

Министерство науки и высшего образования РФ  
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования  
«Уральский федеральный университет  
имени первого Президента России Б.Н. Ельцина»  
**Нижнетагильский технологический институт (филиал)**

## **МНОГОМЕРНОСТЬ ПОНИМАНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА**

Е. А. Путилова, А. В. Шуталева,  
Е. В. Иванова, А. А. Карташева,  
О. В. Кузнецова, Ю. В. Циплакова

Нижний Тагил  
2019

УДК 25  
ББК Э 210  
М73

**Рецензенты:**

д-р филос. наук, проф. каф. истории и философии А. И. Матвеева  
(ФГБОУ ВО «Уральский государственный экономический университет»);  
канд. филос. наук, доц. каф. онтологии и теории познания УрФУ  
Д. В. Котелевский

Научный редактор: канд. ист. наук, доц. С. В. Докучаев

**М73 Многомерность понимания религиозного опыта** : коллективная монография / Е. А. Путилова, А. В. Шуталева, Е. В. Иванова, А. А. Карташева, О. В. Кузнецова ; М-во науки и высшего образования РФ ; ФГАОУ ВО «УрФУ им. первого Президента России Б.Н. Ельцина», Нижнетагил. технол. ин-т (фил.). – Нижний Тагил : НТИ (филиал) УрФУ, 2019. – 94 с.  
ISBN 978-5-9544-0094-6

Коллективная монография «Многомерность понимания религиозного опыта» освещает многоаспектность религиозных проблем в истории и в современном мире. Авторы демонстрируют разные стороны и варианты религиозного опыта.

Предназначена для аспирантов и студентов всех специальностей, всех форм обучения для освоения гуманитарных дисциплин.

Библиогр.: 103 назв.

**УДК 25  
ББК Э 210**

**ISBN 978-5-9544-0094-6**

© Путилова Е. А., Шуталева А. В.,  
Иванова Е. В., Карташева А. А.,  
Кузнецова О. В., Циплакова Ю. В., 2019

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	4
1. К вопросу об онтологических основаниях категории «религиозная мифология» в современном религиоведении.....	5
1.2. Проблема применимости понятия «культурный герой» в религиозной мифологии.....	12
2. Трансценденция как онтологическая возможность сознания: экстатическое видение.....	34
3. Религиозный опыт в контексте психоанализа.....	53
4. Ускользящая дефиниция жертвоприношения.....	68
5. Возможность технорелигиозного единства.....	79
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	86
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК.....	87

## **ВВЕДЕНИЕ**

Проблема анализа и интерпретации веры, ее соотношение с разнообразными социокультурными феноменами и явлениями на протяжении веков является одной из важных тем философии, т. к. относится не только к теоретической, но и к области практической, затрагивая вопросы жизнепроживания людей. Современное осмысление феномена веры предполагает обращение к коммуникации как объекту исследований в разных областях социального и гуманитарного знания. Особенностью современного мира является формирование глобального информационного общества как особого типа цивилизации, в котором информация является средством межличностных взаимоотношений, определяя социально-культурную жизнь человека и его материальное бытие. Духовные смыслы конкретного человека отражают глобальные проблемы веры, культуры и цивилизации, что актуализирует поиск фундаментальных оснований бытия человека и общества, для которых динамический и дестабилизационный характер является основополагающим для сфер и процессов культурной и коммуникационной среды современного общества. Ризомность, смысловая фрагментарность являются концептуальными основаниями смыслового пространства современной культуры, что приводит к переживанию человеком кризиса самоидентификации и дефицита экзистенциального знания. Современная философия направлена на поиск неклассических методов и подходов в решении таких фундаментальных проблем, как основания бытия человека, общества, культуры. Одним из путей является обращение к вере как важнейшей составляющей общего процесса истории и развития человечества.

Вопрос о природе веры, иррациональности не только и не столько теоретичен, сколько жизненно практичен. Отношение человека с окружающим миром реализуется через определенную символическую, смысловую сетку, в которой отражена и область иррационального. Мировосприятие человека включает в себя помимо религиозного и мифологического, научный, философский, эстетический и другие аспекты, что приводит к необходимости исследования современной философией теоретических систем и религиозно-мистического характера, а также связи этих систем с рациональными проявлениями человеческого бытия. Вера является универсальным феноменом человеческого бытия. Символические аспекты миропонимания, отражающие феномен веры, выявляют жизненную, творческую силу философии. В данной монографии авторы попытались проанализировать разные стороны проблемы веры, показывая их многообразие в историческом контексте и в современном мире.

# **1. К ВОПРОСУ ОБ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ КАТЕГОРИИ «РЕЛИГИОЗНАЯ МИФОЛОГИЯ» В СОВРЕМЕННОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ**

С момента возникновения исследований мифа перед культурологами, этнографами, религиоведами актуальной стала проблема взаимодействия мифа и религии, которая важна и в современный период, т. к. сегодня оба феномена существуют, взаимодействуют, переплетаются. Иногда очень сложно выявить для исследования, где собственно религиозные компоненты мировосприятия, а где мифические.

Думается, что в такой ситуации следует ввести понятие «религиозная мифология», что позволит уточнить смысловое поле новых религиозных движений, выявить общие тенденции функционирования данного феномена в различных культурных образцах поведения в современной массовой культуре.

Прежде чем отмечать онтологические характеристики понятия «религиозной мифологии», хотелось бы исследовать методологический вопрос о соотношении мифа и религии. Он по-разному решался представителями различных направлений. Представители натурмифологического направления (А. Н. Афанасьев, Я. Гримм и др.) не ставили такого вопроса в прямой форме, потому что религией в то время считались лишь сложные вероучения – христианство, ислам, иудаизм, а мифология рассматривалась как древняя поэзия. Впервые применил понятие «миф» к христианскому вероучению Д. Штраус («Жизнь Иисуса» 1835), пытавшийся снять «мифические наросты» с облика «исторического Иисуса». В дальнейшем интерес к этой проблеме проявили этнографы эволюционистской школы (Э. Тайлор, Э. Лэнг, Г. Спенсер и др.). Основные идеи этой школы следующие:

1. В основе мифа лежит примитивное анимистическое мировоззрение, из которого и вся религия черпает свое содержание (Э. Тайлор).
2. Миф – необходимая составная часть культа.
3. Мифологические представления – один из элементов религии.

С конца XIX в. делались попытки отграничить миф от религии или противопоставить эти феномены друг другу. Так, Ф. Джевонс писал, что миф – это только первобытная философия, наука, а частью – художественный вымысел, который ничего общего не имеет с религией. Настойчивее всего разделяли миф и религию сторонники теории прамотеизма, в частности В. Шмидт. Религия рассматривалась как чисто моральное мировоззрение, мифическое же представляло собой поздние наслоения, лишь затемняющие, загрязняющие первоначальный образ небесного единого Бога. В. Вундт считал, что в религии присутствует вера в богов, а миф охватывает веру в духов, демонов, веру в души людей и животных. Можно еще

перечислять имена, школы, направления, которых стало еще больше в XX веке, однако хотелось бы сформулировать четыре основные модели взаимоотношения мифа и религии, которые можно выразить следующим образом. Первые две можно условно назвать «генетические модели», третью и четвертую – «модели взаимодействия».

Первая – мифологическое сознание исторически предшествует религиозному. Был в истории некий период, когда не было религиозных верований, а мифология уже существовала. Это доказывают такие исследователи, как С. А. Токарев, Б. А. Рыбаков, в психологии – К. Г. Юнг. Этой же модели придерживаются многие из исследователей ритуалистического направления в исследованиях мифов.

Вторая модель говорит о том, что религия – это некий первичный элемент человеческого бытия (знаменитая концепция прамотеизма, выдвинутая христианами исследователями), а мифологические сюжеты – нечто вторичное по отношению к религии. В современной литературе эти взгляды можно встретить, например, у А. Меня.

Третья модель утверждает, что религия и мифология существуют в обществе параллельно и выполняют тождественные функции, но по-разному. Это исследования Б. Малиновского, К. Леви-Брюля, М. Элиаде.

Четвертая модель представлена в работах Дж. Фрезера, который разделяет миф и религию, исследует их отдельно, т. е. законы мифологического мышления – свои, религиозного – свои, между ними есть родственная связь и всего-то.

По этому поводу можно сказать, что все исследователи по-своему правы, но хотелось бы добавить немного для уяснения данного вопроса. Выдвинем гипотезу о том, что религия – это некий мировоззренческий каркас, зафиксированный сакральными текстами (в каждой религии свои), а мифология – его эмоциональное содержание. Религия жестко констатирует, а миф мягко объясняет. Объединив данные категории, получим понятие «религиозная мифология», которая соединяет два связанных между собой феномена духовной культуры в единое целое и выявляет некоторые границы ее онтологического содержания.

С. А. Токарев в своих работах использует понятие «религиозный миф», однако не дает основных онтологических характеристик этого понятия. «Когда миф является объяснением, осмыслением, обоснованием религиозного обряда – «культовый миф» – он сам становится религиозным»<sup>1</sup>. И. Н. Яблоков считает, что в современной философии мифа можно выделить «синкретичную архаическую, религиозную, «научную», политическую, художественно-литературную, обыденную и социальную мифоло-

---

<sup>1</sup> Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 531.

гии»<sup>2</sup>. Однако, утверждая, что архаический религиозный миф и развитый религиозный миф отличаются друг от друга, как и С. А. Токарев, не выявляет содержательные единицы данного понятия. Соглашаясь с позицией С. А. Токарева, уточним, что общим элементом, связывающим миф и религию, будет ритуальная деятельность, проявляющая себя в действиях, которые объясняются мифической нарративной структурой. Религия нормативно и догматично констатирует образцы поведения для подражания, а миф разъясняет, почему так надо делать. М. Элиаде, Дж. Фрезер, Дж. Е. Гаррисон, Ф. М. Корнфорд, Г. Муррей подчеркивают в своих работах, что подосновой мифа являются определенные структуры, обеспечивающие целостность коллектива, социума в целом. Например, отличительной особенностью мифологического мышления, с точки зрения М. Элиаде, является изложение сакральной истории, событий, происшедших в достопамятные времена «начала всех начал». Миф рассказывает, каким образом реальность, благодаря подвигам сверхъестественных существ, достигла своего воплощения и осуществления, будь то всеобъемлющая реальность, космос или только ее фрагмент: остров, растительный мир, человеческое поведение или государственное установление. Поэтому миф представляет собой описание устойчивых социальных структур, прописанных прецедентом. Эти структуры, своеобразные для каждой культуры, определяют многие важные параметры функционирования социума (хотя бы потому, что нарушение меры мифологического всегда чревато, с одной стороны, стагнацией, с другой – распадом) и поддерживаются в процессе ритуальной деятельности. Таким образом, М. Элиаде связывает миф с ритуалом.

Упор на ритуальные корни подчеркивается многими исследователями. Так, Р. Кэрпентер видел в основе сюжета «Одиссеи» культ спящего медведя. Э. Миро, анализируя греческий культ героев, приходит к выводу, что Ахилл и Одиссей – умирающие и воскресающие боги или «святые» греческих моряков, а сюжеты с этими героями отражают календарные весенние обряды, предшествующие открытию навигации. Ш. Отран, соединяя в теории эпоса ритуальный неомифологизм с концепцией Ж. Бедье, настаивает на культовых корнях греческого эпоса в целом. Л. Г. Леви допускает историческую основу «Илиады» или «Махабхараты», но основные элементы сюжетов «Одиссеи», «Рамаяны», «Гильгамеша» и их общую композицию она возводит к культу умирающего и воскресающего бога, к обрядам посвящения, культу царя-мага. Отечественные ритуалисты В. Я. Пропп, Б. А. Рыбаков, А. Андреев считают, что миф – это определенная повествовательная история, иллюстрирующая сопровождение ритуальных действий. В нашем русле исследований под мифом мы будем понимать способ выражения скрытых сверхчувственных реальностей на

---

<sup>2</sup> Яблоков И. Н. История религии. М., 2012, С. 91.

