes in the period from 1809 till now

The investigation used to decide which hypothesis is the best have the following design. The inhabitants of two parishes are questioned, Hortlax in Northern Bothnia, Sweden, and Nykarleby in Eastern Bothnia, Finland. The methods for data collection are interviews (10—15 interviewees in each parish) and surveys (samples of 600 in each parish, return rate 45 per cent). The investigations have been carried out by two research groups, one in Sweden (Umeå University and Södertörn University), and one in Finland (Åbo Akademi University, Vasa). The Swedish data are from 2010, the Finnish data are from 2012.

Belief in God

In order to assess how the respondents would characterize their belief in God, they were asked to consider the following statements and specify their kind of faith or non-faith, picking only one of the statements, the one being closest to their personal faith.

- I believe in a God with whom you can have a personal relation, and who resides within or outside of man
- I believe in a non-personal higher power or force, which resides outside of man
- I believe that what certain individuals call God is a force within us all
- I do not know what to believe
- I do not believe in any God, supernatural power or force
- Other

The inhabitants of Hortlax and Nykarleby show the distribution between alternative formulations as shown in Figure 2. Respondents have been asked to choose only one alternative. The responses have been ordered quantitatively.

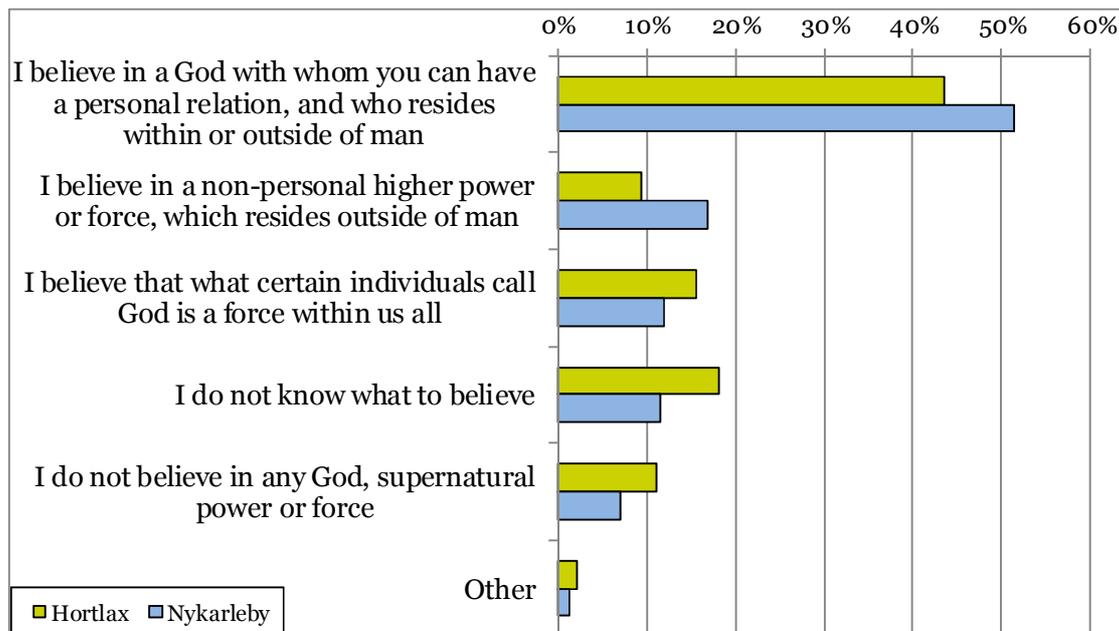


Figure 2. Belief in God in Hortlax and Nykarleby

”I believe in a God with whom you can have a personal relation, and who resides within or outside of man” is the choice of about half of the respondents. That is a formulation which corresponds nicely with a Lutheran understanding of God, Lutheranism being the theological backbone of the Church of Sweden as well as the Evangelical Lutheran Church of Finland. The *personal relation* is a trait which mainly is associated with Pietism, which from mid-18th century gained influence in Sweden, the country’s Eastern as well as its Western halves, but not so much associated with the 16th century Lutheran reformation. On the other hand the notion that each individual can have a personal relationship with God is in no way alien to the basic Lutheran teaching and tradition.

That God resides”within or outside of man” is a classical Christian notion. God may be found externally to man (the metaphor “in Heaven”) and internally (the metaphor “in the heart” or “in the conscience”). According to this understanding, a person can meet God both externally and internally.

The people of Nykarleby (51%) are more inclined to pick this statement than those from Hortlax (44%). Probably that difference mirrors a higher degree of traditionalism in Nykarleby.

”I believe in a non-personal higher power or force, which resides outside of man” is the alternative chosen by second most citizens in Nykarleby (17%) when describing their belief in God. The proportion of citizens in Hortlax is considerably smaller, 9%. The salient feature of this formulation is probably the description of God as “non-personal”. God is not thought of as a person with whom one can have a conversation, but as a power which leaves no room for closer contact. To describe the history of this conception of God would lead too far, but one may note that there are rings of European Enlightenment thinking in it. In the history of the Swedish and Finnish national churches this kind of conception of God has been represented to a high degree. Not all priests were pietists, and a number of lay persons have been rationalists, having difficulties in including specific details in the churches’ teachings into their individual belief.

The alternative “I believe that what certain individuals call God is a force within us all” is supported by 12% of the Finns and 16% of the Swedes. A concept of God like this may be interpreted in a number of different ways. “A force within us all” can on one hand be interpreted so that this force originally has been placed inside man, but become projected outward as an external God, as a result of which man has been emptied for divine quality, *i. e.* an interpretation in line with 19th century philosopher Ludwig Feuerbach’s view (Feuerbach, 1977). On the other hand there is an element of pietistic thinking in the formulation, even if Pietists would rather stress “consolation” than “force”. Historically, a “democratic” view like this – meaning that the individual does not need an institutional church and neither a religious hierarchy, instead listening to the voice of God in her or his own heart – has been met with suspicion in the churches, especially among those in power. As late as 1726, private religious gatherings without the presence of a priest were forbidden in Sweden’s both halves, see Figure 3, the so called “Conventicle placard”.



Figure 3. The Conventicle placard from 1726

Hortlax has been described as revival territory (Straarup & Ekberg, 2012, p. 12—15, Jonzon, 1938, Ekberg, 2003), and in the Bothnian revivalism there has been a strong component of Pietism (Lindmark, 2010). It is possible to interpret the difference between Hortlax and Nykarleby in such a way that the extraecclesial (Pietistic) revivalist movements have been stronger on the Swedish side than on the Finnish.

Uncertainty characterizes the next alternative “I do not know what to believe”. It is chosen by 12% in Nykarleby, in Hortlax by 18%. Almost every fifth Swede has chosen to mark personal uncertainty, whereas about every tenth Finn has chosen it. The conclusion of Straarup & Ekberg (2012, p. 180) is that the language with the help of which one may talk and think about spiritual matters has been eroded.

Finally the alternative which has gathered the smallest proportion respondents in Nykarleby, “I do not believe in any God, supernatural power or force”. In Hortlax, 11% have chosen that alternative, in Nykarleby, 7%. It is a clear statement of an understanding which leaves no room for any God, power or force. One may wonder, though, if it leaves room for spirituality.

Considering the fact that the presented data result originate from a sample of persons, and not the entire population, one may ask if they are reliable. If one had asked all inhabitants of Hortlax and Nykarleby, would they have answered in the same way? The statistical analysis chi-square (χ^2 -analysis) answers the question if the differences between the two subpopulations are the result of sheer coincidence. The answer from that analysis is that the differences between the two samples may have emerged by mere chance²²⁸.

From Hortlax a few individually written answers about God may be reported²²⁹.

I believe in a loving power who wants to put down roots with us, and this loving power directs and leads our actions (younger woman)

Believe in man himself as a being (younger man)

That God is everybody's father, creator of our spirits. He has a body. Jesus Christ is his son (middle aged woman)

I believe that “God” is something we all have within us, and everywhere, in every little flower, every grain of sand. But simultaneously, when you see what the world looks like I can't help wonder (middle aged man)

I want to believe in the God described in the Bible, I believe that God can work through people in our actions (older woman)

I believe in an almighty God, who is always there as support, who does not demand anything such as ability, knowledge or views (older woman)

Believe that there is fate, it feels like things happen for a reason. But don't know what (older woman)

Also from Nykarleby there are a number of individually written answers.

²²⁸ $\chi^2 = 14,163$, $df=5$, $p=0,15$.

²²⁹ The individually written answers are translated by the author.

Healthy farmer's sense (older woman)

Is there evidence of God's existence? (older man)

Science, facts (younger man)

Apart from answers resembling the church's theological statements there is a thought which has not been expressed among the alternative answers in Figure 2, namely that it is man her- or himself (as a being) in which the respondents believe. The younger man from Hortlax who has formulated that answer ("believe in man himself as a being") is close to the kind of religion first described by Robert N. Bellah as *Sheilaism*. This was the religion of a young American nurse, Sheila Larsson, who formulated her belief in the following way.

I believe in God. I'm not a religious fanatic. I can't remember the last time I went to church. My faith has carried me a long way. It's Sheilaism. Just my own little voice... It's just try to love yourself and be gentle with yourself. You know, I guess, take care of each other. I think He would want us to take care of each other (Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler, & Tipton, 1986, p. 221).

The younger man from Hortlax formulates himself more generally (possibly because he has to write down the answer himself), but one finds the same thought in his answer as with Sheila Larsson. Man, "my own little voice", is becoming a representation of God. The older woman from Nykarleby who thinks that God is expressed in "healthy farmer's sense" may be on the same line of thought. By listening inwards, once again to "my own little voice" you experience God.

The younger woman from Hortlax who believes in a "loving power, who wants to put down roots with us" describes her belief in a way similar to the thoughts in the book *The spiritual revolution* by Heelas and Woodhead (2005). In the book they claim that God has moved inside of man or is in the process of doing it. Instead of imagining an external God, individuals (in contemporary UK) perceive of God as a factor within themselves, in a way similar to the first respondent cited above.

The younger man from Nykarleby sees God in science and facts. Perhaps certain members of the scientific community would like take on that kind of pre-tension, but for most individuals there are obstacles to such a view, namely that science and especially facts tend to be short lived.

Women and men

That there a gender difference when it comes to belief in God has been shown in a number of investigations (Gustafsson, 2000, Høeg, 2010, to name a few). At times you may get the idea that a difference between the religious life and belief of women (♀) and men (♂) is seen as trivial among researchers, or at least not interesting to note. In the present investigation I will make an attempt to report fully about the detected differences, and more so, the findings will be placed in the Swedish-Finnish comparative perspective.