уровне материального мира, в обыденной жизни человека. Физическая реальность без трансцендентной бессмысленна, а трансцендентная без физической – безжизненна. Соединяясь друг с другом, они наполняют друг друга и жизнью, и смыслом. Здесь уместно сослаться на исследования К. Хюбнера, который в русле толкований мифа К. О. Мюллером, В. Ф. Отто, И. Иволы, И. П. Вернанта, К. Керени и других предлагает интерпретировать миф как нуминозный опыт, подчеркивая, что миф является миром, растворяющимся в формах проявления божественного. Н. Бердяев считает, что миф – это посредник между «первореальностью» и реальностью, заложенной в духовном мире и представленной в образах чувственного природного мира. «Миф – изображение чувственного в сверхчувственном, сверхприродного – в природном, духа в материи»<sup>3</sup>. Однако обычному человеку трудно уловить грань между этими мирами, поэтому через нарративность, повествование о деяниях героев мифа можно приблизиться к раскрытию нуминозного и идентифицироваться с героем. Уточняя все вышесказанное, дадим определение мифа как способа глобальной идентификации человека с природой, социумом, культурой, Богом. Говоря о религиозной мифологии, необходимо также определиться с понятием «религия». За исходное методологическое определение религии возьмем определение, данное Д. В. Пивоваровым: «Религия – поиск и установление сакральных связей, обеспечивающих индивиду и (или) социальным группам потребную целостность»<sup>4</sup>. Однако религия не существует отдельно, сама по себе, она взаимодействует с другими областями человеческой культуры – с наукой, с политикой, с экономикой, философией, мифом. Система сакрализации пронизана мифологической нарративностью, т. к. без объяснения, почему необходимо совершать то или иное обрядовое действие, идентифицироваться с религиозным героем, религиозное не будет функционировать. Таким образом, одной из онтологических характеристик религиозной мифологии является ритуальная система действий. Сущностью ритуала является язык мифа.

Поэтому под понятием «религиозный миф» как нечто жестко структурированное, но наполненное ярким эмоциональным содержанием мы будем понимать эмоционально наполненный текст как повествование, объясняющее жизненно важные положения религиозного культа. Знание этого текста позволяет структурировать поведение в ритуале, претендует на эзотеричность (т. е. принадлежность к определенной сакральной группе), объясняет непонятное и позволяет идентифицироваться с образцом (Пророком, Богом) насколько это возможно. Когда сакральные источники

---

<sup>3</sup> Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 60.

<sup>4</sup> Пивоваров Д. В. Эсхатология // Современный философский словарь. Лондон-Париж-Москва, 1998. С. 798.



перестают функционировать, обрядовая сторона мифа забывается, остается жить только сказочная сторона. В. Я. Пропп объясняет это так: «Бывает, что хотя сказка и восходит к обряду, но обряд бывает совершенно неясен, а сказка сохранила прошлое настолько полно, верно и хорошо, что обряд или иное явление прошлого только через сказку получают свое настоящее освещение»<sup>5</sup>.

Как и религия, религиозный миф основан на вере, а не на доказательности. Модусами существования религиозного мифа будут следующие.

1. Религиозный миф позволяет упростить реальность и существующее в ней множество противоречий свести к простейшей формуле борьбы Добра со Злом. К примеру, религиозный миф о ведьмах в средневековье, зафиксированный в труде Шпенглера и Инститориса «Молот ведьм». Все зло мира – от женщин, называемых ведьмами; для того, чтобы уничтожить это зло, необходимо просто выявлять носительниц зла и уничтожать их физически.

2. В религиозном мифе мир понятен и полностью познан, благодаря чему обретается чувство гармонии с миром. В первобытных обществах миф был нужен, чтобы «в манере, щадящей мистифицированный рассудок большинства, донести знание, пусть и в иносказательных, опозитизированных образах. Проще говоря, сознание человека оберегалось от вторжения в него реальности, которая большинству кажется жестокой. Поэтому любая информация кодировалась с помощью сакральной символики, чтобы не травмировать не готовое к трезвой оценке реальности сознание человека. Более мудрые охраняли менее мудрых от опасного для них знания как ребенку, подкладывая вместо способного отнять жизнь орудия – безопасную игрушку»<sup>6</sup>. Религиозный миф избавляет людей от страха перед реальностью, ориентирует не на сегодняшнее настоящее, а на будущее улучшение. При этом улучшение наступает либо путем ритуального возвращения к первоосновам (М. Элиаде), либо ритуальными действиями подготовки к будущему (новые неокульты). Миф же, взятый в классических культурных вариантах, все же ориентирует на настоящее.

3. Со второй характеристикой связана третья, которая заключается в ритуальных действиях. Миф мифа – драматический мир: мир действий, усилий, борющихся сил. Однако действия человека, живущего в религиозной мифологии, строго определены рамками, задаваемыми пророками и священными текстами Декалога, Нагорной проповеди, Бенаресской проповеди и т. д. Выход за рамки делает человека «еретиком», «чужим», «инаковерцем», «грешником», и ему не место среди данной социальной группы.

---

<sup>5</sup> Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 26.

<sup>6</sup> Узнадзе А. Политическая мифология. М., 2003. С. 152.

4. Иррациональность религиозного мифа. Его средой обитания являются человеческие эмоции и чувства. Без эмоций нет сопереживания религиозному лидеру, идентификации с ним. Поэтому религиозный миф имеет собственную драматургию, он увлекателен, динамичен, образен. В его основе, как правило, лежит страх, неуверенность, избавиться от которых можно только с помощью религиозного героя.

Религиозный миф в своей структуре содержит определенные схемы, мифемы как жесткие каркасы, наполняемые сакральным содержанием. Для этого феномена характерны следующие мифемы: мифема культурного героя, называемого пророком, несущим ореол избранности в массы, мифема возвращения к сакральному началу (эту мифему постоянно анализирует в своих трудах М. Элиаде), мифема конца света и страшного суда (т. к. религиозная история не циклична как в архаической мифологии, а линейна, имеет начало – точку творения мира и конец). Обратимся к последней мифеме как примеру.

Многие исследователи архаической мифологии утверждают, что традиционные общества всегда ориентированы на «прошлое»: опыт, традиции предшествующих поколений господствуют в них над деятельностью живых. Настоящее оценивается под углом зрения: соответствует ли оно образцу, который завещали предки. Будущее – лишь повторение прошлого. Поэтому архаическая религиозная мифология основной акцент повествования устремляла в прошлое.

Современная религиозная мифология ориентирует на будущее, эсхатологические мифы являются медиатором между мифом и религией. Любая эсхатология говорит не только о гибели наличного мироздания, но и рождении нового, лучшего мира. Философский смысл этого явления показан Д. В. Пивоваровым, который раскрыл понимание эсхатологии как особого способа мышления о мире и человеке в рамках оппозиции: «абсолютное-иное», «первичное-производное», «подлинное-неподлинное», т. е. отнесенности смысла феноменального мира к сфере первичного ноуменального бытия, первореальности<sup>7</sup>. На базе этого способа мышления о мире и человеке вырабатываются специфические основания эсхатологии: в метафизике – принцип относительной самостоятельности сверхбытия и бытия феноменального мира, не обладающего полнотой и совершенством, в антропологии – принцип несовершенства человеческой природы, в социально-историческом познании – утверждение принципа историзма, в религиозной мифологии – надежда на спасение путем приобщения к избранному, спасенному в конце мира народу.

---

<sup>7</sup> Пивоваров Д. В. Эсхатология // Современный философский словарь. Лондон-Париж-Москва. 1998. С. 591.

Архетипические элементы религиозных мифов о конце света можно представить в виде трех семантических конструкций:

1) описание глобальных искажений миропорядка, а также бедствий, которые постигнут людей в преддверии конца мира;

2) кульминация эсхатологического мифа – описание наиболее важных событий последних дней мира, в которых сводятся воедино все линии мировой истории;

3) описание грядущего благого мира, который сменит мир нынешний. Идея избранного, спасенного народа принадлежит к системе идей, включенных в третий блок.

Таким образом, идея спасения в конце Страшного Суда – традиционная идея или мифологема, существующая в религиозной мифологии. В современной культуре это идея существует как в мировых религиях, так и в неокультурах.

Харизматический лидер – человек, наделенный в глазах его последователей авторитетом, основанным на исключительных качествах личности: мудрости, героизме, святости. В харизме происходит смыкание разных вер – веры пророка в свое избранничество, волею которого он несет слово Божие людям, и веры людей, слушающих его, но не обладающих этим знанием. Это доверие к тем, кто имеет личный опыт видения истины. Поэтому иногда сами массы наделяют лидера высшими качествами. Такова потребность в религиозном мифотворчестве, идущем снизу (перфекционизм, культ актеров, киногероев, эзотериков и т. д.). В-четвертых, это идея избранности социальной группы, обладающей эзотерическими знаниями. Эзотеричность, избранность не только лидера – культурного героя, – но и приближенных к нему, обладающих знаниями, сведениями, тайнами – мифема, которая в современном массовом сознании функционирует как одна из разновидностей мифической религиозности. В-пятых, это эскапизм. Бегство от действительности, суеты, «абсурда» (А. Камю) создает предпосылки обращенности массового сознания к таинственному, мистическому, не традиционному, мифо-сказочному, под маской которого чаще всего и скрывается мифическая религиозность. В-шестых, это процесс секуляризации, который происходит в современной культуре. «Разволшебствование» мира, рационализация, научный прогресс объясняют человеку то, что раньше выполняло мифическое сознание, и отголоски и архетипы этого мифического продолжают жить в массовом сознании, иногда принимая формы иллюзий, внешней, мифической религиозности, что мы и наблюдаем в нашем веке возвращения к первоосновам (М. Элиаде), либо ритуальными действиями подготовки к будущему (новые неокульты), либо уходом от действительности в виртуальный мир грез игр и фантазий.

## 1.2. Проблема применимости понятия «культурный герой» в религиозной мифологии

Кто такой герой? В контексте религиозной мифологии нас будет интересовать точка зрения исследователей античной религии и мифологии. Обратим внимание на взгляд Ф. Ф. Зелинского, крупнейшего европейского исследователя античности, филолога серебряного века. Он считает, что герои это – «избранные среди покойников, ставшие предметом не только семейного, но и общественного и государственного культа»<sup>8</sup>. Далее этот автор выявляет этапы становления героя в истории культуры. Первый этап – героями становились покойные цари. Второй этап – послегомеровская эпоха. «Возник обычай считать героями тех людей, которые оказали общине выдающиеся заслуги, а это были основатели, экзисты и ктисты общины – для древних общин обязательно люди мифической старины»<sup>9</sup>. Третий этап – мифологизирование героев спасителей (например, законодателей) или воинов, погибших за отечество. Далее героями становятся жрецы, поэты – «все, кто делами любви благодарную память оставил» (Вергилий). Далее Ф. Ф. Зелинский утверждает, что культ героя был усилен заупокойным культом. Над могилой героя сооружалось капище, если не возможно было найти останки – то герою сооружалась «пустая могила» – кенотаф, в которую, путем сакральных обрядов, призывалась его душа<sup>10</sup>. Жертвоприношения в честь героев принципиально отличались от жертвоприношений олимпийским богам. Они происходили в сумерках, для ритуалов брались черные животные, т. е. оно носило хтонический характер. Взамен герой, которому воздавались почести, был для людей посредником между мифическими мирами богов, людей и духов подземного мира. Кроме этого, считалось, что герой после смерти преображался – как телесно, так и духовно<sup>11</sup>. Он становился существом сверхземного роста и красоты, получая вещую силу. В дальнейшем это преобразование в массовом сознании разделяет героев на «героев-святых» и «героев-упырей». Так религиозная мифология своей бинарностью начинает делить мир на две части – свет и тьму, добро и зло, так возникает инфернальная мифология, о героях которой речь пойдет в дальнейшем.

Если прежняя, архаическая религиозная мифология была ориентирована на прошлое, на воспроизводство в ритуальных действиях обстановки создания первовремен: «Знать миф о происхождении недостаточно, его надо воспроизводить, демонстрировать, показывать»<sup>12</sup>, то современная религиозная мифология как мировых религий, так и новых религиозных

<sup>8</sup> Зелинский Ф. Ф. История античных религий. Ростов-на-Дону, 2010. С. 248.

<sup>9</sup> Там же. С. 248.

<sup>10</sup> Там же. С. 251.

<sup>11</sup> Там же. С. 252.

<sup>12</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995. С. 27.

движений направлена на будущее – ожидание конца света. И в новой религиозной мифологии сконцентрировалось все мифическое содержание – и миф героя-пророка, и эсхатологичность, и ритуальность (поклонение харизматическому герою, знающему будущее).