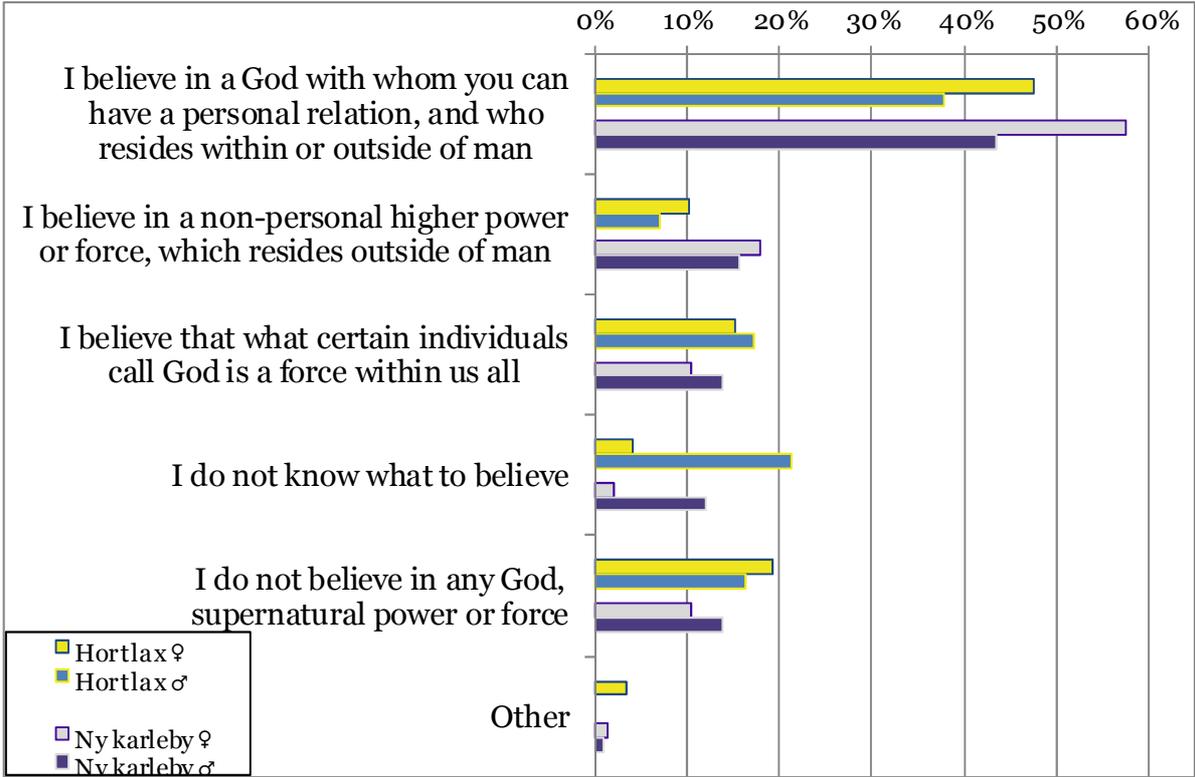


Figure 4. Belief in God among women (♀) and men (♂)

The different belief in God among women and men are presented in Figure 4. When it comes to “I believe in a God with whom you can have a personal relation”, identical gender differences may be found in Hortlax and Nykarleby. Women (48% and 57%, respectively) choose that alternative in to a higher extent than men (38% and 44%, respectively).

Something similar applies for belief “in a non-personal higher power or force”, although with smaller differences. A slightly bigger proportion of women than of men choose that alternative.

Belief in God as a “force” within man is more frequent among men (17% and 14%, respectively) than among women (15% and 10%). The same goes for the answer “I do not know what to believe”.

In the alternative “I do not believe in any God, supernatural power or force”, differences between the parishes appear. More women than men in Hortlax choose that alternative, whereas in Nykarleby especially men pick that answer.

How significant are these differences among women and men? The statistical test (χ^2 , not reported) shows that the differences probably are not random results.

Young, middle aged, and older

That the older tend to have more traditional answers than the young is also among the often reported results. Younger people have lived a shorter time with traditions and the weight of traditions and may have been influenced in ways that the older have not. In the Hortlax-Nykarleby-material, see Figure 5, there are similar results.

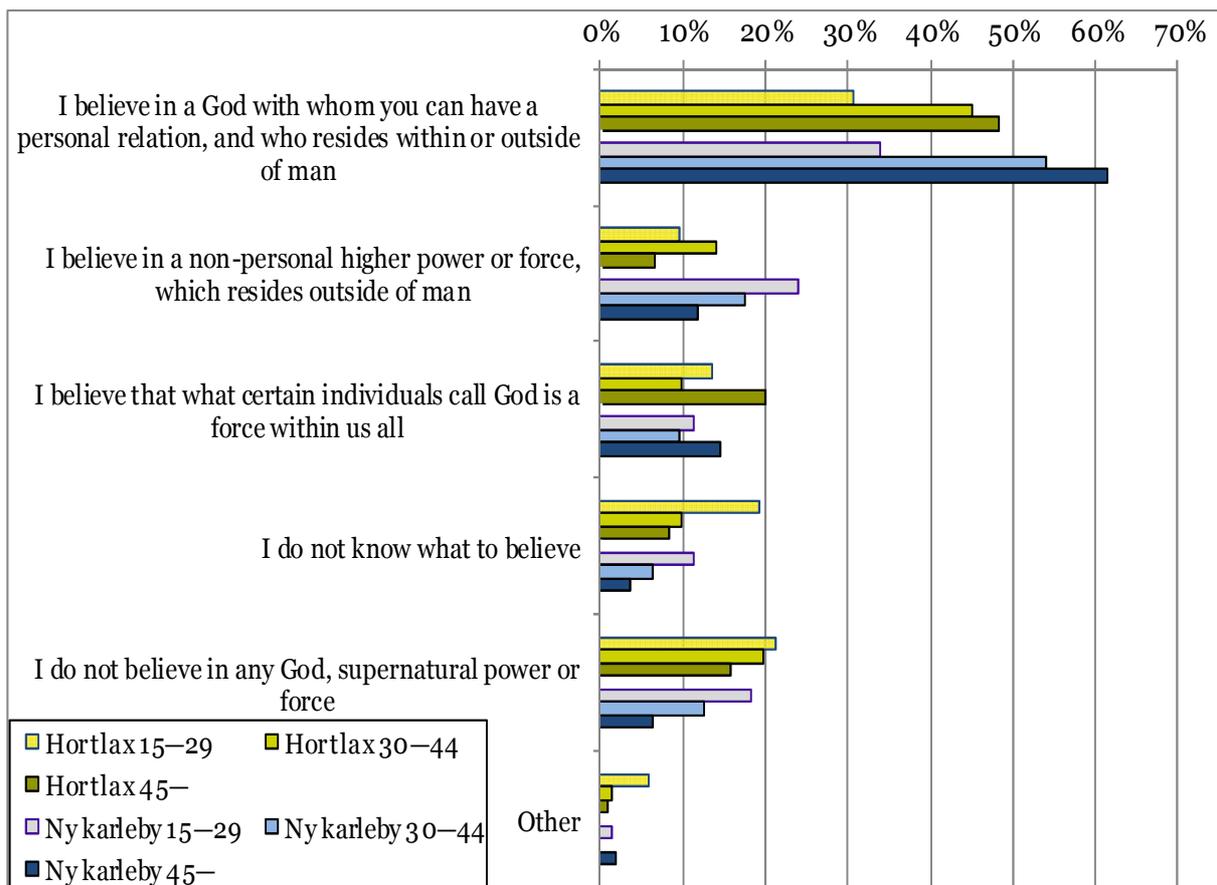


Figure 5. Belief in God among younger (15 – 29), middle aged (30 – 44) and older (45 –)

The first description of belief in God, according to which man has a “personal relation” to God, becomes all the more frequent with age. This pattern is evident in Hortlax as well as in Nykarleby.

The descriptions of belief in God or lack of belief in God that show similar age distributions on both sides of the Gulf of Bothnia are the statement of uncertainty “I do not believe in any God, supernatural power or force” and the statement “I do not what to believe”. The older the respondents, the smaller the proportions of respondents choosing one of these statements.

For the rest of the statements, only partial correspondence may be found in the data sets. Belief in “a non-personal higher power or force” is more fre-

quent among the younger and middle aged, whereas younger and older are advocating belief in a “force within us all”.

Employment

The ways in which different theoretical perspectives address the question of belief in God vary. Already in the 1960s, Thomas Luckmann described how different types of occupation correlated with church oriented religiosity: the closer to the modern production sector, the more difficult for the individual to maintain a belief of the kind formulated by churches (Luckmann, 1967). Theoretically, after Luckmann the differences between different kinds of occupation have fallen out of sight. Instead, the decisive factor has become if the individual has a relation to the labor market or not. Therefore, the investigations in Hortlax and Nykarleby use the following alternatives for the question about employment.

- Retired
- Working
- Reported sick for a longer period
- In search of work
- Student

In order to reduce the number of combinations here, the information is presented in such a way that the three last alternatives are combined. Three groups result: retired (people with their professional lives behind them) working (people amidst their professional lives) and the combination of those reported sick over a long period + those in search of work + students (people with their professional lives ahead). In this way, the question about employment comes close to being a question of age, from older to younger. The differences between Nykarleby and Hortlax are presented in Table 1.

Table 1. Belief in God in various employment categories

Belief in God	Hortlax			Nykarleby		
	Retired	Working	Reported sick + In search of work + Student	Retired	Working	Reported sick + In search of work + Student
I believe in a God with whom you can have a personal relation, and who resides within or outside of man	49%	45%	31%	68%	52%	30%
I believe in a non-personal higher power or force, which resides outside of man	4%	10%	12%	9%	18%	1%
I believe that what certain individuals call God is a force within us all	27%	13%	16%	13%	10%	1%
I do not believe in any God, supernatural power or force	4%	11%	18%	4%	8%	2%
I do not know what to believe	14%	19%	20%	6%	10%	1%
Other	2%	1%	4%	0%	1%	1%
Sum	100%	100%	100%	100%	100%	36%
N	49	143	51	53	143	47

Belief in a God with whom one may have “a personal relation” is more unusual in Hortlax than in Nykarleby, as has been shown already. Furthermore, in Table 1 it may be seen that belief in a God with whom one may have “a personal relation” gets less frequent the shorter contact the respondent has had with professional life. The group outside of a professional life has that kind of belief to the smallest extent, followed by the working, who in turn believe in a God with whom one may have “a personal relation” to a lesser extent than the retired people.

When it comes to belief in “a non-personal higher power or force” the relation is the opposite. The less contact with the labour market, the bigger the proportion who characterize their belief in God as “a non-personal higher power or force”.

Belief in God as “a force within” is least represented by those working. Both groups outside of the labor market, the retired and the reported sick over a long period + those in search of work + students, all show bigger proportions for whom that alternative best represents their view.

On the Swedish side, those who do not believe in God increase in numbers the further away their experience of employment seems to be. On the Finnish side the distribution is different. Here, the working respondents have the biggest share among those who do not believe in any God at all. When, finally, it comes to those who “do not know what to believe” there is, in Nykarleby, a big group of those reported sick over a long period + those in search of work + students who have chosen that alternative, a somewhat smaller group among the working respondents, and an even smaller group of retired respondents. It is obvious that this is an age related difference. Among the respondents from Hortlax the same tendency is found, even if the dominating youth tendency is somewhat less protruding.

Belief in Jesus

From a theological point of view the question about Jesus is simple. Christianity confesses and gets its name from Christ, the theological name for Jesus, who was killed by crucifixion on the day which in Christendom is called Good Friday, who, however, rose from the dead on Easter morning, “on the third day”, as central formulations of creed express it. Without Jesus no Christ, and without Christ no Christianity.

On the individual level the picture differs. People experience and describe themselves as Christians even if they don't have a closer relationship to Christ or the person Jesus, who according to the books of the New Testament and a few other historical sources was a historical person. Thus a question about Jesus is not *a priori* an unnecessary question to ask people who are in one way or another in contact with or experience themselves kindred with the Christian church, in

this case an Evangelical-Lutheran church. The question used in the surveys is worded in the following way: “Mark the statement which best fits your view about Jesus”. Perhaps none of the offered statements fits the respondent’s view exactly, in which case she or he is expected to mark the statement which is closest. The questionnaires offered the following statements.

- I believe that Jesus is born of Mary with God as his father
- I believe that Jesus was an ordinary man
- I do not think that Jesus ever existed
- I do not know what to believe
- Other

In Figure 6, the distribution of answers in Hortlax and Nykarleby are presented.

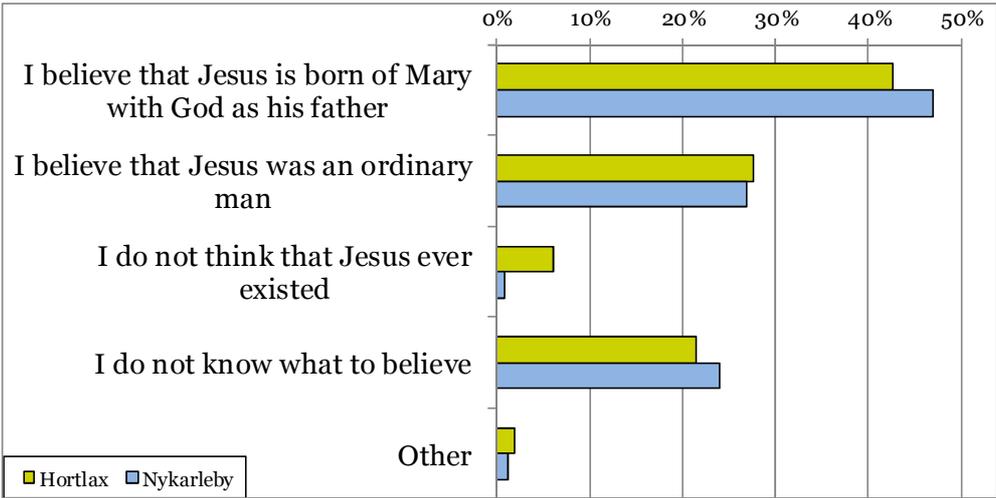


Figure 6. Views about Jesus in Hortlax and Nykarleby

The first proposed statement “I believe that Jesus is born of Mary with God as his father”, which may be characterized as a slimmed version of the classical creed formulations about Jesus Christ²³⁰, is preferred by slightly more than half of the inhabitants of Nykarleby and about 40 per cent of the inhabitants of Hortlax.

²³⁰ According to the Apostles’ Creed: “And in Jesus Christ his only Son our Lord, Who was conceived by the Holy Ghost, Born of the Virgin Mary, Suffered under Pontius Pilate, Was crucified, dead, and buried: He descended into hell; The third day he rose again from the dead; He ascended into heaven, And sitteth on the right hand of God the Father Al-

The second statement, “I believe that Jesus was an ordinary man”, on the other hand, has been chosen by a bigger proportion from Hortlax than from Nykarleby, in both cases around 25 per cent. This statement, sometimes characterized as a liberal theological characterization, mirrors a certain distance from the teachings of the Lutheran church, but also recognition that the person Jesus, being an ordinary – yet extraordinary – human being, may have been a good role model and may have done a lot of good deeds without necessarily having any special relationship with a god.

A quite small proportion, 6% and 1%, respectively, do not believe that Jesus has existed, the bigger proportion in Hortlax. Somewhat more respondents, one fifth in both of the parishes, mark that they do not know what to believe. To the degree that respondents distance themselves from the Jesus character it is in the form of doubt: more “I do not know what to believe” than “I do not think that Jesus ever existed”.

Seven inhabitants of Hortlax have chosen to write their own description of their view on Jesus.

Jesus Christ came to this earth. Carried our sins on the cross. In order that we should get eternal life, and in his name we are saved (younger woman)
Jesus was an unusual man, a fine leader with a strong social conscience. He addressed the lowest, the outcast, but dared also challenge dishonesty, arrogance and hunger for power. We could need a “Jesus” today (younger woman)

It does not play any role for me if he has existed or not (younger woman)

If Jesus existed I believe he was an ordinary good man (younger man)

That Jesus was an ordinary man who had a big force within him, + that he cared more for other people than for some faith (middle aged man)

mighty; From thence he shall come to judge the quick and the dead.” Book of Common Prayer (Church of England, 1663).

I believe that somebody has done “great” things which influence people to a high degree. Not necessarily Jesus (middle aged woman)

I believe that Jesus was a very wise and spiritual person, but, unfortunately, the stories about him have turned a feather into a hen (middle aged man)

The first of the personally written answers is in line with the Christology (teaching about Christ) of the Christian church, while the others are all about a historical person who maybe has existed, but who cannot be tied to God in other ways than God perhaps has inspired Jesus (in a way parallel to God’s inspiration to the respondents). Without exaggerating one may say that the six answer are varieties of the alternative formulated in advance “I believe that Jesus was an ordinary man”.

A few inhabitants of Nykarleby have, too, written answers of their own.

True God, true man. We know! (middle aged man)

Jesus was an ordinary man, provided he has at all existed (older man)

It is a narrative about several individuals who are or are being called Jesus (older man)

Father = Roman soldier. Denial of rape = virgin birth (older man)

The middle aged man believes that he knows what is expected and writes down the Christological formula “true God and true man”. In the other answers from Nykarleby there are various degrees of skepticism towards the church’s teachings about Jesus: ordinary man, maybe result of rape, maybe made up.

Women and men

Do women and men differ when it comes to views on Jesus? Guided by the experience from the presentation of belief in God, probably even the view on Jesus is different between women and men. Figure 7, shows an illustration of these differences.

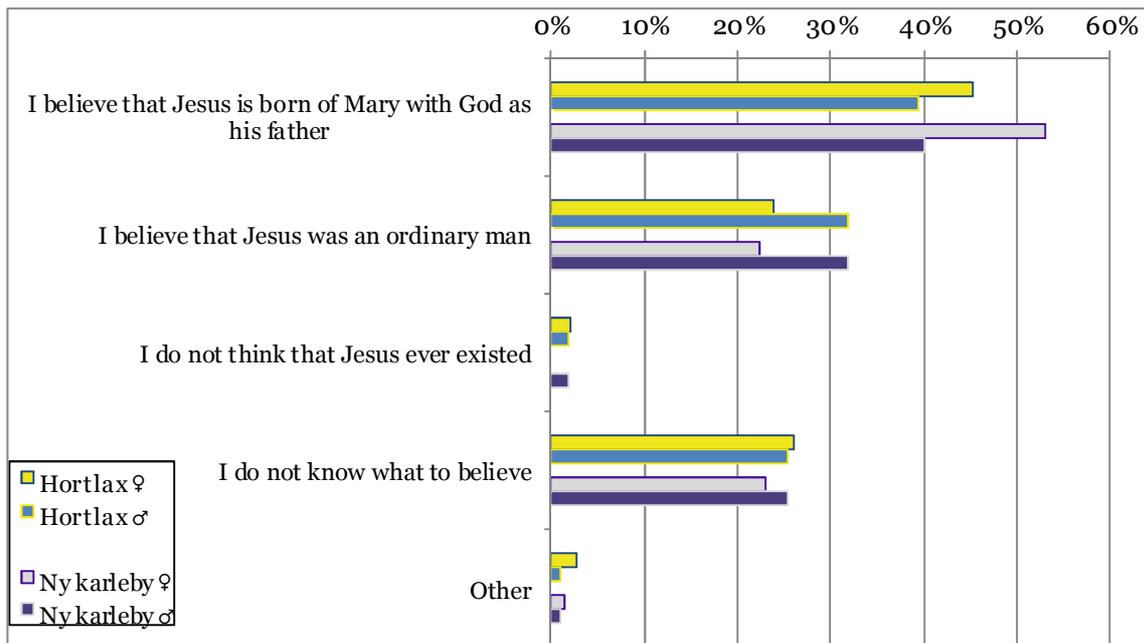


Figure 7. The view of Jesus among women (♀) and men (♂)

The belief in Jesus as God's and Mary's son is more frequent among women than men in Hortlax as well as Nykarleby. In Hortlax the difference between women and men is 5,8 percentage points, in Nykarleby the double that size, 13,0 percentage points.

As some kind of counterbalance the view according to which Jesus was an ordinary human being is overrepresented among men, in Hortlax with 7,8 percentage points, in Nykarleby with 9,4 percentage points.

For the two remaining statements, that Jesus never existed, or that the respondent doesn't know, there are minor differences between women and men. These differences do not go in the same direction in Hortlax and Nykarleby. West of the Gulf of Bothnia women are the majority, east of the same waters men are in majority.

Younger, middle aged and older

With a departure point in the earlier published writings based on the same material (Straarup & Ekberg, 2012 and Straarup, 2012), a development in

knowledge about and standpoint on religious questions, the question of Jesus included, is debated in Sweden. According to these writings, a “deconfessionalization” of the public school has occurred, *i. e.* the most important source for religious attitudes towards and knowledge about religion. This development has led to a “mortality of interest”, *i. e.* the public interest of religious questions is diminishing or perhaps disappearing. Against this backdrop it is reasonable to imagine that the attitudes towards and belief in Jesus are changing (or disappearing) with age. Older people may be expected to express more traditional views about Jesus, younger may be expected to express less traditional views and perhaps bigger uncertainty.