«Космический корабль не может долго лететь без пилота», – писал Р. Такер, имея в виду, что нынешний кризис человечества требует новые типы лидерства. Проблема вождя, лидера, героя, сверхчеловека – сквозная проблема всех социальных наук: и психологии, и политологии, религиоведения, и социологии. Нас будет интересовать мифологема героя, которая, распространяясь в массы, получает признание у масс. Тем самым герой или харизматический лидер (термин С. Московичи) претендуют на религиозную истинность и тем самым через миф как средство коммуникации транслируют свои идеи в массы. Формируется группа «избранных», подчиненных власти. Понятие «харизмы» связывают с понятием «святого человека». Харизма (с греч. – благодать, милость, божественный дар) – наделенность какого-либо лица, действия, института или символа свойствами исключительности, непогрешимости или святости в глазах некоторого круга приверженцев или последователей<sup>13</sup>.

Для уточнения данного положения необходимо четко определить мифологему героя, функционирующую в мифическом сознании, идею избранничества, которая «вдруг» осеняет данного героя и способы транслирования этой идеи в массы.

Мифологема героя – традиционное ядро мифического сознания и архаики, и современности. О. Ранк и Дж. Кэмпбэлл в своих исследованиях обращают внимание на стадии формирования героя. Думается, что эти стадии применимы и к формированию религиозного героя, носителя Откровения. Поэтому обратимся к их анализу.

Д. Кэмпбелл считает, что история становления героя соответствует основным процессам стадии инициации и воспроизводит разнообразные формы обрядов перехода<sup>14</sup>. Известный фольклорист А. Геннеп выделял три таких стадии – сепаративную, состоящую в откреплении личности от группы, в которую она входила раньше, лиминальную, или стадию «нахождения на грани» и восстановительную (реинтегративную). Смена социального или иного статуса, составляющая основную цель инициационных испытаний, предполагает «выход» из прежнего состояния, отказ от культурных функций, разрушение социальной роли. В мифе это символизируется буквальным уходом, бегством, странствиями и скитаниями героя. Перед этим он слышит призыв о смертельной опасности или же необычайных благах. Внемлет ли герой призыву или откажется от него – это всегда начало пути отделения от всего, что было родным и привычным.

---

<sup>13</sup> Пивоваров Д. В., Медведев А. В. История и философия религии. Екатеринбург, 2000. С. 49.

<sup>14</sup> Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М., 1997.

Лиминальная стадия представлена пересечением границ, пребыванием в необычном, промежуточном состоянии. Тем величественнее становится третья стадия – возрождения как могущество и власть героя. Он приобретает необыкновенную силу, пройдя путь сомнений, тревог, проверок. Это состояние названо Кэмпбеллом «свободой жить»: «Могущественный в своем озарении, хладнокровный в своих действиях, ликуя от того, что его рука будет движима благоговением Виракочи, герой становится сознательным орудием великого и ужасного Закона, будь его деяния действиями мясника, шута или царя»<sup>15</sup>. Однако приключения героя не исчерпываются его апофеозом или гибелью. Индивидуальная судьба божественного героя тесно связана с судьбами мира, его возникновением и обновлением.

Эта мифологема описывает и становление религиозного пророка. Сомнения в избранном пути, миг избрания, осознания призвания как Рубикон разделяет жизнь религиозного героя на «до» и «после», с этого времени он уже не принадлежит себе, он выполняет волю божества, принужден следовать тому зову, голосу, который постоянно присутствует в нем. Известный исследователь ранних форм религии Л. Я. Штернберг отмечал, что идея избранничества является одной из характерных черт религиозного сознания, она формируется уже в первобытных религиях. Ее основой является религиозное миропонимание, для которого характерно представление о существовании двух миров: видимого и невидимого, естественного и сверхъестественного, между которыми существует двухсторонняя связь. Высшая сила (вначале духи, потом боги) избирают человека для посредничества между собой и людьми. «Отсюда – идея вселения божества, идея откровения, идея богочеловечества, идеи, породившие шаманов, жрецов, пророков, основателей религии»<sup>16</sup>. Эта внутренняя сила чаще всего выступала как *alterego*.

Как правило, эмпирически живущий человек слышит внутренний голос, призывающий его к избранничеству (сепаративная стадия). Широко известно признание Сократа о том, что «начиная с детства, сопровождает меня по божьему определению нечто демоническое. Это какой-то голос, который, когда он является, всегда дает мне знак удержаться от того, что я хочу делать, но никогда ни к чему меня не побуждает»<sup>17</sup>. Ванга на вопрос, как она все «видит», отвечала журналистам: «Не вижу, а слышу. Как по телефону. Чужой далекий голос». Возвращаясь к традиционным религиозным верованиям, обратимся к библейским страницам, повествующим о моменте избранничества библейских пророков. «И было ко мне слово Господне, прежде, нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя,

---

<sup>15</sup> Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М., 1997. С. 236.

<sup>16</sup> Штернберг Л. Я. Первобытные религии. Л., 1936. С. 140.

<sup>17</sup> Платон. Собр. соч. М., 1990. Т. 1. С. 122.

и прежде, нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя: пророком для народа поставил тебя»<sup>18</sup>. Библейская книга Исход, в которой говорится о призвании Моисея, повествует о первоначальном отказе Моисея, сомнениях его в своих возможностях. Моисей, в частности, указывал на то, что он косноязычен. Сомневался в своем избранничестве и Мухаммад. В 610 г, когда ему было около 40 лет, перед ним предстал ангел Джабриил, и, указав на явившиеся извне слова, велел ему произнести их. Мухаммад воспротивился, заявив, что он неграмотен, но ангел продолжал настаивать, и Пророку вдруг открылся смысл этих слов. Ему было велено выучить их и в точности передать остальным людям. Таким вот образом и ознаменовалось первое откровение о речениях Книги, ныне известной как Коран. После этого видения Пророк на протяжении некоторого времени не получал никаких откровений и подвергся мучительным испытаниям, усомнившись в правдивости своего призвания<sup>19</sup>. Получая откровения, пророк не всегда видел ангела, а лишь его пристальный взгляд, голос. Иной раз Мухаммад обнаруживал, что получаемое послание было не совсем разборчивым, часто к этому примешивался звук приглушенных колокольчиков, вызывающий у пророка головную боль. Случалось также, что послание было четким и отчетливым, словно исходило от человека, стоящего неподалеку<sup>20</sup>. Избранничество, таким образом, знаменует собой переход героя на третью стадию – реинтеграционную. У него остается одна дорога – донести до людей слово пророчества, изменить их жизнь. Пророк понял свою призванность к пророческой миссии. Итак, избранничество тесно связано с призванием свыше, которое осознается трудно, с сомнениями, с тревогой. Тем не менее, осознав свое призвание, пророк понимает, что иного пути и пути назад у него нет. Сущность миссии пророка четко выражена А. С. Пушкиным – «глаголом жечь сердца людей». Идти и исполнять, донести до людей высшую правду, ибо устами его говорит сам Бог. Конечно, пророку не дано избежать и политических страстей, не дано уклониться от реальных проблем бытия, втягивающих его в жар политических столкновений времени. Как политический деятель пророк, обращаясь к людям, говорит о том, что видит вокруг, что волнует людей, он выражает их помыслы, чаяния и надежды. Особенности пророка как «родившегося заново героя», прошедшего границы прежнего состояния обычного человека и ставшего новым, очень хорошо проанализированы Медведевым А. В.<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Иер. 1, 4–5.

<sup>19</sup> Цит. по: Максуд Р. Ислам. М., 1999. С. 15.

<sup>20</sup> Там же. С. 16.

<sup>21</sup> Медведев А. В. Сакральное как причастность к абсолютному. Екатеринбург, 1999. С. 57.

Избранность пророка отличает его от обычного человека следующими характеристиками:

1. Пророк должен обладать «абсолютным историческим слухом». Ему дано слышать зов времени, увидеть, уловить скрытые токи истории. Рождение пророка, приход его в мир – это всегда ответ на запросы времени; время нуждается в пророке, и он приходит.

2. Пророк из косноязычного, неграмотного становится оратором, обладает чувством аудитории, знанием не только человеческих нужд и потребностей, он владеет огромной зажигательной силой слов.

3. Пророк, пройдя испытание, обладает огромной силой воли и мужества. Ничто не может сбить его с пути – ни страх наказания, ни ярость власть имущих, ни посулы богатства, ни изгнания, ни мученическая смерть. Можно много говорить о том, почему «нет пророка в своем отечестве», нам же хотелось бы остановиться на соотношении пророка как «избранного» и его последователей, как «избранных». Для последователей пророк прежде всего харизматический лидер. Харизматический лидер – человек, наделенный в глазах его последователей авторитетом, основанным на исключительных качествах личности: мудрости, героизме, святости. М. Вебер, говоря о пророках, пишет: «Под пророком мы будем понимать обладателя личной харизмы, возвещающего в силу своей миссии религиозное учение или волю Бога»<sup>22</sup>. В харизме происходит смыкание разных вер – веры пророка в свое избранничество, волею которого он несет слово Божие людям, и веры людей, слушающих его, но не обладающих этим знанием. Это доверие к тем, которые имеют личный опыт видения истины. Для нас также будет интересным подчеркнуть то, что М. Вебер различал «виртуозную» и «массовую» религиозность, справедливо полагая, что первая есть способность избранных. «Погружение в нирвану, единение с божеством в созерцании, оргиастически или аскетически обретенная одержимость были доступны далеко не каждому... Уже на раннем этапе истории религии мы видим существенное неравенство в религиозной квалификации людей... «Героическая» или «виртуозная» религиозность противостояла «массовой»<sup>23</sup>. Виртуозной религиозностью обладает пророк, массовой – его последователи. Таким образом, пророк как носитель виртуальной религиозности представляет собой там, где он появляется, «признание свыше» или внутреннюю работу. Именно эта внутренняя работа и происходит внутри мифологических схем становления героя и благодаря ей массы также мифологизируют религиозного лидера. Так создается особое эмоциональное единство. Вот как эту ситуацию характеризует С. Московичи: «Кажется, что вождь и его последователи выбирают друг

---

<sup>22</sup> Вебер М. Социология религии // Вебер М. Образ общества М., 1994. С. 112.

<sup>23</sup> Там же. С. 61.



друга взаимно. Под сердечным пристрастием скрывается одобрение вождя. Он создает связи, которые объединяют его с людьми. Они доверяют ему и отдают свою судьбу в его руки, полностью отождествляясь с ним. Они сами не знают, почему они это делают. Они оправдывают свое самозабвение обдуманном решением, внутренним откровением или обоими сразу, по примеру кардиналов, входящих в конклав, чтобы выбрать папу. Исход один: харизма одного признается всеми... Дар вождя распространяется еще дальше: на возможность располагать личностью, на ее отказ, тем самым, от собственной воли в пользу воли другого, что делает из того настоящего властелина»<sup>24</sup>. Это положение будет для нас определяющим в исследованиях, посвященных современным неокультам в дальнейшем. Пока заметим, каковы способы действия религиозных лидеров на толпу.

Когда бывает необходимым на мгновение увлечь массы, заставить их совершить какой-либо акт, например, ограбить дворец, погибнуть, защищая укрепление или баррикаду, надо действовать посредством быстрых внушений, и самым лучшим является личный пример. Однако для этого массы необходимо подготовить. О многих личных качествах вождя-пророка мы уже выше упоминали. Однако есть еще несколько способов, которые, на наш взгляд, весьма актуальны в свете формирования «избранного народа» современным лидером неокульты. Это – утверждение, повторение, зараза<sup>25</sup>. Простое утверждение, – говорит Г. Лебон, – не подкрепляемое никакими доказательствами и рассуждениями, служит одним из самых верных средств для того, чтобы заставить какую-нибудь идею проникнуть в душу толпы. Чем более кратко утверждение, чем более оно лишено какой-либо доказательности, тем более оно оказывает влияние на толпу. Священные книги и кодексы всех веков всегда действовали посредством простого утверждения.

Посредством повторения это утверждение водворяется в умы до такой степени прочно, что, в конце концов, оно принимается как доказанная истина. Еще один фактор – эмоциональное заражение какой-либо идеей, например, подготовкой к концу света. Мнения и верования распространяются в толпе именно путем заразы, а не путем рассуждений, верования всех эпох возникали посредством такого механизма. Ренан, например, совершенно справедливо сравнивает первых основателей христианства «с рабочими социалистами, распространявшими свои идеи по кабакам». «Зараза», действующая только в начале в низших слоях, постепенно проникает в высшие слои общества, так идея овладевает массами на всех социальных уровнях. Массам в определенные кризисные моменты нужен ли-

---

<sup>24</sup> Московичи С. Психология харизматического вождя // Психология и психоанализ власти. Самара, 1999. С. 412.