In Finland, the situation is different. One may possibly say that in Finland, it is the school, not religious education, which has been deconfessionalized. Also that development may be expected to lead to consequences differing between the age groups. How the age groups express themselves is shown in Figure 8.

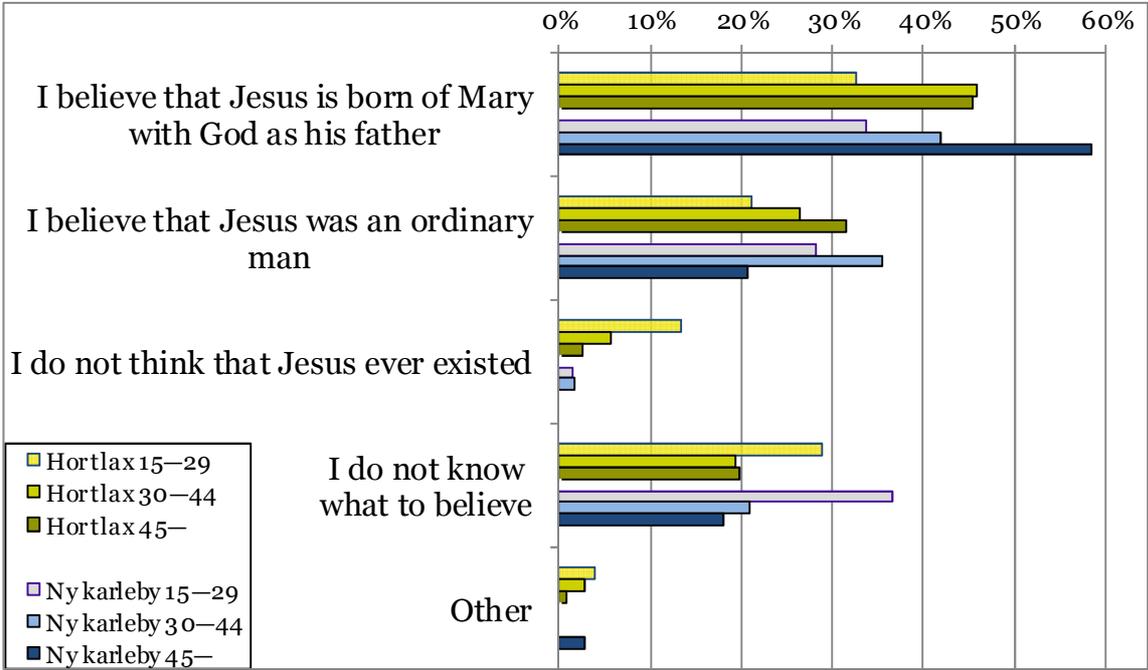


Figure 8. Views about Jesus among younger, middle aged and older

The older the respondents, the bigger support for the statement claiming that Jesus is God's and Mary's child, *i. e.* the statement most similar to the Creed of the Christian church²³¹. It is particularly obvious that the older respondents in Nykarleby to a great extent choose to characterize Jesus in this way. 59% of the older in Nykarleby choose that characterization, while the parallel proportion in Hortlax is 45%.

The more guarded view, that Jesus is a historical, but ordinary human being, shows a similar age distribution in Hortlax. The older the respondents, the bigger the share believing so. In Nykarleby, the older do not match that description. There are age differences parallel to Hortlax for younger and middle aged, but when it come to the older, the proportion who believe that Jesus was an ordinary human being does not get bigger than 21%, which may be compared to Hortlax' proportion 31% for the same age group,

In Nykarleby, the view that Jesus has not existed hardly shows any age distribution at all. In Hortlax the younger dominate over the two other age groups.

Uncertainty, represented by those who do not know what to believe, is, as shown earlier in Figure 6, at a high level. The middle aged and the older are about equally uncertain. The younger have clearly bigger proportions of uncertainty, in Nykarleby (37%) more than in Hortlax (29%).

Employment

One may ask if there are reasons to assume that belief in Jesus is correlated with any of the employment categories. The results earlier showed that there are certain differences about belief in God in the employment categories, and something similar may appear when the question is about belief in or view on Jesus. In Table 2, the response distributions for Hortlax and Nykarleby are presented.

²³¹ Creed = credo, Latin for "I believe", the first word of the Creed and used as a title for the confession of belief.

Table 2. Belief in Jesus in different employment groups

Understanding about Jesus	Hortlax			Nykarleby		
	Retired	Working	Reported sick + In search of work + Student	Retired	Working	Reported sick + In search of work + Student
I believe that Jesus is born of Mary with God as his father	48%	43%	37%	62%	45%	37%
I believe that Jesus was an ordinary man	20%	31%	25%	17%	29%	30%
I do not think that Jesus ever existed	4%	4%	15%	0%	1%	0%
I do not know what to believe	24%	21%	21%	21%	23%	30%
Other	4%	0%	2%	0%	0%	2%
Sum	100%	99%	100%	100%	99%	100%
N	50	143	52	53	143	46

The traditional Christian answer to the question about Jesus, *i. e.* that Jesus is born of Mary and the son of God, appears to be connected with having contact with professional life. The longer a person's professional life, the bigger probability that she or he believes that Jesus is born of Mary and son of God. Another conspicuous difference appears in Table 2. The retired people in Nykarleby have to a much higher degree than their colleagues in Hortlax chosen the traditional answer. 62% of the retired respondents in Nykarleby against 48% of those in Hortlax. For the other two groups there are no equally conspicuous differences.

The view that Jesus was an ordinary human being is primarily supported among the working respondents and among those that for the time being are outside of the labour market.

Skepticism towards the Jesus figure ("I do not think that Jesus ever existed") hardly exists in Nykarleby. In Hortlax, it is those outside of the labour market who choose that answer, but to a small extent the view also appears among professionals and the retired people.

Uncertainty ("I do not know what to believe") characterizes between one fifth and one fourth of the population in Hortlax as well as in Nykarleby. In

Hortlax it is the retired people who form the biggest uncertain group. In Nykarleby, uncertainty is to the highest degree something that characterizes the group outside of the labour market, *i. e.* those reported sick over a long period + those in search of work + students. It may be assumed that uncertainty about one's own identity (among other things) is a result an uncertain relation to the labour market. An uncertain personal identity seems to lead to uncertainty about religious beliefs. Those who lack anchorage in the labour market are uncertain about what to believe about Jesus, in Nykarleby more than in Hortlax.

Death

That religion in various forms deals with the question about life's finality belong to the basic facts in the study of religions. The fact that man's days are counted, so that it makes sense to say that the only thing man knows with certainty is that she or he must die, occupies theologians of various observances. The existentially minded sociologists of religion Peter L. Berger and Thomas Luckmann (Berger & Luckmann, 1971) even claim that there is a risk, that man despairs and is thrown into meaninglessness, if not – at some level – there is an explanation or consolation for her or his knowledge about the inevitability of death.

If one takes a walk in Swedish (and Finnish) church yards, among the older grave stones one will find inscriptions of the type "We will meet again". In the obituary notices in the newspapers one will find expression of the same kind of thinking. The resurrection hope of Christianity seems to have been exchanged into an assurance of a possible reunion with the near and dear, and on the tombstones one will find the messages to the deceased from those left behind. It looks like a conversation, but one side remains silent. In the poems of the American writer Edgar Lee Masters (1868—1950) one finds the opposite relation. He lets the dead speak about and to the living in the collection of poems called *Spoon River Anthology* (Masters, 1916), and even if some of the monologues from the

dead to the living (poems) connect to the hope of a reunion, one also among the poems finds bitter and ironic retorts about old wrongs, loves and objects of hatred.²³²

Despite ideas about the sweetness of reunion, presumably one has to acknowledge, that even if the achievements of the life sciences (biology and medicine) add a year or two to the life expectancy of most people, an understanding about the finality of life seems inevitable, *i. e.* an example of what the German sociologist of religion Max Weber (1976, p. 308) calls “the disenchantment of the world”.

An attempt to seek confirmation of a theoretical perspective of that size in the narrow surveys in Hortlax and Nykarleby is – of course – out of the question. What can be done is to investigate whether the empirical material contains tendencies which may be interpreted as examples of a comprehensive idea of the kind outlined.

How, then, does one view death in Hortlax and Nykarleby? The same wording of a question applies for the two parishes: “How do you describe what happens to us humans after death?” The statements to choose from are the following.

- There is something after death, but I do not know what it is
- Nothing happens, death is the end of all life
- I have no understanding about what happens after death
- Either we get eternal life with God or eternal death without God
- Either we go to Heaven or to Hell

²³² The poem *Johnnie Sayre* (Masters, 1956, p. 50).

FATHER, thou canst never know // The anguish that smote my heart // For my disobedience, the moment I felt // The remorseless wheel of the engine // Sink into the crying flesh of my leg. // As they carried me to the home of widow Morris // I could see the school-house in the valley // To which I played truant to steal rides upon the trains. // I prayed to live until I could ask your forgiveness— // And then your tears, your broken words of comfort! // From the solace of that hour I have gained infinite happiness. // Thou wert wise to chisel for me: // “Taken from the evil to come.”

- We all go to Heaven
- After death we are reborn over and over, back to this world
- We all get eternal life with God
- Other

In Figure 9, an overall comparison between the two sites is presented. The alternative statements have been sorted according to the length of the beam representing Hortlax.