<sup>25</sup> Об этих способах подробнее говорится в работе: Лебон Г. Вожаки толпы // Психология и психоанализ власти. С. 201.

дер, и они смело идут за ним, способствуя проявлениям мифотворчества в сфере религиозности.

Прочувствование определенного жизненно-важного смысла свойственно не каждому, а лишь отдельным личностям, героям. Это – призыв к какому-то историческому свершению, пробуждение Самости, говоря языком психоанализа. Но независимо от того, насколько велик этот зов, на какой стадии или этапе жизни он приходит, он всегда возвещает о начале таинства преобразования героя, когда привычные горизонты стали тесны, старые концепции, идеалы и эмоциональные шаблоны уже не годятся, подошло время переступить порог. Таким образом, Герой вначале обретает смысл становления себя как Героя, носителя новых ценностей, разрушителя старых, затем наступает стадия трансляции данных смыслов массам. Здесь, в росте личностно-значимого можно выделить следующие стадии:

1. Появление интереса к «драгоценно-вечно-недостающему».
2. Переживание темпоральной перспективы – ориентация на будущие свершения.
3. Ощущение радости нового, неизведанного (готовность к инициации, приключениям, дороге).
4. Ощущение себя частью целого – выход за рамки локального партикулярного «я». Так возникает феномен, называемый «мифологическим смыслообразованием».

*Мифологическое смыслообразование* – это динамический процесс прочувствования и осознания субъектом мифотворчества (в дальнейшем – мифологическим героем) противоречивости социальной ситуации, необходимости ее разрешения путем отыскания новых значимых параметров.

Культурный герой как главное действующее лицо мифологического смыслообразования выступает в различных «персонах», «масках», нуждающихся в дальнейшей дефиниции. Более всего распространена обыденная трактовка героя, четко сформулированная В. И. Далем. «Герой (героиня) – витязь, храбрый воин, богатырь, чудо-воин; доблестный сподвижник вообще, в войне и мире самоотверженец. Герой повести – главное, первое лицо. Геройский – славный, отважный, отчаянный, смелый, доблестный»<sup>26</sup>. В литературе, посвященной анализу народной демонологии, фигурирует понятие «народный персонаж», имеющий «определенное имя и набор функций». Говоря о былинном эпосе, используется понятие «богатырь», «типичный» или «не типичный». Часто мифологами упоминается «сказочный герой», «легендарный герой». Существует «герой нашего времени», в идеологии – герой Отечества и т. д. Интересное исследование о роли ге-

---

<sup>26</sup> Даль В. И. Толковый словарь русского языка: современная версия. М., 2000.

роев в культуре существует у английского просветителя Т. Карлейля. Он охарактеризовал следующие типы героев: «Герой-божество», «Герой-пророк», «Герой-поэт», «Герой-пастырь», «Герой-вождь». Общее для всех: удивление, почитание, обожание их обыкновенными людьми; после смерти герои становятся «в десять раз больше великими»<sup>27</sup>, т. е. от времени, от потребностей масс в определенных образцах для подражания, составляющих смысл идентификации с ними.

Проблема культурного героя в течение последних ста лет была предметом дискуссии в науке, представители различных мифологических школ пытались выявить специфику культурного героя, его генеалогию, варианты связи с нуминозным опытом и т. д. Тем не менее, в спорах по данному вопросу отсутствует главное – характеристика культурного героя как носителя мифологического смыслообразования, что позволяет заявить о том, что в архаике присутствует современность и никакой демифологизации в данном аспекте не наблюдается.

Для того чтобы выявить специфику культурного героя в мифотворчестве, проявляющемся в мифологическом смыслообразовании, необходимо определить локусы действия всех имеющихся представлений о героях в архаических текстах. Думается, что специфика лучше всего будет видна через динамические и статические характеристики; в динамике – через генезис понятия «культурный герой» выявятся архаическая и современная дефиниции, в статике – через области функционирования в различных сферах общественного сознания.

Как мы выше отмечали, приводя мнение Ф. Ф. Зелинского, в архаическом варианте культурный герой чаще всего рассматривается как персонаж мифических повествований, действия которого направлены на создание или добывание для людей различных культурных ценностей: огня, орудий труда, культурные растения. Однако большое количество культурных героев в различных мифологических моделях требует более четкой дефиниции. На наш взгляд, понятие «культурный герой» является более общим по отношению к таким, как «демиург», «тотемный предок», «трикстер», «царь-жрец», «мифический герой». Общие функции для них:

1. Творение мира или его возрождение из Хаоса.
2. Борьба с мифическими чудовищами Хаоса, носителями деструктивных элементов мифического пространства и времени.
3. Создание людей.
4. Привнесение в социальный мир культурно-значимых объектов материального плана и духовных ценностей.

---

<sup>27</sup> Карлейль Т. Герои и героическое в истории. М., 2001.

5. Демонстрация определенных целей, к которым необходимо стремиться, чтобы идентифицироваться с мифическим героем, открывая для себя новые индивидуальные возможности развития личности.

6. Посредничество между мирами в мифологической модели мира<sup>28</sup>.

Смыслообразующая деятельность других фольклорных героев носит узкоспецифический характер. Так, например, границы действий «сказочного героя» заключены в поисках индивидуальных и семейных ориентиров жизни; однако и сказочного героя можно назвать «культурным» в связи с тем, что через его индивидуальный поиск высвечиваются общечеловеческие ценности «добро-зло». «Легендарный герой» с точки зрения З. Фрейда и О. Ранка также связан с поисками разрешений в первую очередь семейных конфликтов. О. Ранк утверждает, что в образах легендарных героев чаще всего зафиксированы образцы бунта против отца как носителя негативного, застывшего старого<sup>29</sup>. Историческая привязка того или иного героя к определенным событиям делает легендарного героя более ярким образцом для подражания и индивидуального становления личности.

Былинный герой также претендует на большую историческую подлинность, однако, при этом наделенность его «сверхчеловеческими» качествами – премудростью, оборотничеством, возможностью передвигаться по пространственным мифическим мирам, борьба с внешними врагами показывают общее с «мифическими героями», но эти герои позволяют человеку идентифицироваться в национальном плане, наполняют гордостью патриотические смыслы жизни человека. Былинный герой не погибает, он живет в народной памяти через былинные песни. Поэтому, если становление сказочного героя представляет собой внутренний аспект поисков смыслов существования, то былинный – внешний.

«Эпический герой» очень близок по своему содержанию былинному. Внешние аспекты смыслообразующей деятельности «эпического героя» – упорядочивание социальных отношений. Его поступки четко выражаются через систему бинарных оппозиций «свое-чужое», «человеческое-демоническое», «природное-социальное». При этом подчеркивается все положительно окрашенное и значимое для обычного существования, поэтому и «былинный герой», и «эпический герой» представляют собой примеры для подражания, идеалы, вполне достижимые для каждого в обычном поведении.

Таким образом, «сказочный герой», «легендарный герой», «былинный или эпический герой» являются модификациями «культурного героя» как сказка, легенда, былина, эпос – трансформацией мифа. Остается еще много общих характеристик – оборотничество героев, наделение их вол-

---

<sup>28</sup> Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.

<sup>29</sup> Ранк О. Миф о рождении героя. М., 1997.

шебными знаниями, связь с природой. Действия данных героев носят социально-локальный характер, направленный от личных к общезначимым ценностям. Поэтому в целом «фольклорно-мифическим» героям свойственны положительные деяния как образцы для подражания в массовом сознании.

«Антигерой» – противник мифического героя, через его деяния более четко прослеживается положительная оценка последнего. В мифологических исследованиях понятию «антигерой» уделялось очень мало внимания. Наличие антигероя составляет одну, пожалуй, основную особенность мифологического смыслообразования – бинарность. Именно бинарность позволяет оттенить и положительные, и отрицательные стороны действий мифического героя, которым следует или не следует подражать, идентифицировать себя с ними или нет. Думается, нет смысла выделять специально «былинного антигероя», «сказочного» и т. д. Все зависит от контекста встречи и борьбы героя с его противником. Антигерой – символический, расшифровывая значения символов по степени значимости, можно проследить модификации антигероев (Хаос – Змей мировой – дракон – Змей Горыныч и т. д.).

Современное мифотворчество в сфере масскульта предлагает широкий набор образцов для подражания – «новых героев» и значение культурного героя как «носителя культурных благ» сдвинулось в сферу почитания кумира и способу идентификации с ним в своем практическом опыте. Культурный герой предстает в новых для него смыслообразующих аспектах – он становится средством социального управления и манипулирования массами. Еще с античности существовала философская концепция мифотворчества – «эвгемеризм», сторонники которой придерживались мнения, что мифология складывалась из обожествления героев. Эвгемер открыл путь становления в сознании масс образа героя, подчеркивая его земное происхождение. В философии новейшего времени К. Марксом был введен термин «современная мифология» как совокупность и атмосфера стандартных представлений, которые намеренно создаются средствами массовой информации вокруг реальной жизни общества. Образ героя в современном мифологическом смыслообразовании отвечает насущным потребностям в идеалах, которые так необходимы человеку. Современный мифический герой задает определенные смысловые координаты, являющиеся ориентирами в сферах жизни человека. Исходя из вышесказанного, можно выделить такие варианты современных культурных героев, как «политический мифический герой», «идеологический мифический герой», «религиозный герой», «герой средств массовой информации».

«Политический мифический герой» – это харизматический лидер, тайный «помазанник небес», пострадавший или как бы погибший за народ

и его врагов, но чудесно восстановивший великое государство и духовно воплощающийся в каждом своем преемнике на троне. Конкретные характеристики «политического мифического героя» в современной литературе можно проследить на материале анализа отечественных политологов В. С. Полосина, А. Н. Кольева, А. Цуладзе. Однако деятельность «политического мифического героя» в данных работах представляет собой скорее предмет дефиниции, нежели выявления особых качественных характеристик политического героя. Огромный фактический материал недавней политической жизни России не позволяет выявить специфики новых героев. На наш взгляд, «политический герой», как и «тотемический», объединяет данное общество в единое целое, реализуя и транслируя общественно значимые мифические координаты в области легитимизации власти и интеграции общества в целом.

«Идеологический мифический герой» символическими характеристиками близок «политическому» по технологиям создания данного «образца», «медиавирусам» (термин Д. Рашкоффа), однако более глубинными, эмоциональными смыслами наполняются ключевые точки рождения героя, действия во время опасности для всей нации, смерть во благо Отечества. Живые герои идеологии, как правило, не нужны. Сверхчеловеческий подвиг становится центральным символом идеологического самосознания нации, имеет воспитательный потенциал для будущих поколений, вырабатывает патриотическое отношение к ценностям Отечества. В тоталитарных обществах чаще всего «политический герой» после смерти становится «идеологическим».

«Религиозный герой» являлся предметом анализа Б. Спинозы, Т. Карлейля, А. В. Медведева. Т. Карлейль подчеркивает механизм формирования религиозного героя у масс. После своей смерти он становится еще более великим и деятельность его расцветается многими смыслами в зависимости «от народного духа, его воспринимающего», «живое учение растет и растет, каждая ветвь, склоняясь вниз, врастает в землю и становится новым корнем: таким образом, при бесконечных повторениях, мы получаем целый лес, целую заросль, порожденную всего лишь одним зернышком»<sup>30</sup>. А. В. Медведев анализирует особенности деятельности пророка, реформатора, миссионера, святого. Все религиозные герои действуют в области сакрального, которое предоставляет человеку возможность принять в готовом виде решение о смысле бытия, конкретного бытия в реальном пространстве и времени. Религиозный герой, таким образом, объясняет, изменяет социальную действительность от имени Абсолюта<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Карлейль Т. Герои и героическое в истории. М., 2001.

<sup>31</sup> Медведев А. В. Сакральное как причастность к абсолютному. Екатеринбург, 1999.