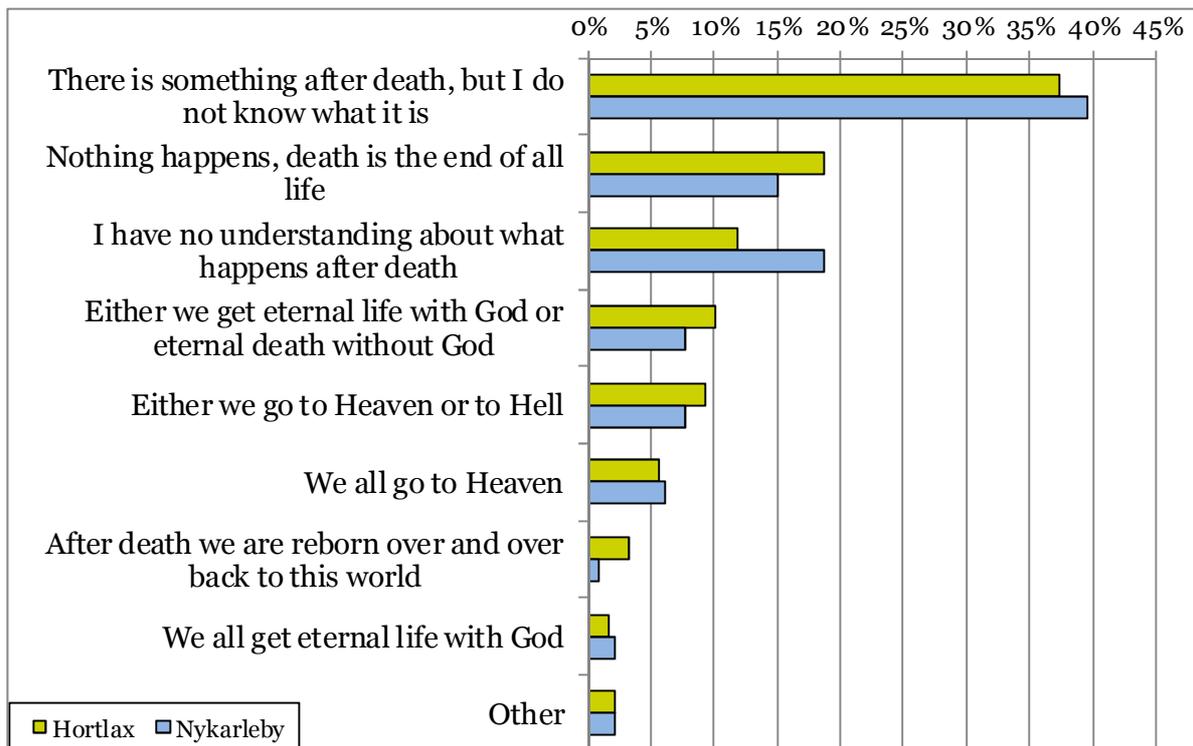


Figure 9. Views about death in Hortlax and Nykarleby

The statement of hope and uncertainty, “There is something after death, but I do not know what it is”, is the alternative which has been chosen by the largest proportions, both west and east of the Gulf of Bothnia. Around one third of the inhabitants believe that there is something, but they do not really know what this something is.

A group of about half that size do not share the views of the hopeful: “Nothing happens, death is the end of all life” they say. I both these groups

which together comprise a little more than half of the inhabitants, there are similar percentages for Hortlax and Nykarleby.

The only statement where there is a noteworthy difference between Hortlax and Nykarleby has the wording “I have no understanding about what happens after death”. The uncertainty in that statement has been the chosen alternative by a proportion substantially bigger in Nykarleby than in Hortlax, 7 percentage points bigger. Against the backdrop of the results in the comparisons about belief in God and view on Jesus one may find that surprising. Inhabitants in Nykarleby have shown a bigger propensity to choose traditional answers about the Father and the Son; still, here, they mark an uncertainty which exceeds the inhabitants of Hortlax. After the first statements three others follow, others wrestling with various theological positions and statements. The question about *double outcome* is formulated, *i. e.* the idea that death – and God’s judgment – contains two options, eternal life and eternal damnation. That conception has been vivid in the theological traditions which have sent out roots in both localities, and against that background one may expect that it is also represented in parts of the population. The conception comes in a strict and a lenient version and both are to be found among the statements in the questionnaire. According to the stricter version, “heaven” and “hell” are the alternatives, whereas the more lenient instead talks about “eternal life with God or eternal death without God”.

The theological antithesis to the theory or teaching about the double outcome is at times called universalism. It states that everybody will be saved in the end. This idea has traditionally had weak anchoring in the theology of the Low Church awakenings in the northern parts of Sweden and Finland. Among the statements in this survey, two statements represent that view: “We all go to Heaven” and a more explicit theological formulation “We all get eternal life with God”.

Yet another view of life may be noted among the preformulated statements, the notion that human beings are reborn. Even if this notion is inspired by Eastern ideas about reincarnation, it is probably on the surface level only that

such a view is about reincarnation proper. Rebirth, yes, but the detailed theological understandings about the development in the rebirths and the question about a possible final goal are probably not present in the northern apprehensions (it must be said, though, that no evidence of this assumption can be produced).

The notion of rebirth is sparsely represented in the two locations; the difference between Hortlax and Nykarleby, 2 percentage points, is too small – and uncertain – to interpret.

Various varieties of the ideas about the double outcome are found among between 22 and 27 per cent of the inhabitants in both areas. Thus one fourth have chosen one of the statements “Either we go to Heaven or to Hell” or the theologically more specified “Either we get eternal life with God or eternal death without God”.

The universalist idea, “We all go to Heaven” and “We all get eternal life with God”, are chosen by 7 and 8 per cent, respectively, of the inhabitants in Hortlax and Nykarleby.

Ten inhabitants in Hortlax have written down a personal answer to the question.

Those who believe get to Heaven. All others will get a second chance and those who change will also get to Heaven (younger woman)

The believers will get to Heaven with its streets of gold; there they will have eternal life (younger woman)

Don't know; the most logical would be that death is the end of all life, Heaven and Hell is difficult to understand (younger woman)

We will wait for the day of resurrection and judgment. On that day God shall complete his creation and become all in everyone (younger man)

Nobody knows before you stand (or lie) there? (younger man)

There is something after death. We will meet everyone who have died long before us and who mean something to us (middle aged woman)

The soul lives on. To a great extent because we who live physically remember the human being who carried the soul (middle aged man)

That our souls live on, but what happens to them probably differs. Some are likely to become angels, others demons, some maybe are reborn in human form, some maybe as an animal or a plant (middle aged man)

My Christian belief, and my belief in eternal life, gives me hope and light about a world in which sin and illness do not reign. Read John 17:24(older woman)

Death means the end of the biological life of my body. Whether my “spirit” lives on or not I do not know, and neither do I worry about it (older woman)

In the answers, the respondents reflect about the preformulated alternative statements. There are very traditional answers which imply that the respondent are inspired by religious culture (“streets of gold”). With the background understanding of the hard-boiled analyst I sometimes wonder if the respondents are joking about the traditional expressions. But apart from these (perhaps humorous) answers there is also speculation about the separation of soul and body and personally conceived solutions to this problem or fact.

A number of inhabitants in Nykarleby have written their own answers.

Two exits (older woman)

Rebirth till Nirvana (middle aged woman)

We all get to Heaven sooner or later (older man)

All BAPTIZED get to Heaven (older woman)

Resurrection of the body and eternal life, God’s fair judgment (middle aged man)

The cycle of nature (older man)

Even in the answers from Nykarleby one finds examples that connect with preformulated alternative statements: “double outcome”, “judgment”, etc.

Women and men

The view on death of women and men show big differences. In a tangible way this is shown in the length of the beams for women and men in Figure 10. They are not of the same length, and the differences reflect quite a number of percentage points.

The uppermost statement, “There is something after death, but I do not know what it is”, is chosen by 37% of the inhabitants in Hortlax. Among the women the proportion is 49%, whereas the men stay at 21%, less than half as many percentage points. In Nykarleby the difference is not equally big, women 42% and men 36%, but still distinct. That the statement – apart from uncertainty – also signals some kind of hope is probable, and in that case one might say that the women of Hortlax nurture a hope that death does not get the last word, whereas the men of Hortlax do not agree in that hope.

The statement “Nothing happens, death is the end of all life” stands out as a logical counterpart to the statement of hope. The men dominate, in both parishes with more than ten percentage points. Also the statement “I have no understanding about what happens after death” has been chosen by a bigger proportion of men than women in both parishes.

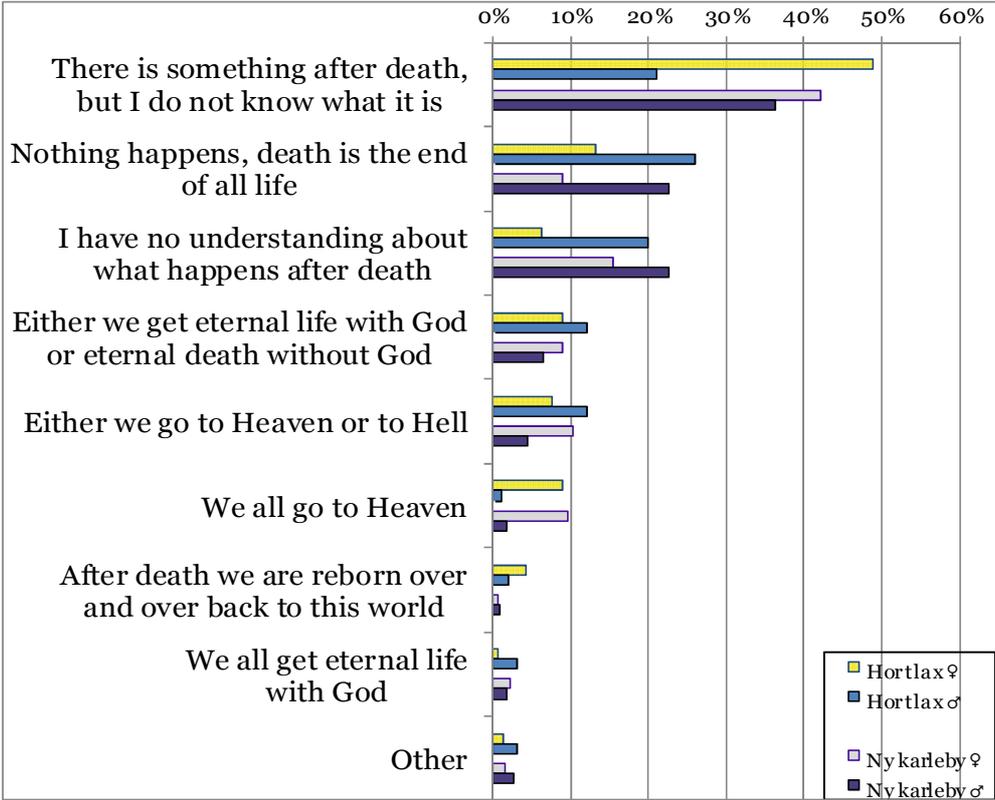


Figure 10. Views on death among women (♀) and men (♂) in Hortlax and Nykarleby

The two statements which in some way mark the *double outcome*, “Either we get eternal life with God or eternal death without God” and “Either we go to Heaven or to Hell” have been marked by women and men in patterns that differ between Hortlax and Nykarleby. The women of Hortlax choose the two statements less than the men of Hortlax, whereas the women of Nykarleby pick the two statements of double outcome more than the men of Nykarleby. In Figure 10, the differences in percentage in this respect are palpable, but they must be interpreted with care. The calculation of statistical significance shows that there is a certain probability that the differences have occurred by chance only. That probability is high in connection with the statement “eternal life or eternal death”. In connection with the statements “Heaven and Hell” the probability is lower. The difference between women and men in Hortlax and Nykarleby, respectively, are close to be statistically significant.

The universalistic statement about death, “We all go to Heaven”, is almost solely chosen by women, in Hortlax as well as in Nykarleby. The parallel statement “We all get eternal life with God”, which also claims that there is not going to be a separation of human beings at the end of time and life, has been chosen by equally small proportions of men and women in both parishes.