«Герой средств массовой информации» весьма важное действующее лицо современности, способствующее распространению определенных моделей поведения. Однако исследования в этой области недостаточны. В современной литературе, посвященной «мифам масскульта» акцент делается на то, что создаваемые сейчас мифы – это муляжи, иллюзии, медиа-вирусы и поэтому современному человеку необходимо от них иметь защиту (работы В. И. Самохваловой, Д. Рашкоффа, А. Цуладзе, Л. Н. Шабатуры). М. Туровская, анализируя «героев безгеройного времени», критически рассматривает мифологию масскульта, утверждает, что «само понятие героического в XX в. утеряло свою непреложную общность для всех и стало многозначно, чревато неожиданностями и амбивалентно»<sup>32</sup>. Думается, что все авторы находятся в плену иллюзий «иллюзорности мифа» и традиционном позитивистском противопоставлении «рациональное – иррациональное», «наука – миф», «истинное – ложное» и понимании самого мифа как «иллюзии». Рассмотрение мифа в иной плоскости как способа идентификации индивида с Героем позволяет выявить другой ракурс исследования. В свое время К. Хьюбнер указывал, что в мифическом времени прошлое может постоянно повторяться и возникать в настоящем. Эти слова современного мифолога актуальны для восприятия зрителями героев СМИ – к их поступкам можно всегда вернуться (не путем ритуала, как это было в архаичной мифологии, а очень просто – при помощи техники). Это делает идентификацию с полюбившимся героем более доступной. Общее среди всех современных «героев средств массовой информации» – соотнесенность с классическими мифическими героями (традиция сохраняется), борьба с силами добра и зла (однако эта борьба чаще всего напоминает борьбу сил на уровне сказки, чтобы зрителю сразу стало ясно: кто есть кто), стремление к поддержанию справедливости, победа главного героя над силами зла и установление гармонии в мире. Совпадение вечных мифических смыслов и актуальных – вот что характеризует современного героя СМИ.

Видеокультура XX в. дала общественному сознанию новые качественные возможные не только в области мифотворчества в сфере производства массовых идеалов путем показа игрового кино и телесериалов, но и в области визуальной рекламы, в которой главную роль играет телевизионная. «Герой рекламы» демонстрирует потребителю свободу выбора, однако в процессе идентификации с любимым героем покупатель приобретет именно тот товар, который рекламирует любимый или понравившийся герой. Мифические герои в рекламе представляют собой яркие образцы мотивировки покупки того или иного товара и являются доминирующими

---

<sup>32</sup>Туровская М. Герои безгеройного времени. М., 1971.

образцами как рекламодателей, так и потребителей. Например, можно на основании мифического героя – «Шута-трикстера» выявить ключевой момент смысла бренда – «приятно проводить время с таким-то и таким-то товаром». Внешний вид сохраняется (старые смыслы заменяются новыми), однако внутренние смыслы данного мифического героя более не интересны. Образ Героя рекламы (без дефиниций) помогает людям «действовать смело». Исследователи рекламных брендов, например М. Марк и К. Пирсон, опираясь на древние мифологические праобразы героев, выделяют такие виды рекламных героев: «творец», «заботливый», «правитель», «славный малый», «любовник», «бунтарь», «маг», «простодушный», «искатель», «мудрец»<sup>33</sup>.

Таким образом, можно сделать вывод, что значимость мифологических архаических героев – выявление внутренних, сущностных характеристик мифологического смыслообразования, современные культурные герои являются носителями внешних образцов поведения. «Герои средств массовой информации» обозначают пути достижения главных ценностей современного общества массовому потребителю, управляя формированием основных смыслов поведения человека в обществе. Так формируется диада «внутреннее»–«внешнее» как одна из основных составляющих универсального символического комплекса – мифа. Здесь и заключается главное неприятие мифа многими современными исследователями культуры. Миф как «медиавирус», «иллюзия», «ложь», «фантазия» – особенность функционирования мифа в современном обществе, внешние смыслы легко улавливаются массовой культурой, однако внутренние смыслы не исчезают, они глубинны, являются непроявленными, составляя имманентную абсолютную реальность бытия индивида в современности.

Особо хотелось бы отметить нового героя медиапространства – инфернального героя. Современная поп-культура, кинематограф, музыкальные образы, образы в художественной литературе в конце XX – начале XXI в. представляют собой ремифологизацию в сфере инфернальности. Отрицательные коннотации, существующие в архетипических представлениях о ведьмах, вампирах, оборотнях, наделяются противоположными смыслами, превращая эти фигуры в современных культурных героев.

Рассмотрим основные черты такого мифотворчества, а далее перейдем к локусам основных героев. К таким чертам относятся:

1. Творение писателем (сценаристом) своей собственной модели инфернального мира, однако подчиняющееся общим схемам бинарности мифа.

2. Наличие романтической линии страстной любви человека (мужского или женского пола) и инфернального героя: вампира, колдуна (мужского или женского пола). При этом происходит обращение автора-

---

<sup>33</sup> Марк М., Пирсон К. Герой и бунтарь. М., 2005.



мифотворца или к идеалам средневековья – рыцарским представлениям о чести, достоинстве, мужественности, или обращение к идеалам XIX – начала XX вв. – к идеальному «мужчине-джентльмену».

3. Этическая линия (борьба добра и зла). При этом опять происходит инверсия – то, что считалось традиционно злом, представляется как добро, и наоборот.

4. Религиозная линия (идеи загробного воздаяния, рассуждения о неуспокоенной душе, «живых мертвецах», зомби, некромантах, о происхождении инфернальных существ). Однако эта линия потому и составляет часть религиозной мифологии, что не глубока, нарративна, внешне привлекательна, но для нас она представляет в дальнейшем особый интерес.

5. Философско-антропологическая линия (размышления о смысле жизни, любви, смерти и бессмертии, о предназначении человека в этом мире).

6. Эстетическая линия (ведьмы и вампиры представляют собой совершенные образцы по красоте и грации, совмещая эстетические категории «прекрасное – безобразное», «трагическое», «драматическое», «низменное – возвышенное»).

7. Гендерная линия в рамках современной феминологии.

8. Мифолого-историческая линия (откуда ведут происхождение инфернальные существа), создаются мифы о мифах (как зеркало отражается в зеркале).

9. Секулярная линия – люди и не подозревают о том, что рядом с ними живут инфернальные герои, пока не столкнутся с ними в прямом взаимодействии.

10. Политико-правовая линия – даже в инфернальном мире есть свои законы и правила, борьба за власть, свои «каратели», рабы и рабская власть и стремление к освобождению от рабских уз.

11. Линия «волшебной сказки» – путешествия по мирам, умирание и воскресение в новом облике, взросление и изменение главного героя, оборотничество.

12. Гуманистическая линия – подчеркивается ценность человека, поэтому питание демонических героев становится либо «диетическим» – они пьют кровь животных, либо берут питание из искусственных банков крови, либо «щадят» доноров, не лишая их жизни.

Таким образом, мы увидели, что линий мифических смысловых нарративов может быть множество. Теперь обратимся к основным мифологемам, из которых складываются сами мифические построения. Для этого укажем, что любой миф как универсальный символический комплекс (УСК), складывается из мифем (мифологем, архетипов), которые в своей

структуре имеют диады и триады. Таким образом, структуру мифа как УСК можно представить следующим образом:

УСК (миф) → мифемы (мифологемы, архетипы) → диады и триады → символы → знаки.

Архетипы как составляющая УСК – это некие всеобщие образцы поведения и мышления, доминанты, вокруг которых концентрируются образы, «скелеты», затем облекающиеся плотью с помощью образной системы, идей, мотивов и т. д. В данном случае архетипы представляют собой, с точки зрения К. Г. Юнга: 1) фиксированную кристаллизацию опыта человека с течением времени; 2) сосредоточение опыта в соответствии с врожденными схемами и санкцию последующего опыта. Образы, происходящие из архетипических структур, вовлекают человека в поиск аналогий в окружающем мире. Воображение и фантазия человека, выраженные через архетипические структуры следуют, по мнению К. Г. Юнга, хорошо известным сюжетным линиям. Он считал, что все человеческие существа владеют общим психическим наследием, которое существует в любом времени, пространстве и культуре. Поэтому архетипы древних мифов вполне могут иметь значение и для современного мифотворчества, наполняясь новыми значениями.

Архетип, таким образом, являет собой психологическое образование в УСК, наследство, которое человек получает с точки зрения Юнга, генетически, однако интерпретирует согласно своим эмоциональным переживаниям. Параллели между позициями об архетипах К. Г. Юнга можно проследить в когнитивной психологии Ж. Пиаже и структурализме К. Леви-Строса. Ж. Пиаже пишет о «схемах», которые являются врожденными и лежат в основе перцептуально-моторной деятельности и приобретения знания. Эти схемы способны внести воспринимаемое окружение в свои круги и напоминают архетипы своей врожденностью, активностью и их потребностью в соответствиях из окружающей среды. К. Леви-Строс в области антропологии, как и Юнг, решил обнаружить природу коллективных явлений. В своем подходе к структуре и значению мифа он заключал, что настоящие явления – это трансформация более ранних структур или инфраструктур, «структура примитивных мыслей присутствует в нашем сознании»<sup>34</sup>. Для нашего исследования, таким образом, будет важным заключить, что выдвинутая К. Г. Юнгом теория архетипов показывает существование мифологически заданных коррелятов поведения не только в архаических обществах, но и в мышлении и поведении современного человека.

---

<sup>34</sup>Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 137.

Такая последовательность: «мышление → поведение» специально отмечается нами, и в этом контексте миф как УСК представляет собой выражение скрытых сверхчувственных реальностей через видимые, эмоционально значимые для человека структуры, обладающие повседневной, эмпирической наглядностью.

Сегодня в современной культурной антропологии наряду с понятием «архетип» используется понятие «мифема-мифологема», которая более четко ориентирует на социальные корреляты мифического мышления, а не только на его психологическое содержание. Любая мифологема строится по принципу бинарности (диады) и диалектического ее разрешения – триады. Таким образом, в архаическом мифе целостность мироотношения осмысливается через раздвоение единого мира на пары противоположностей:

$$\text{мир} = (A \wedge \overline{A}) \wedge (B \wedge \overline{B}) \dots (M \wedge \overline{M})$$

Архаическим мифом была выработана определенная система бинарных признаков (диад) как средства восприятия и описания мира; трафарет, которым человек пользовался при классификации внешнего мира. Такие наборы классификаций включали в себя множество пар противоположных друг другу признаков, одному из которых приписывались положительные, а другому – отрицательные качества. Этой системой определялось все поведение представителей архаического коллектива.

Мир социальных связей в архаическом миропонимании с другими сообществами представлялся как разделенный на два лагеря. Это был пространственный дуализм. Деление шло на внутриобщинном, внутриплеменном уровнях и за пределами общины («свой – хороший» – все положительные нравственные качества, покой, стабильность, безопасность и «чужой – плохой» – все отрицательные качества – колдовство, опасность, война). При этом в мировосприятии связывались воедино оппозиции природные и социальные. Таким образом, диады служили в мифе способом объяснения мира; одна из главных функций мифа, подчеркиваемая многими мифологическими школами – объяснение непонятого понятным, доступным способом (этиологическая).

Если диада противопоставляет, расщепляет, отталкивает противоположности, то триада соединяет, сращивает, разрешает противоречия между противоположностями.

$$[ A - (x) - \overline{A} ] \wedge [ B - (y) - \overline{B} ] \dots$$

Проявления триады искали повсюду: начало, середина, конец; дух, душа, тело; мысль, воля, действие; принцип утверждения, восприимчивость и примирение; все виды движения в мире происходят под воздействием трех сил: положительных, отрицательных и направляющих. В гер-

мано-скандинавской мифологии, у викингов, своя триада: власть, слава, честь. В японском миропонимании икебаны триединство возводится в художественно-эстетический принцип (небо, земля, человек; рождение, жизнь, смерть; тело, ум, душа).

Таким образом, третий элемент в мифологеме уравнивает, придает устойчивость, динамическое равновесие бинарной ситуации мира. Единство мира внутренне расщепляется на три момента: активный, пассивный и их союз как результат взаимодействия. Диады и триады образуют динамику и логику построения мифа, «логомифию».

Вернемся из архаики в современность. Мы уже упоминали, что и современные мифы строятся по данным логомифическим структурам, наполненными новыми экзистенциальными смыслами.

Итак, какова же система диад в современном инфернальном религиозном мифе, где действуют мифические герои – вампиры? Это: смерть – бессмертие, временность бытия – вечность, динамика жизни – застывание, слабость физического тела – сила в новом теле, тепло – холод, добро – зло, маскулинность – феминность, обычные физические возможности – сверхвозможности (способность к гипнозу своей жертвы, предвидение, телепатия и др.), реальность – «иномирье» («Академия вампиров», «Дом Ночи», «Царство Ночи»). Вот как об «ином мире» пишет создательница «Дневников вампира» и большого количества романов об инфернальных культурных героях Л. Д. Смит: «Царства Ночи нет на географической карте, но оно существует, существует в нашем мире. Оно окружает нас со всех сторон. Это тайное общество вампиров, оборотней, колдунов, ведьм и прочих порождений тьмы, которые живут среди нас. Они красивы и опасны, их неудержимо тянет к людям, и никто из смертных не в силах устоять перед ними. Твой школьный учитель, твоя задушевная подруга или друг могут оказаться одним из них»<sup>35</sup>. Еще одной важной смысловой диадой является «умирание – воскресение». Разрешением противоречия является ритуал инициации, в котором участник данного обряда «как бы» умирал для непосвященных как маленький сын для матери и «воскресал» через мучения для жизни в новой социальной роли – мужественного охотника или воина, спрос с которого велик, несмотря на возраст. «Половозрелая инициация представляет собой прежде всего раскрытие сакрального, а для первобытного мира сакральное означает не только все то, что мы понимаем под религией, но также весь корпус мифологической и культурной традиции племени... Каждый элемент инициационного сценария – болевые испытания и др. – имеет религиозное значение»<sup>36</sup>. При этом кровь может проливаться не только из различных ран от болевых испытаний, но и смести-

<sup>35</sup> Смит Л. Д. Предначертание. СПб., 2010. С. 5.

<sup>36</sup> Элиаде М. Священные тексты народов мира. М., 1998. С. 281.

ваться с водой в общей ритуальной чаше, из которой каждый участник обряда делает глоток. Так возникает еще одна триада – «смерть – питье крови – жизнь».

Так выстраивается текст нового религиозного мифа с инфернальным героем. Проанализируем особенности построения религиозного мифа и особенности инфернального культурного героя мифа на примере вампирской саги Стефании Майер «Сумерки». Это произведение вызвало неоднозначную реакцию литературных критиков, но читательская аудитория сразу же приняла новую интерпретацию культурного героя-вампира, готового защищать свою возлюбленную от всех бед. О серьезности и значимости данного персонажа в современной культуре говорит наличие множества дискуссий на философские темы<sup>37</sup>. Вначале обратимся к самому образу культурного героя, который создала писательница. Налицо все признаки мифологического смыслообразования, в частности, – инверсия через бинарные оппозиции. Если вампир из книжной классики принимает облик мужчины обычного в Европе XIX в. брачного возраста – от 27 до 40 лет, умудренный жизненным опытом, скупающий скептик (вспомним, хотя бы романы Б. Стокера или Р. Мид), то возраст героя С. Майер – 17 лет, не намного старше и его приемные родители. «Вампир окончательно превратился из демонической сущности, повергающей в смертный ужас, в паренька «из соседнего двора» – школьного приятеля и одноклассника – одинокого, скорее необычного и очень притягательного, но при этом безопасного, т. к. он строго контролирует себя»<sup>38</sup>. В отличие от классических вампиров, он никогда не спит (те спят днем в своих убежищах от солнца), не боится солнечного света (но его избегает, потому что на солнце он «бриллиантово переливается»). Став не человеком, а «чудовищем или монстром», как он себя называет, страдает и очень хотел бы стать обратно человеком, несмотря на приобретенные качества силы, бессмертия, неземной красоты. Однако сохранились и традиционные черты описания вампира. В романе Т. П. Преста и М. Раймера «Вампир Варни или Кровавый Пир» (1845 г.) внешний облик этого героя описывается так: «Портрет изображал молодого человека, с бледным лицом, величавыми бровями и странным выражением в глазах, в которые никто не пожелал бы взглянуть дважды»<sup>39</sup>.

Предпосылки создания данного образа складывались еще в 70–80 гг. XX в., как в художественной литературе, так и кинематографе. «Новая эстетическая концепция превратила вампиров в рядовых бойцов большой и разношерстной армии вселенского зла, переместив акценты зрительского

---

<sup>37</sup> «Сумерки и философия». М., 2010.

<sup>38</sup> Горьковский П. Сумерки вампиров. Мифы и правда о вампиризме. М., 2010. С. 238.

<sup>39</sup> Прест Т., Раймер Д. Варни-вампир или Утро кровавого пира. М., 2002. С. 5.

и читательского интереса к их личности»<sup>40</sup>. Зрителю и читателю предлагались следующие вопросы для размышлений: может ли вампир существовать в современности, чем эти культурные герои отличаются от людей и на каких принципах возможно существование с ними, какова их физиология, сколько их, откуда они взялись, и по каким правилам живут. Ответы на вопросы предлагались самые различные (мы уже говорили о различных сюжетных линиях авторов в религиозном мифотворчестве). К примеру, исследователь мифов о вампирах П. Горьковский, насчитал семь точек зрения, существующих в фольклорных источниках и современном фэнтези, на причины возникновения этих inferнальных персонажей<sup>41</sup>. Перечислим их:

1. Вампиры – отдельная видовая форма, создавшая собственную цивилизацию, которая существует параллельно с человечеством.

2. Это побочная ветвь, возникшая в процессе эволюции человека, и поэтому имеет ряд физиологических отличий от *Homo sapiens*.

3. Это выходцы с другой планеты, внешне похожие на человека, но существенно отличающиеся от него по физиологическим параметрам.

4. Вампиры – гибридная форма человека и животного, или человека и демона, или человека и инопланетянина.

5. Вампиры созданы искусственно в результате научного, медицинского или алхимического опыта.

6. Вампиры – выходцы из параллельных реальностей.

7. Вампиры – обычные люди, физиология которых радикально изменилась в силу различных причин. Эта версия восходит как раз к архаической мифологии, к обрядам инициации, умирания и воскресения в новой социальной роли, и немалая роль в этом процессе принадлежит пролитию крови.

Можно также упомянуть и еще несколько версий происхождения вампиров. Лиза Джейн Смит приводит свою версию в духе религиозного фэнтези, повествуя о том, как в клане ведьм родился бунтарь, который провел первый магический обряд с пролитием младенческой крови, в результате которого и появляется такое существо. Если же брать традиции религиозной культуры, то превращение покойника в страшное inferнальное кровососущее существо рассматривалось как вид посмертного наказания за внебрачные связи, за несправедную жизнь, самоубийство или за невыполнение важнейшего христианского таинства – крещения. Считалось, что эти существа мучила постоянная, нестерпимая жажда – весной или летом они выпивали влагу прямо из земли, иссушая поля и губя посевы. Архаические мифы переходят в современные, впитывая в себя базовые мифологемы древних мифов, на основе чего и формируется образ современного культурного героя – вампира.

---

<sup>40</sup> Горьковский П. Сумерки вампиров. Мифы и правда о вампиризме. М., 2010. С. 234.

<sup>41</sup> Там же. С. 243.

Итак, какие же мифологемы использует в своем творчестве С. Майер? Первая мифологема (архетип) – «Простодушный». Через эту мифологему происходит реализация сказочных желаний быть счастливым, поступать правильно. Однажды Э. Хемингуэй сказал, что вся американская литература была поиском рая на земле – «самого прекрасного места». Жизнь в таких местах всегда легче: там не существует смерти, боли, страдания, чтобы выжить, не надо тяжело работать. Эта мифологема образует внешний фон всей «вампирской саги» С. Майер и особенно проявляется в заключительной книге – «Рассвет». Героиня – человек Белла выходит замуж за любимого вампира (обычно волшебная сказка на этом должна завершиться), вынашивает ребенка, сама сознательно выбирает вариант превращения в вампира, чтобы быть вечно с любимым и его семьей, и даже ее родители примиряются с этим. И в конечном итоге все героини счастливы. Вспомним «евкатастрофичность» волшебной сказки – утешение счастливым концом. Какие бы путешествия и приключения не совершал Герой, с какими бы чудовищами не сражался – конец сказки всегда один: добро побеждает и наказывает зло. Конец с положительно ориентированными эмоциями настраивает человека, обращающегося к сказке, на положительное решение жизненно важных вопросов. «Моя сказка тоже кончится хорошо». Так работает архетип «Простодушного».

Вторая мифологема (архетип) – «Любовник». Архетип любовника управляет всеми формами человеческой любви, от родительской до дружбы и духовной любви, но сильнее всего это проявляется в романтической любви. Архетип Любовника стал вдохновителем целого жанра романтических произведений. Молодая героиня встречается героя, но какие-то жизненные обстоятельства или неприятности разлучают их, пока после любовных страданий и переживаний они не соединятся навечно для счастливой жизни. Этот сюжет вызывает к глубоким архетипическим желаниям испытать истинную любовь. При этом мифологема Любовника гендерно ориентирована – это история Золушки, в которой каждая женщина узнает себя, это история Красной Шапочки, которая в темном лесу встретила зубастого вампира-хищника и сделала из него человека, это история Русалочки, готовой ради принца отказаться от человеческих радостей, от своей семьи и превратиться через страдания.

Еще один архетип – «Заботливый». Этот архетип вызывает к защите, поддержке, помощи, и, как подчеркивают исследователи этого архетипа, забота может носить даже «демонический» характер. Поведение культурного героя маркируется так: «Со мной ты в безопасности». Архетип Заботливого в творчестве С. Майер прописывается через все действия главного героя – вампира Эдварда. Он – воплощение идеалов женщины любой эпохи – «написанный крупными штрихами концентрат мужественности»,

«идеальный мужчина – его взгляд неусыпен, вечен и верен»<sup>42</sup>. Его можно назвать новым типом байронического героя XXI в. У каждого байронического героя есть секрет – Эдвард Каллен таковым не обделен – этот тинэйджер на самом деле старый вампир. Байронические герои храбры, умны, опасны, чем также характеризуется и наш герой. Кроме того, байронические герои заботливы. Эдвард решил «защищать» свою любимую всеми возможными способами, даже проверкой – куда она идет и с кем видится. Во второй части саги С. Майер – «Новолуние» – Эдвард решает оставить Беллу, апеллируя исключительно заботой о ее нормальной, человеческой жизни. Он считает, что все время подвергает опасности ее жизнь. «Я разлучаю тебя с тем миром, которому ты принадлежишь. Да просто быть рядом со мной для тебя смертельный риск». С. Майер создала через этот архетип квинтэссенцию женских мечтаний – сказочно-идеального мужчину, защитника, загадочного, сильного, заботливого, мужественного, красивого, богатого, с семейными ценностями, моногамного рыцаря-джентльмена. Эдвард – защитник и покровитель, «лев, полубивший ягненка». Поэтому женская аудитория, ориентированная на феминистические идеалы, настрадавшись от собственной самостоятельности в конце XX в., и вернулась к воспеванию маскулинности в романтическом свете, для которого не важно каков мужчина – человек ли, вампир ли.

Почему же произведение, созданное С. Майер, можно отнести к жанру религиозной мифологии? И какое отношение вера писательницы имеет к «Сумеречной саге»? Ведь сами герои мало говорят о религии и больше размышляют о романтических отношениях. Однако сама С. Майер на своем сайте объясняет: «Моя религия оказала огромное влияние на мою личность и мировоззрение, а значит, и на то, что я пишу, пусть меня и спрашивают со всех сторон: «С какой это стати милая девушка из мормонов взялась писать о вампирах?». Рассмотрим мифотворчество С. Майер с этой точки зрения.

1. Бессмертие культурного героя – вампира и превращение его влюбленной-жены в такое же существо. Церковь Иисуса Христа Святых последних дней очень большое внимание уделяет семейным ценностям и не расторжимому браку. Брачные узы сохраняются навечно – и в жизни, и в смерти. Любовь не умирает, а в вечности не умирают и сами влюбленные. Тема верности и вечности звучит постоянно. Более того, у мормонов существуют и браки с мертвыми. Они являются «вратами» для достижения высшей степени спасения – превращения в богов<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> «Сумерки и философия». М., 2010. С. 148.

<sup>43</sup> Дворкин А. Л. Сектоведение. Нижний Новгород, 2002. С. 143.



2. Семейные ценности и привязанности. Здесь вырисовывается еще один культурный герой-вампир – Карлайл Каллен, основатель семьи. И опять С. Майер в своем мифотворчестве строит новый образ современного героя – он обладает даром сострадания к людям. Карлайл происходил из семьи англиканского священника, боровшегося всю свою жизнь с ведьмами и вампирами. Когда Карлайл обнаруживает, что сам стал таким существом, то покидает населенные людьми места и придумывает философию вампирского «вегетарианства». Далее он «создает» свою семью – превращение происходит только с теми людьми, кто не имеет шансов прожить нормальную человеческую жизнь. Каллены становятся семьей, основанной на заботе, сострадании, ответственности.