The rebirth statement “After death we are reborn over and over back to this world” is chosen by proportions of similar size, which means that one cannot claim that there is a difference between women and men.

Finally, one may conclude that there are quite tangible differences between women’s and men’s ideas about what happens to human beings after death. These differences look alike in Hortlax and Nykarleby at times, but it also happens that women and men “change sides”. It seems to be a reasonable interpretation that these differences depend on religious socialization and religious life in the two parishes. A detailed analysis of this interpretation would, howev-

er, necessitate information of another kind than what is now available. Therefore, we have to abstain from making conclusions about the importance of such differences.

How do the different generations relate to the idea of death? That will be the next analysis to turn to.

Younger, middle aged and older

A cursory look at the beams in Figure 11, where the three age groups' answers to the question "How would you describe what happens to human beings after death" are represented graphically, shows that there does not seem to be an evident correlation. Generally spoken, one will not find that the beams of the younger are always the shortest, or, inversely, that the beams of the older are always the longest. Instead, it seems to be a variegated collection of statements being supported to various degrees by younger, middle aged and older.

The statement about which it has earlier been said that it signals some sort of hope, "There is something after death, but I do not know what it is", has been chosen by the various age groups to approximately the same extent. 39% of the younger in Hortlax and 39% of the older in Nykarleby have chosen it. A similar coincidence is in play between middle aged in Hortlax (46%) and younger in Nykarleby (48%). In order to explain the similarities across age groups one would need a net of theoretical assumptions, which at this point are not available. Instead one may establish that similarities as well as differences exist, but that we lack a foundation for a theoretical interpretation.

A similar situation is to be observed for a number of the other response statements about death. From that general observation, however, there is one exception, namely the answers to the taciturn statement about double outcome "Either we go to Heaven or to Hell". The assent to that statement gets stronger the older the respondents, in Hortlax as well as in Nykarleby.

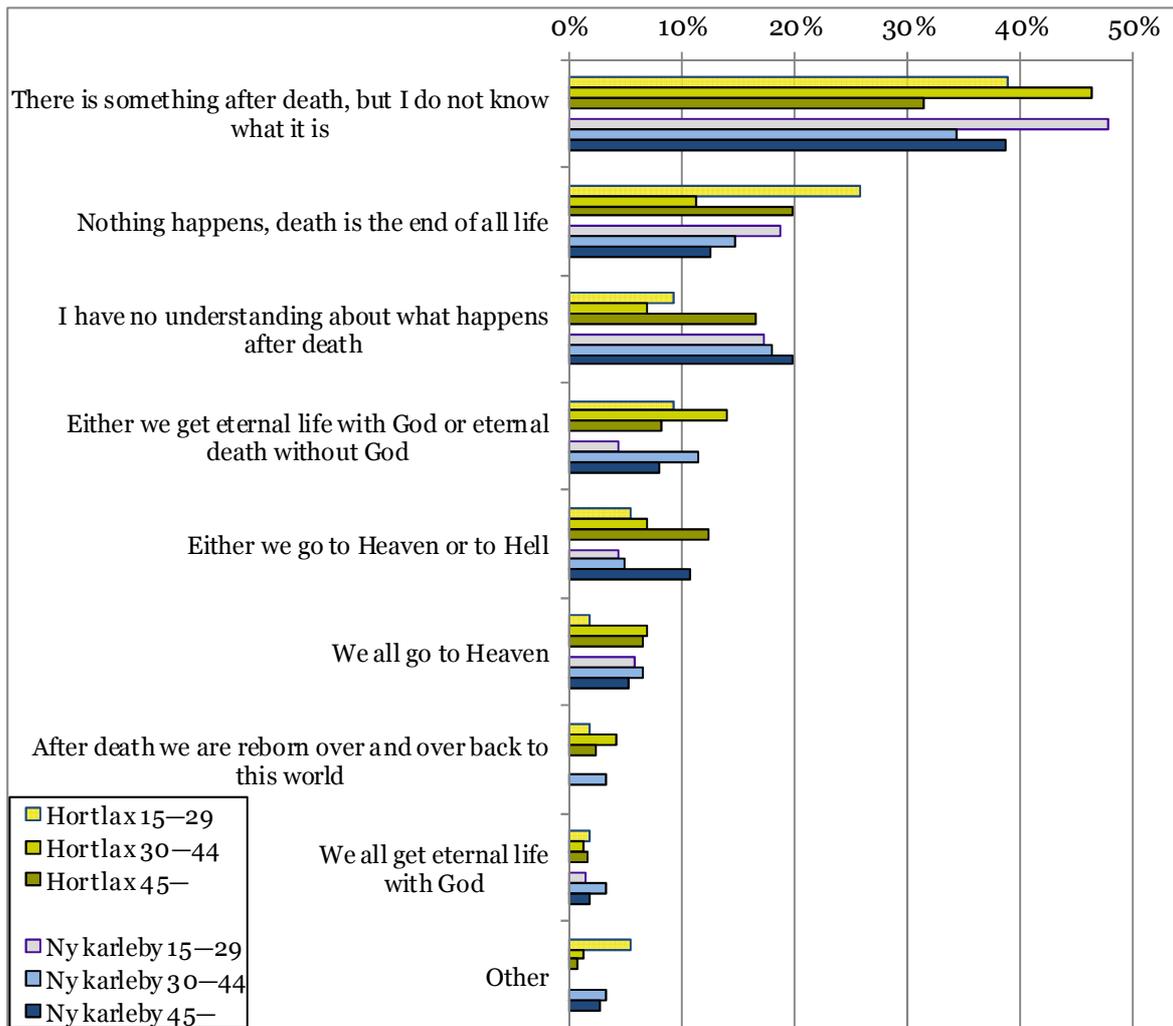


Figure 11. Views on death among younger (15 – 29), middle aged (30 – 44) and older (45 –)

The statement showing a definitive view on death as the end of life (number two from the top in Figure 11) shows a tendency that the younger agree more than the older. Inversely, with the statement “I have no understanding about what happens after death” the older and to some degree the middle aged have the biggest representation.

Table 3. Proportions in Hortlax and Nykarleby who have chosen statements about double outcome

Double outcome	Hortlax	Nykarleby
Younger	15%	9%
Middle aged	21%	16%
Older	21%	19%

The supplementary Table 3 shows the proportions of each age group in each parish who have chosen one of the statements about double outcome, *i. e.* “Either we get eternal life with God or eternal death without God” or “Either we go to Heaven or to Hell”. In general, the people of Nykarleby show smaller proportions of respondents sharing those views, but in particular among the younger the differences are palpable (6 percentage points) as well as for the middle aged (5 percentage points).

The three “last”, and least chosen alternative statements, “We all go to Heaven”, “After death we are reborn over and over back to this world” and “We all get eternal life with God”, do not reveal any particular age differences.

It has already been established that employment in this survey material is correlated with age. This means that one may expect differences like those presented in Figure 11, when it comes to views on death.

Employment

As shown in Figure 9 there is a clear difference between Hortlax and Nykarleby, in as much as the first statement about death (“There is something after death, but I do not know what it is”), has been chosen to a bigger extent in Nykarleby, whereas the second statement in Figure 9 and in Table 4 (“Nothing happens, death is the end of all life”) has appealed to the inhabitants of Nykarleby less than those of Hortlax. The optimistic statement (“There is something after death, but I do not know what it is”) has attracted 2 percentage points more inhabitants in Nykarleby than in Hortlax, whereas the pessimistic statement (“Nothing happens, death is the end of all life”) has been chosen by 4 percentage points more inhabitants in Hortlax.

Table 4. What comes after death, divided in employment categories

Understanding about death	Hortlax			Nykarleby		
	Retired	Working	Reported sick + In search of work + Student	Retired	Working	Reported sick + In search of work + Student
There is something after death, but I do not know what it is	30%	40%	37%	43%	33%	57%
Nothing happens, death is the end of all life	28%	14%	22%	10%	18%	9%
I have no understanding about what happens after death	20%	11%	6%	23%	16%	22%
Either we get eternal life with God or eternal death without God	10%	11%	9%	7%	10%	2%
Either we go to Heaven or to Hell	4%	11%	9%	8%	9%	4%
We all go to Heaven	4%	7%	4%	7%	7%	2%
After death we are reborn over and over back to this world	2%	2%	7%	0%	1%	2%
We all get eternal life with God	2%	1%	2%	2%	3%	0%
Other	0%	2%	4%	0%	4%	0%
Sum	100%	100%	100%	100%	100%	98%
N	50	144	54	60	141	46

Apart from that overall difference, Table 4 gives a piece of supplementary information. In the group “Reported sick + In search of work + Student” more than half have chosen the optimistic statement in Nykarleby, while the corresponding proportion in Hortlax is just above one third. The pessimism (“Nothing happens, death is the end of all life”) among the retired in Hortlax (28%) is not detectable among the retired in Nykarleby (10%).

In yet another respect the group “Reported sick + In search of work + Student” in Nykarleby distinguish themselves, namely by choosing the two statements about *double outcome*, i. e. “Either we get eternal life with God or eternal death without God” and “Either we go to Heaven or to Hell” to a small degree. The corresponding group in Hortlax contains 19% which is more than double the proportion in Nykarleby, 7%.

“Reported sick + In search of work + Students” in Hortlax, on the other hand, distinguish themselves by accepting the thought of rebirth to a manifest degree (7%). The corresponding group in Nykarleby is 2%.

Conclusion

The rather detailed analysis of the responses in Swedish Hortlax and Finnish Nykarleby has shown that there are similarities and differences. How is the multifaceted picture to be evaluated?

The figures presented above signal “similarity”. The group of beams tend to be of reasonably similar length, whether they show comparisons between Sweden and Finland, women and men, or old and young. As every social scientist with knowledge about graphical representation knows, it is possible to influence and to a certain degree manipulate a graphical representation, and so the graphics need to be backed up by a more detailed analysis of numbers. An attempt to do so has been offered throughout the text.

What about the differences, then? In a number of instances, differences have been reported and discussed, and in a few instances those differences are also statistically significant. In the general picture, however, even a certain number of detailed differences have to be expected.

Do the similarities and differences combine into overarching tendencies? A number of such combinations may be discovered. A few will be mentioned below.

Less traditionalism on the Swedish side

Between Hortlax and Nykarleby, in general, it may be noted that there seems to be less traditionalism on the Swedish side of the Gulf of Bothnia. Smaller proportions of the respondents from Hortlax choose the statements about God, Jesus and death which are closest to traditional Lutheran theology. In Nykarleby, there is a greater tendency to choose the “traditional” statements.

Women give more dogmatically “correct” answers than men

In a comparison between women and men there is a tendency, that women pick the statements closer to Lutheran orthodoxy than men, and the Finnish women choose dogmatically “correct” answers more than Swedish women.