3. Сны-видения Беллы можно символически рассматривать как предсказательные. Тема видений также очень популярна у мормонов. Видения случались у основателя Церкви Иисуса Христа святых последних дней Д. Смита и сыграли важную роль в его биографии.

4. «Запечатление». Брачная церемония называется у мормонов «запечатлением брака», после чего мормон может претендовать на свою планету<sup>44</sup>. Запечатление происходит в стае других inferнальных героев, антагонистов вампирам – оборотней-волков. Триада вампир–человек–оборотень или любовный треугольник Эдвард–Белла–Джейкоб разрешается запечатлением (вечной любовью) с дочкой Беллы и Эдварда – Ренесми.

Вампир как современный культурный герой религиозной мифологии явление полисемантическое. Эпоха политкорректности лишила этого героя ауры порока, ужаса, зла. Хотя среди этих героев существует неравенство (есть «вампиры-хорошие» и «вампанцы-плохие вампиры», есть «вампиры»-вегетарианцы и их оппозиция, есть «вампиры» и «дампиры» – охотники за вампирами), эти герои стали вполне материальным явлением и постоянно присутствуют на страницах книг и прессы, экранах компьютеров и телевизоров, в кинематографе, в дизайне одежды и аксессуарах, среди готического антуража клубов, магазинов, ресторанов и т. д. Возникает множество литературных подражаний героям Стефани Майер (например, трилогия Е. Усачевой «Влечение–Желание–Откровение», только действие переносится в Россию и охотники на вампиров используют языческие ловушки). В религиозной мифологии действует постоянное восклицание Беллы – «Мифы сбываются» – как заклинание, которое соединяет inferнальный мир с человеческим, и происходит сопереживание читателя или зрителя обычной смертной, попавшей внутрь мифа. Следуя словам Дж. Кэмпбелла, любой человек следует траектории и путешествию Героя, ключевыми элементами этого следования являются: Герой начинает свою жизнь в обычном мире; Герой слышит зов приключений, но почти

---

<sup>44</sup> Дворкин А. Л. Сектоведение. Нижний Новгород, 2002. С. 143.

отвергает его; Герой попадает в особый мир, где проходит испытания и обретает друзей и врагов; Герой противостоит врагам, добывает меч и возвращается с эликсиром. Возможно, что обращаясь к современным героям нового мифотворчества, через новые мифемы и мифологемы возникает переосмысление экзистенциальных ценностей жизни и смерти, любви и дружбы, смысла жизни, гендерных идеалов и свободы выбора.

## **2. ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ВОЗМОЖНОСТЬ СОЗНАНИЯ: ЭКСТАТИЧЕСКОЕ ВИДЕНИЕ**

Осмысление сознания как того, что возможно во встроенности в целостность реального мира<sup>45</sup>, определяет то, что исследование онтологических оснований сознания не может осуществиться в жестких, замкнутых границах, как некая завершенная система, так как это исследование должно отражать саму изменчивость, динамичность мира. Мир не понимается как налично существующий, физический, но трансцендентный и наделяется таким видом бесконечности и безграничности, который несовместим с представлением об определяемости и ограниченности формы «высшего» существа, на которую опиралась и, в сущности, дублировала его свойства идея абсолютной данности и познаваемости мира. Можно говорить о бесконечности, соизмеримой с другими возможностями толковать мир, о бытии, вопрошаемом с разных точек зрения и позиций, тем самым освободить себя от единой и обязательной интерпретации.

В бытии человека сущностно лежит «забота видения» (М. Хайдеггер), в видении образуется неустранимая линия горизонта, предел, который взгляд преодолевает в движении экстаза<sup>46</sup>. Это предполагает понимание Я как того сущего, которое М. Хайдеггер обозначил как *Dasein*, деятельные отношения которого интенциональны. Использование термина М. Хайдеггера *Dasein* позволяет ввести в конституирование онтологии сознания структуру бытия-в-мире, что позволяет понять, что интенциональное отношение сознания к сущему имеет основание в фундаментальном строении бытия-в-мире. Встроенность человека и его сознания в целостность бытия освобождает сознание от следования единой и обязательной интерпретации бытия. Употребление термина *Dasein* отсылает к определению, которое дал этому термину М. Хайдеггер, наделяя его более широким

---

<sup>45</sup> См. Гартман Н. Старая и новая онтология // Истор.-филос. ежегодник. М., 1988. С. 321.

<sup>46</sup> Шуталева А. В. Проблема видения в контексте конститутивной онтологии сознания. Автореферат диссертации ... кандидата философских наук / Уральский фед. ун-т им. первого Президента России Б.Н. Ельцина. Екатеринбург, 2007.

значением, чем просто «бытие» или «существование» (как это слово обычно переводится на русский язык). *Dasein* включает в себя *da* – там, здесь, тут и *das Sein* – бытие, существование; *Dasein* представляет собой локальную сингулярную форму бытия. Были разные попытки отразить эту многоплановость при переводе (например, «наличное бытие» или «здесь-бытие»). Так, профессор Н. О. Гучинская, переводчик книги М. Хайдеггера «Введение в метафизику» (СПб, 1998), передает *Dasein* как «сиюбытность». Итак, *Dasein* является основанием возможности, а значит, универсальные критерии оценки сменяются множеством частных, относительных, случайных.

Возможность рассмотрения видения в контексте исследования трансценденции (от лат. *transcendens* – перешагивающий, выходящий за пределы) как онтологической возможности сознания, основано на том, что трансценденция рассматривается как фундаментальное определение онтологической структуры *Dasein*<sup>47</sup> и опирается на определение М. Хайдеггера «трансцендентное, т. е. то, что трансцендирует, – это не вещи в противоположность *Dasein*, но само *Dasein* трансцендентно в строгом смысле слова»<sup>48</sup>.

Философское понятие трансценденции является весьма многозначным и входит в состав концептуальных терминов различных философских направлений и течений, как классических, так и неклассических. Будучи феноменом перехода некой границы, трансценденция нарушает линейность процесса, обладая по отношению ко всему предшествующему статусом отрицания. Причем граница может выступать в качестве как гносеологической категории, так и онтологического феномена, т. е. пониматься как характеристика некоторых форм и способов бытия, его становления и изменения, как динамический момент в бытии, а также как специфическое положение, особый онтологический статус, предельное состояние.

Трансценденция выражает состояние со специфическими «топологическими» свойствами, а именно, способность находиться на краю, на границе бытия и человеческой реальности в целом, позиционироваться как крайнее, предельное положение или состояние. Однако не столько в значении статического пребывания на границе или у предела, сколько в смысле динамическом, т. е. как выражение самого процесса перехода, пересечения границы или достижения и преодоления предела. «*Dasein* в своем бытии всегда есть престоупающее»<sup>49</sup>, тем самым оно не может быть понято как сугубо имманентное. Опыт трансцендирования предполагает существование

---

<sup>47</sup> Шуталева А. В. Трансценденция как онтологическая возможность сознания // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2009. № 8 (42). С. 38–42.

<sup>48</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., Высш. рел.-филос. шк., 2001. С. 214.

<sup>49</sup> Там же. С. 398.

специфической формы «имманентно-трансцендентного» бытия, т. е. бытия одновременно и присутствующего и не присутствующего в сфере субъективного, ибо в понятии самости лежит «по-направлению-к-себе» и «прочь-из-себя»<sup>50</sup>. Эта самонаправленность к себе (рефлексия) и на что-то внешнее (интенциональность), возможна, только если *Dasein* как таковое в себе трансцендентно, что практически означает разрыв имманентности и возникновение трансцендентности, с одной стороны, как самости, с другой, как процесса понимания и конституирования смысла бытия.

В контексте экзистенциально-феноменологического исследования сущностная (самостная) черта *Dasein* связывается, главным образом, с онтологическим исходом. Использование понятия границы подчеркивает сложность внутреннего устройства бытия, нетривиальность его структуры и топологии, многомерность и нелинейность онтологических и антропологических пространств, а также позволяет исследовать антропологические и онтологические границы: границы каждого человека, границы его тела и сознания, границы индивидуального бытия, отличающегося от бытия других людей, границы человеческого бытия, границы существования человека, меры человеческого в человеке.

Различие индивидуального и человеческого бытия лежит в онтологическом понимании трансценденции, как способности человека выходить за свои наличные пределы. В первом случае, границей индивидуального бытия выступает другой человек, другая индивидуальность, результатом этой трансценденции является понимание бытия как со-бытия; во втором случае, – границей человеческого бытия является его физическая конечность (смерть), смысл трансценденции заключается в аутентичности в стремлении стать субъектностью, ибо человеческое появляется в нас тогда, когда мы подлинно субъектны. Именно на границе индивидуального бытия человек встречается с другими людьми, а на границе, на пределе человеческого бытия он сталкивается с чем-то, что не имеет референта в действительности. Речь идет не о предметной идентификации границы, ибо граница как раз непредметна, но о фиксации различения, которое ведет к дальнейшим различениям, поскольку именно различие и различение лежит в основании понимания «вопроса о смысле бытия».

В контексте данного рассуждения становится возможным обозначить возможность новой интерпретации *Dasein* как того, что соединяет в себе черты актуального и потенциального, является смыслообразующей инстанцией, в силу чего бытие обретает определенность, понимаемость и рациональную постижимость. По сути своей, помещение *Dasein* в центр онтологической проблематики противостоит различным формам абсолю-

---

<sup>50</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., Высш. рел.-филос. шк., 2001. С. 398.

тизации, в т. ч. идее всеобщности и тотальности. *Dasein* наполняет бытие своими планами и проектами (М. Хайдеггер), будучи в своей основе «возможностью бытия», опережающим набрасыванием самого себя к своему абсолютному пределу, «бытием-в» или «бытием-через», *Dasein* в своей наиболее чистой возможности реализуется в со-бытии. Итак, *Dasein* является основанием возможности, а значит, универсальные критерии оценки сменяются множеством частных, относительных, случайных.

Бытийный статус человеческой субъектности задается его включенностью в опыт со-бытия, совместности с другим. Отсюда знаменитое высказывание А. Рембо «*Je est un autre*»<sup>51</sup>, согласно которому, человек никогда не тождественен какому-либо своему атрибуту. «Я» никогда не может быть определено, поскольку оно всегда в поисках самого себя и способно быть репрезентировано только через Другое, однако при этом никто не может полностью познать ни самого себя, ни Другого. Фигура Другого имеет самое глубокое участие не только в рефлексивном познании, но и в экзистенциальном самоопределении человека, в его стремлении «быть целым миром», вмещать в себя все бытие, ибо «Я не может породить в себе инаковость без встречи с другим»<sup>52</sup>.

Человеческая экзистенция изначально интенциональна, т. е. преступает любые пределы, прежде всего, пределы, положенные осмыслением наличного (налично данного). Интенциональный горизонт позволяет отсылать от актуальности к потенциальному, а значит, интенциональный анализ делает невидимое видимым. Трудность реализации такой задачи состоит в том, что экзистенция включается онтологией в качестве универсальной задачи конституирования всякой бытийной значимости (смысла бытия), т. к. полагается, что именно в ней имеет свое основание предварительное понимание бытия. Экзистенция, как определяет М. Хайдеггер в работе «О сущности истины», уходит своими корнями в истину и представляет собой в-ход в обнаружение сущего как такового, т. е. бытия. Продуктивность экзистенции заключается в том, что только с ее помощью можно прояснить истины, скрытые в глубинах бытия.

Экзистенция – это «предстояние в истине бытия» (М. Хайдеггер), путь бытия, выводящий в его просвет. Таким образом, непотаенность бытия, его смысл утверждается только через экспансивное и самоускользающее движение. *Dasein* – это горизонт, в котором сущие появляются как феноменальные, как то, что себя показывает. *Dasein* конституирует мир с помощью смыслового контекста, превращает уникальную интенцию своего существования в исток онтологического смыслообразования.

---

<sup>51</sup>Я есть другое (франц.).

<sup>52</sup>Деррида Ж. Насилие и метафизика //Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2001. С. 146.