Less uncertainty among women

Women more than men choose statements other than “I don’t know”. The proportions of the men who are uncertain are greater than the proportions of women. The women may to a greater extent than the men have absorbed the teaching in school and church, *or* they may during their life time have acquired a more significant certainty in religious matters.

Young people less dogmatic

Between age groups, there is an obvious tendency that the younger choose less traditional statements than the older, especially in Sweden. On the one hand it may be supposed that the older have accumulated more certainty and traditionalism than the young, but on the other hand the differences may be due to the fact that the young during their years in school have heard less about such traditional, “dogmatic” answers to life questions. At least in the case of Sweden this seems to be a point. In compulsory school in Sweden the amount of teaching about Christianity has diminished significantly between the school years of the older and the younger age groups.

What conclusion should be drawn from these results?

Null or alternative hypothesis?

The *null* hypothesis states, that the differences developed during the 200 years of state separation of Eastern from Northern Bothnia is insignificant. Basically, the hypothesis claims, no differences have developed.

The *alternative* hypothesis states, that the observed differences are significant, and that the result of the analysis must be that the *null* hypothesis becomes overturned.

The present author concludes that the *null* hypothesis stands. The evidence that Eastern and Northern Bothnia have developed significant differences is too weak to be taken seriously. The 200 years of state separation has not been able to sever the people living in the vicinity of each other, and speaking the same language. The Gulf of Bothnia has not become a water of separation, but a means for traffic. In religious terms, the long joint statehood, the same language,

the ease with which religious messages traveled over the Gulf, has meant that the piety and religious thinking of the people in the two regions are basically similar.

References

1. Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A., & Tipton, S. M. (1986). *Habits of the heart: individualism and commitment in American life*. New York, NY: Harper & Row.
2. Berger, P. L., & Luckmann, T. (1971). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Harmondsworth, UK: Penguin.
3. Church of England (Ed.). (1663). *The book of Common-Prayer*. London: Elektronik resource.
4. Ekberg, M. (2003). *Se människan! en studie av Luleå stifts möte med den moderna kulturen under 1900-talets första hälft*. Skellefteå, SE: Norma.
5. Feuerbach, L. (1977). Sanningen om religion. In G. Gustafsson (ed.), C. Dahlgren (transl.), *Klassiska religionssociologiska texter: I urval av Berndt Gustafsson* (p. 1—6). Lund, SE.
6. Gustafsson, G. (2000). *Tro, samfund och samhälle: sociologiska perspektiv*. Örebro, SE: Libris.
7. Hårdstedt, M. (2002). *Om krigets förutsättningar: den militära underhållsproblematiken och det civila samhället i norra Sverige och Finland under Finska kriget 1808—09*. Umeå, SE: Institutionen för historiska studier, Umeå universitet.
8. Hårdstedt, M. (2011). Sverige och revolutions- och Napoleonkrigen 1792—1815. In E. Mansén (Ed.), *Sveriges historia: 1721—1830* (Vol. 5, p. 62—68). Stockholm, SE: Norstedt.
9. Heelas, P., & Woodhead, L. (2005). *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Malden, MA: Blackwell.
10. Høeg, I. M. (2010). Religiøs tradering. In U. Schmidt & P. K. Botvar (eds.), *Religion i dagens Norge: mellom sekularisering og sakralisering* (p. 181—195). Oslo, NO: Universitetsforlaget.

11. Jonzon, B. (1938). *Herdabrev till Luleå stift*. Stockholm, SE: Diakonistyrelsen.
12. Lindmark, D. (Ed.). (2010). *Ingångar till norrländsk kyrkohistoria*. Umeå, SE: Luleå stiftshistoriska sällskap.
13. Luckmann, T. (1967). *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. New York, NY: Macmillan.
14. Masters, E. L. (1916). *Spoon River anthology*. New York, NY: MacMillan Co.
15. Masters, E. L. (1956). *Spoon River antologin*. (B. Gripenberg, transl.). Stockholm, SE: Boklotteriet ABF, AT och Vi.
16. Rosen, I. (2009). *I'm a believer, but I'll be damned if I'm religious: belief and religion in the greater Copenhagen area: a focus group study*. Lund, SE: Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet.
17. Straarup, J. (2012). "Don't deal with symptoms, cure the disease', the doctor said. How, during the 20th century, the Church of Sweden has worked with internal quality assurance instead of renewal of its membership." In K. Niemelä (ed.), *Church work and management in change* (p. 258—272). Tampere, FI: Church Research Institute.
18. Straarup, J., & Ekberg, M. (2012). *Den sorglöst försumliga kyrkan. Belyst norrifrån*. Skellefteå, SE: Artos & Norma bokförlag.
19. Weber, M. (1976). *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie* (5., rev. Aufl.). Tübingen, DE: Mohr.
20. Winer, B. J. (1971). *Statistical principles in experimental design* (International student edition.). Tokyo, JP: McGraw-Hill Kogakusha.
21. Zuckerman, P. (2008). *Samfund uden Gud*. (K. Bek-Pedersen, transl.). Højbjerg, DK: Univers.
22. Zuckerman, P. (2010). *Society without God: what the least religious nations can tell us about contentment*. New York; Chesham, NY: New York University Press.

GOETHE, METHOD AND «NEW ECOLOGICAL DISCIPLINE»

Abstract

This report devoted to modern research in Goethe`s phenomenology of Nature and to perspectives of Goethe`s method. Scientific cognition of Goethe consists in tracing a single natural phenomenon back to something universal. But his universe differs from the mechanical *universum*. His great idea about the archetypal phenomenon is intuition about spiritual basis of the world because for Goethe Nature is spiritual above all. The cognition of the self of the man is made possible only through the cognition of the world, not otherwise. Understanding of separation of the modern humanity from the world of Nature, the *angst* of ecological catastrophes make us remember about Goethe`s warning. One doesn`t have to look for «behind the phenomenon», one doesn`t have to divide the phenomenon (the living being) into the soul and the body. Only when one researches Life as Wholeness it is possible to understand its secret. Nature for Goethe lives by *lege artis*. Nigel Hoffmann`s investigation by Goethe`s method demonstrated fruitfulness of interaction of science and art. It reveals new perspectives of future, in this way, taking into account common creating forces of Man and Nature one can speak about a «New Ecological Discipline» dealing with existence of Nature and the «Second Nature» - Civilization. The «Second Nature» must «be coordinated with landscape», that is it must be based on the principle of compatibility, «complementarity». Goethe protested against understanding of the man as an «extra – natural» phenomenon. But the human uniqueness belongs to the sphere of spirit. Like Faust we seek the secret of Nature but our reductionistic thinking is based on the mechanical pattern of the world being either atom – based or energy – based system. Such approach is «value – free». It neglects personality and leads to amoral habits in thinking.

Key words: «Delicate empiricism»; “Gegenständliches Denken»; «Urphänomenon» («Archetypal phenomenon»); «Pregnant point»; «Phenomenology of Nature»; «Metamorphosis»; «Pure Phenomenon»; «Anschauende Urteilskraft» («Intuitive Judgment»); «Pregnant Point»; «Exact Sensorial Imagination».

*Müset im Naturbetrachten
Immer eins wie alles achten:
Nichts ist drinnen, nichts ist draußen;
Denn was innen, das ist außen.
So ergreift ohne Säumnis
Heilig öffentlich Geheimnis.
(J.W. Goethe *Epirrhema*, 1820)*

In the last several years, rather much has been written about Goethean science. Why? Let us recollect the words of H. Bortoft: «In our postmodern time of fragmentation and relativity, we must somehow find ways to bring our thoughts, feelings, and actions in harmony both with ourselves and with the world in which we live. I believe strongly that Goethean science provides a rich, intuitive approach to meeting nature and discovering patterns and relationships that are not only stimulating intellectually but also satisfying emotionally and spiritually». (1986: 34) What is the goal of Goethean science? His scientific cognition consists in tracing a single natural phenomenon back to something universal. But his universe differs from the mechanical *universum*. His great idea about the archetypal phenomenon is intuition about spiritual basis of the world because for Goethe Nature is spiritual above all. In the chamber of Mothers Faust saw the boiler of Life. He came here only after he overcame the test by Life because the alive is apprehended only by the alive. This chamber is the «pregnant point» from which the Life and human cognition originate. The researcher will never approach this divine sphere if he doesn't pass over metamorphoses which are connected with the transformation from «to look» to «to see», with refinement of perception. For Goethe perception and thinking are alike. «I see ideas», - he said. The cognition of the self of the man is made possible only through the

cognition of the world, not otherwise. Understanding of separation of the modern humanity from the world of Nature, the *angst* of ecological catastrophes make us remember about Goethe's warning. One doesn't have to look for «behind the phenomenon», one doesn't have to divide the phenomenon (the living being) into the soul and the body. Only when one researches Life as Wholeness it is possible to understand its secret. The seed keeps the germ of wholeness. This seed which keep different sources (forms) of Life can be found and understood by the man but he mustn't look for these sources of life of this seed. It can lead to the loss of a phenomenon. «Faust» is about it. This is Goethe's warning. Goethe speaks about the living spiritual essence of nature itself. Faust's knowledge of the world will be alive - not divorced from the moral domain. The world is alive. And we can take it as an alive substance. In this case only subject – subject relationships are possible. Nature for Goethe is a piece of Art. Therefore he speaks about careful treatment of it. One shouldn't torture Nature, seeking the Truth. It will answer itself if we feel it. But Nature has the right not to answer, not to give its secrets out as a response to force because it is stronger and more ancient than the man. Goethe protested against understanding of the man as an «extra – natural» phenomenon. But the human uniqueness belongs to the sphere of spirit. As a result of the unknown crucial spiritual leap the man became the Man. How could it become possible? Perhaps, conscience made the Man the being who could look over threshold of life, who could come nearer to the secret of the Being, of course only up to the boundary where sources of life are *spiritually materialistic*. Goethe wrote: “Stood I, O Nature! Man alone in thee,/ Then were it worth one's while a man to be».

Like Faust we seek the secret of Nature but our reductionistic thinking is based on the mechanical pattern of the world being either atom – based or energy – based system. In any case it's dead matter. Such approach is «value – free». It neglects personality and leads to amoral habits in thinking. Such self – styled «objectivity» is dangerous because Man is not amoral. And Goethe warned humanity about it.

How may Faust - the modern Western society – be redeemed? Goethe offers us his “gegenständliches Denken». Contemporaries of the Poet treated him as a dilettante in science because his method was extremely out of the way. Edmund Husserle pointed out that the aim of phenomenology was to see and describe a phenomenon in such a way as the object would say about itself if it could speak. It is very important for modern science – to break the subject – object relations of the researcher and the researched.

This time Goethe`s method was named «phenomenology of Nature». Not so many researchers have paid attention to the practical application of Goethean method so far. Connecting the method with uniqueness of artistic nature of Goethe they didn`t risk to reveal its practical effective basis for any person possessing feelings and intellect. Fritz Heinemann was one of the first to schematize the method of Goethe. He explains: «[Goethe`s] method is genuinely phenomenological. It begins with phenomena, proceeds through them, and ends with them, returning at the last from the Ur-phenomenon (archetypal phenomenon) to the particulars whose claims have not at any point been abrogated» (Seamon, Zajonc 1998: 130) Based on Goethe`s method the approach of the biologist Jochen Bockemühl was formulated. J.Bockemühl connected Goethe`s phenomenological method with four classical elements – Earth, Water, Air and Fire where each element symbolizes a discrete «observational mode». The researcher adds to Goethean system one more, initial stage – «First Impression». (1985: 1-67) A contemporary scientist Nigel Hoffmann made a practical application of the study according to Bockemühl`s scheme which had generalized Goethean scientific method. The focus of his investigation were two Australian plants (*Kunzea Ambigua* and *Banksia Integrifolia*), the metamorphosis of which the scientist could trace consistently employing Goethe`s method. ***Let`s consider the study in question.***

Stage One: «First Impression». Its main goal is direct perception, whole sensation, surprise. The First Impression should not be forgotten, but should be carried through all the stages of the observation.

Stage Two: «Earth». The leading role is played by the organs of perception. This stage is the entry into what Goethe called the «experiment» – the process of exploring the phenomenon on progressively deeper levels of the being. Goethe wrote, «*There is nothing more difficult than to perceive phenomena as they really are.*» (Goethe 1964: 335) At this stage the «maximum material revelation» of the phenomenon is investigated, its «anatomy» is studied. The phenomenon should be observed, investigated by all possible means in a series of experiments. **This stage is very difficult, as Goethe noted, because we try not to abstract but stay within the boundaries of experience.** But the first mental disciplines are also connected with this study. We «take» this phenomenon inside ourselves in such a way that we can picture it by memory some time later. The phenomenon «lives» inside us, in our consciousness, that is the Subject and the Object of the investigation are not tragically separated as it happened in the science of the XX-th century.

Stage Three: «Water». At the previous stage the phenomenon stood before us as a combination of certain qualities as perceived by our organs of perception. Now we must make out the *fluid «in between»* which connects these qualities, the relationships between them. (Lagutina 1999: 17-18)

Let remind that the idea of a symbol as a dynamic connection of meanings came to Andre Bely as early as the beginning of the XX-th century (especially in his «antroposophic period» when he was enthusiastically engaged in the investigation of anthroposophic «Goethean teaching» and Goethean «metamorphosis»). For A.Bely creative work is connection, that is «the fluid in between» has some meaning. (Bely 1994: 334-338) As Osip Mandelstam said: «For me the most valuable part of a boublic (a thick ring –shaped roll) is its hole», carving creates Gothic art – emtiness of stone lace, and the poet`s work is also «Brussels lace».

So we should see, that is make out, understand what makes the phenomenon change. For plants the essence of changes and the main process is Growth. «To make out the growth process» is the aim of this stage. The dynamic rela-

tionships of growth are perceived by our inner artistic sense. «The different physical parts of a plant are like frozen moments in a continuum of metamorphosis. The seed and the stem, the stem and the calyx...are related as the expressions of *one generative moment*, in which «imaginative» thinking can participate». (Hoffmann 1998: 133) Goethe called the process of cognitive participation the «*exact sensorial imagination*».

Stage Four: «Air». At this stage matter, the phenomenon is becoming «thinner» as if we look «through it» observing the inner principles of the phenomenon. We find here the «principle of metamorphosis» of a plant and these metamorphic movements bring formative gestures to light which may also be called the «formative life-principles». Whatever «idea» lies behind the formative movements of a plant we begin to apprehend through an «airy cognition». (Hoffmann 1998: 133) «We see things *through* the air but not the air itself and this transparency or acquiescence needs to become the character of our cognitive mode». (Heidegger 1971: 51-57) The mode of cognition associated with this air phase is called «*inspirational*». This phase is done in different «gesture sketches»: visual, verbal and musical, conforming to the «First Impression».

Stage Five: «Fire». This is a creative stage. At this stage we conceive what Goethe called «*pure phenomenon*»; it is the «*archetype*» or «*theory of the organism*» as Goethe conceived it. The last stage represents another mode of observation – an *intuitive mode*. More precisely, Goethe spoke of «*Anschauende Urteilskraft*», usually translated as «*Intuitive Judgment*». This is a «higher» empiricism by Goethe. It is an intuitive stage giving birth to that true hypothesis which is proved by experience. It is a peak of visual abstraction (or «exact sensorial imagination») in Goethe`s method. The Archetypal phenomenon perceived in the intuitive – intellectual way is **fruitful idea**, «*pregnant point*», from which the diversity of existing forms develops. These are creating forces of nature intuitively perceived by man. The stage ends with formation of the received knowledge in artistic forms: pictures, poems, musical forms, that is in the organic unity of the form and content, in the meaning expressed visually.

This method of investigation allows us to define Goethe's outlook as thinking «from whole to the parts» – from formless to the formed. But what does this outlook give to us? What does this investigation carried out according to «Goethe's method» mean?

The very investigation of Nigel Hoffmann revealed complementarity nature, necessity of co-existence of two opposite plants in one landscape. At the highest stage of cognition – Fire – it became evident that plants are the expressions of the Wholeness of Nature – Wholeness of the landscape. Moreover, from the first differences we came to understanding inner identity and organic necessity of the unity which is the landscape. Differences only prove the unity, so Goethe's words become quite understandable:

What is Common?

One event.

What is Singular?

Million events. (Goethe 1964: 325)

What does this understanding of Nature give to us?

Perception of separate phenomena as organs of nature becomes visual. Therefore extinction of some forms of life causes irreparable damage to the whole. At the same time the whole survives in other forms created by nature (not transgeneous, not cloned, not caused by human experiments), that is nature always produces its archetype. It is a mystery of creative forces of nature with which man cannot interfere. Evolutional reproduction of nature continues until human activity changes conditions in which nature acts. According to Goethe poisonous plants result from adaptation of nature to the conditions which have changed, they are its «response» to the man, not its real face. Originally Nature is favourable. One mustn't interfere with it. Impossibility of existence of certain forms of life – species from the Red Book – indicates danger. The place in nature cannot remain vacant but what will nature respond? Its productive forces will not run short, but could it happen that the world of jungle of prey will swallow up the town without man? Nature is able to heal the wounds caused by man

(Nebolsin 2003: 47-50), but we cannot allow Nature and Man to oppose each other because of the evidence of the consequence: man is a part of nature.

To feel nature as one's flesh one has to experience a «*sort of a turn of mind*» (Goethe's phrase). Human existence has been too «abstract» throughout several centuries. Division of human entity into opposing Spirit and Body resulted in perception of body as an «experimental field for Spirit»: thus aesthetic principles of modernists required taking drugs (automatic writing and painting of surrealists) and the like. **Goethean method radically contradicts the view in question.** For him both: Body is spiritual and Idea (Soul) is visual (physical). It is this view which will enable us to overcome present – day crisis of world outlook. Technical success does not mean success of mankind suffering from entropy. The call of Spirit, paradoxical as it is, makes one look anew at body, makes one not distort its originally beautiful image.

Nigel Hoffmann's investigation demonstrated fruitfulness of interaction of science and art. It reveals new perspectives of future science which is already spoken about due to examination of other problems. We are interested in the following aspect: taking into account common creating forces of Man and Nature one can speak about a «New Ecological discipline» (Hoffmann 1998: 167) dealing with existence of Nature and the «Second Nature» - Civilization. The «Second Nature» must «be coordinated with landscape», that is it must be based on the principle of compatibility, «complementarity». It is a law of Nature. Classical (Greek) art created by man is based on laws of nature. Goethe wrote, «that Greeks acted according to the same laws as nature does». Very piece of Greek art corresponds to a «healthy organ» of nature. For Goethe it is an ideal of interrelations of man and nature which one has to strive for – harmony, symphony. It is these relations that make contraction between Civilization and Nature impossible when human existence is threatened.

We hope that heritage of Goethe – artistic and scientific – not understandable for his contemporaries in many ways – will attract attention of present-day researchers looking for new ways to new science in our age of great change.

References

1. Bely, A. 1994. *The Symbolism as Word Perception*, Moscow: Republic.
2. Bockemühl, J. 1985. «*Elements and Ethers: Modes of Observing the World*» in J.Bockemühl (ed.) *Towards a Phenomenology of the Etheric World*, New York, Anthroposophic Press.
3. Bortoft, H. 1986. *Goethe`s Scientific Consciousness*, Nottingham, United Kingdom: Russell Press.
4. Goethe, J.W.1964. «*The Experiment as Mediator between Object and Subject*» in *Selected Philosophical Studies of Goethe*, Moscow: Science, 101-109.
5. Goethe, J.W.1964. «*The Metamorphosis of Plants*» in *Selected Philosophical Studies of Goethe*, Moscow: Science, 407 - 409.
6. Goethe, J.W.1964. «*Maxima and Reasoning*» in *Selected Philosophical Studies of Goethe*, Moscow: Science, 314- 377.
7. Heidegger, M. 1971. *Poetry, Language, Thought*, New York: Harper and Row, 51-57.
8. Hoffmann, N. 1998. «*Goethean Phenomenology as a New Ecological Discipline*» in Seamon, D. and Zajonc, A. *Goethe`s Way of Science. A Phenomenology of Nature*, New York: New York State University, 129-175.
9. Lagutina, I.N. 1999. «*On Symbolic Interpretation of Goethe`s Crative work*» in Turaev, S.V. (ed.), *Goethean Readings* , Moscow: Science, 17-49.
10. Nebolsin, A.R. 2003. *Metaphysics of Beauty. Introduction to Ecology of Culture*, Moscow: Palomnic.
11. Seamon, D. and Zajonc, A. 1998. *Goethe`s Way of Science. A Phenomenology of Nature*, New York: New York State University.

Научное издание

СВЕЧА – 2014

РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В ЛОКАЛЬНОМ
И ГЛОБАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ

Том 26

Религия, religio и религиозность
в региональном и глобальном измерении

Материалы международной научно-практической конференции

30 сентября 2014 года

г. Владимир

Печатается в авторской редакции

За содержание статей, точность приведенных фактов и цитирование
несут ответственность авторы публикаций

Подписано в печать 18.11.14.

Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 19,07. Тираж 50 экз.

Заказ

Издательство

Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых.
600000, Владимир, ул. Горького, 87.