Интенциональное устройство отношений *Dasein* есть, с точки зрения М. Хайдеггера<sup>53</sup>, именно онтологическое условие возможности всякой трансценденции. Интенциональность не есть ни нечто объективное, наличное как объект, ни нечто субъективное в смысле чего-то такого, что происходит внутри субъекта, чей способ бытия остается полностью неопределенным – интенциональность, принадлежа экзистенции *Dasein*, делает возможным то, что это сущее, *Dasein*, экзистируя, соотносится с наличным. Таким образом, можно ввести осмысление субъектности, которое, в отличие от классической интерпретации «субъективности» в контексте гносеологических оценок, сблизивших ее с искаженным знанием, основывается на понимании субъектности как особого отношения индивида к самому себе, являющегося единством личности и индивидуальности, а также результатом интеграции ценностно-смысловой сферы человека.

Бытие исходно открыто человеку в его экзистенциальном опыте и постигается феноменологически. Бытие «дано» лишь тогда, когда существует понимание бытия, «данность» бытия «дана» вместе с самим фактом нашего понимания. «Данность» противопоставляется «есть» как модусу присутствия и существования, поскольку «есть» и «дано» представляют два различных уровня описания: «есть» означает присутствие, существование и характеризует наличие; «данность» выражает чистую идею чистой возможности и характеризует данность феномена вообще и бытия в частности как феномена по преимуществу. Традиционное описание «бытие есть» не достигает цели, поскольку предполагает бытие в качестве сущего, тогда как описание в терминах данности постулирует феноменальную природу бытия, то, что бытие лишено собственности, свойственности, сущности и существования.

Опыт бытия не есть абстракция, охватывающая все виды опыта, опыт – это всегда понимание. Г. Гадамер интерпретирует опыт бытия как опыт понимания, который трактуется им как работа, осуществляемая сознанием над самими собою и направленная на достижение общего горизонта. Бытие означает презентацию – концептуальный термин философии М. Хайдеггера, который обозначает фундаментальное определение горизонтальной схемы (размыкающей, структурирующей, осуществляющей переразбив бытия) экстазиса, схемы, которая вместе с другими моментами образует полную структуру настоящего. Таким образом, *Dasein* понимает в экстазисе, в отстранении, а значит, не в рефлексии, направленной на субъект. Как справедливо отмечает Б. В. Марков, «Я есть» (*Dasein*) отличается от «Я мыслю» (*cogito*) тем, что «оно обременено существующим»<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup>Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 83.

<sup>54</sup>Марков Б. В. Герменевтика *Dasein* и деструкция онтологии у М. Хайдеггера // Герменевтика и деконструкция. СПб. 1999. С. 10–33.

Однако было бы неверно интерпретировать существование исключительно в широком смысле как жизнь, которая противоположна познанию. На самом деле, подлежит преодолению сама эта противоположность: связь смысла жизни с проблемой существования и проблемой познания явилась фундаментальным расширением классической трансцендентальной философии, что позволяет постулировать неизвестное классическому мышлению новое (экзистенциальное) измерение бытия, и как следствие, рассматривать бытие и жизнь человека в целостном (а не едином) измерении.

Весь многочисленный спектр бытия, обнаруженный философией XIX–XX вв.: бытие-в-себе, бытие-для-себя, бытие-для-другого, здесь-бытие, бытие-в-себе-и-для-другого являются разновидностями одного и того же бытия, которые, как отмечает О कोरोков В. Б., проявляются в зависимости от того, как подходит к нему мышление и в каких процессах восприятия оно открывается. Тем самым осуществляется решительный поворот от человека как меры всех вещей в сторону бытия, бытия дающего, бросающего человеку «наброски смысла» в экстатическом проекте. Понимание – это универсальная способность постигать смысл целого, оно есть то, что впервые открывает бытие или, как говорит М. Хайдеггер, размыкает бытие. Бытие «дано» только в специфической разомкнутости, которая и есть его истина, это и есть подлинное понимание смысла бытия.

Экзистенциально-феноменологическая традиция выводит проблематику понимания за пределы его истолкования как метода или процедуры познания. Проблема согласования схем понимания и объяснения может быть представлена уже как своего рода новая онтологическая схема, демонстрирующая процесс развертывания понимания как онтологического определения человеческого бытия. Объяснение как ценностно-свободный рефлексивный анализ эволюционирует до понимания как ценностно-нагруженного эмоционального вовлечения. Однако именно благодаря пониманию не только то, что понято, приобретает некий смысл, но вообще в мире возникает сам смысл, причем смысл раскрывается не как некое идеальное свойство (диспозитив, набрасываемый на отсутствующее), а как экзистенциал.

Постижение бытия в акте понимания – это не вид познавания, но фундаментальное определение экзистирования, где возможен апофатический путь<sup>55</sup>. Бытие – это то, что требует и ожидает видения или понимания, и что становится в просвете этого понимания, а значит, бытие предполагает интенсивность и континуальность. Таким образом, понимание бытия всегда связано с возможностью как потенцией: «человек ... превращается в чуткого посредника потенциальности, сознавая каждый акт выбора как

---

<sup>55</sup>Бакеева Е. В. Понимание как воссоздание смысла бытия : апофатический путь. Автореферат дис. ... доктора философских наук / Ур. гос. ун-т им. А.М. Горького. Екатеринбург, 2005.

соответствующий или не соответствующий его ценностям и смыслам»<sup>56</sup>. Именно в этой связке становится видимым бытие, которое разворачивается как целостная среда возможностей. Человек может понимать бытие и, следовательно, может оказаться в просвете бытия. Поскольку бытие дано как интенсивность, а значит, не может быть ни вещью, ни субстанцией, то для человека нет никаких гарантий. В «Лекциях по античной философии» М. К. Мамардашвили пишет, что человек, открывая бытие, не прислоняется к чему-то прочному, неподвижному, высокому и не усаживается на него, как на прочную основу своего существования. Напротив, бытие – только то, что стало, понято, и что держится в просвете или усилии держания этого понимания. Это дает основание для того, чтобы ввести тезис М. Хайдеггера, который считает, что человек – не демиург (творец бытия), а только восприимчив «голоса бытия», причем это восприятие всегда индивидуально и дает более глубокий образ бытия, чем заинтересованный в точном описании реальности рассудок.

Истина как истинное бытие укоренена в способе бытия человека, который характеризуется как открытость, ибо находиться в истине бытия – значит быть полностью открытым по отношению к тем возможностям, которые нам предоставляет бытие, которое само позиционируется как совокупность возможностей, причем возможности эти находятся не внутри нас и не вне нас, – они заданы самой структурой нашего существования. Человек, способом бытия которого является экзистенция, изначально открыт бытию, которое в свою очередь трансцендентно по отношению к человеку. Изначальная открытость бытию, как утверждает М. Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия», – это дар, который говорит о том, что у меня есть доступ к совокупности явлений, и я открыт им, что видимые явления находятся в распоряжении моего взгляда в силу изначальной договоренности и дара природы. Этот дар открытости находит свое выражение в том, что *Dasein* – это не субъект, но самость, «самоговорящее бытие», которое воспринимает, преобразует, конституирует мир.

Онтологизация антропологического принципа, таким образом, свидетельствует об изменении конфигурации методологических оснований: обращенная к многообразию жизненного мира человека, неклассическая философия постулирует невозможность оперировать исключительно категорией знания (где познание осуществляется через общие понятия, отнесенные к объектам), поскольку смыслы конституируются в акте переживания, раскрываются в жизненном чувстве бытия, его референциальном и интенциональном образе. Основанием экзистенциально-онтологической (феноменологической, в хайдеггеровском понимании) постановки вопроса

---

<sup>56</sup>Кашперский В. И. К возможности онтоантропологического принципа в философии // Вестник Российского философского общества. 2005. № 4. С. 185.



о бытии и смысле бытия является экзистенция. Именно экзистенция соединила «мышление и существование – поскольку мыслящий есть существующий»<sup>57</sup>, фактичность существования, а не чистое *cogito* (олицетворением которого в классическом трансцендентализме был трансцендентальный субъект) как сущностную конституцию типичной всеобщности.

Действительно, в определенных экзистенциальных системах (например, в концепции Л. Шестова) понятие «жить» превращается в «первичный слой» и становится более фундаментальным, чем мыслить или существовать<sup>58</sup>. Вопрос о соотношении вышеназванных процедур может быть разрешен только в рамках большого комплекса проблем, т. к. понимание бытия вовлекает не только мышление, но и другие акты, которые укоренены во взаимосвязи жизни фундаментальнее и глубже. Человек имманентно-трансцендентно связан с бытием, и только в экзистенциальном субъекте раскрывается тайна бытия, лишь в человеческом существовании, в его стремлении быть целым (но не замкнутым) миром осуществляется вся полнота проникновения (экзистенциального трансцендирования) в открытость бытия, ибо экзистенция есть путь бытия, выводящий его в просвет. Стояние в просвете бытия М. Хайдеггер называет экзистенцией человека. Однако необходимо, вслед за М. Хайдеггером, различать экзистенцию как проникновение в открытость бытия и собственно открытость бытия как непотаенность (*αληθεια*).

Экзистенция, будучи неким предвосхищением бытия, есть «предстояние в истине бытия»<sup>59</sup>, является наиболее верным способом (указывающим путь) образования и постижения смысла бытия, но пока еще не понимание бытия. Предпонимание образует горизонт бытия, который является подвижным, зависящим от изменяющихся интенций (ценностных, телеономных, волевых, смысловых и др.) человека. Этот горизонт постоянно находится в потоке, на пересечении множества смысловых событий. Стало быть, понимание бытия всегда уже движется в некотором дающем просвет, высветленном горизонте.

Экзистенция размечает пространство онтологии, задает своеобразную трансцендентальную топологию. Более того, бытие может открыться человеку только через трансцендирование. Бытие как таковое становится доступно в некотором сквозном взгляде на один феномен, который

---

<sup>57</sup> Кьеркегор С. Страх и трепет // Страх и трепет. М. Республика, 1993. С. 109.

<sup>58</sup> Жильцова Е. А. «Прорыв к трансценденции» в философии Л. Шестова // Омский научный вестник. 2007. № 6 (62). С. 90–91.

Жильцова Е. А. Трансформация идей Ф. Ницше в религиозном экзистенциализме Л. Шестова. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук / Институт философии и права. Екатеринбург, 2008.

<sup>59</sup> Марков Б. В. Герменевтика *Dasein* и деструкция онтологии у М. Хайдеггера // Герменевтика и деконструкция СПб., 1999. С. 10–33.

«...онтологически фундирует каждый структурный момент [бытия] в его структуральной возможности»<sup>60</sup>. Именно таким феноменом является феномен человека. Следовательно, основание внутренней возможности онтологии осуществляется как раскрытие трансценденции, которая является предпосылкой того, что *Dasein* имеет характер самости, т. е., иными словами, самость *Dasein* имеет основание в его трансценденции. Таким образом, этот факт приводит к утверждению, что человеческий разум и человеческая жизнь основаны не на субъективности как на чем-то уже ставшем, а на «стремлении человека стать человеком»<sup>61</sup>, обрести самость. Было бы неверным полагать, что *Dasein* есть сначала некое Я-Сам (самость), которое потом нечто преступает (трансцендирует), напротив, то, что «...экзистирует как самость, способно на это только как трансцендентное»<sup>62</sup>.

Экзистенциально-феноменологический горизонт онтологической темы, акцентируя внимание на бытийственной тематике, рассматривает трансцендирование как онтический («есть») и онтологический («быть») акт – как особый тип существования, который предполагает непрерывный выход за пределы самого себя. Тем самым этот горизонт понимания-видения отказывается от представлений, свойственных классическому трансцендентализму, о якобы монолитности трансцендентального Я, воплощающего в себе универсальный разум. Взамен этого выдвигается идея субъектности, неспособной самозамкнуться, субъектности, которая может быть осмыслена как трансцендирующая, в качестве уникальной формы проектирования, как исток одновременно и переживания, и конституирования смысла бытия.

Обозначение человеком самого себя в качестве Я предполагает признание разомкнутости своего бытия и бытия мира, другими словами, Я есть некая точка, одновременно избыточная и недостаточная по своему знаковому наполнению, находящаяся на пересечении множества смысловых нитей. Человек никогда не равен самому себе, более того, является человеком постольку, поскольку, постоянно преступая границы своего Я и преодолевая его онтологическую неполноту, конституирует из себя индивидуальность и в ней обнаруживает онтологию как горизонт.

Экзистирование означает трансцендирование. Экзистенция и трансцендирование являются разновидностями интегро-дифференциальной стратегии бытия *Dasein*, возмущающей классическую абсолютность бытия. Это в свою очередь подрывает представление о том, что бытие обладает конкретным набором качеств и имеет определенное местоположение (пре-

---

<sup>60</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М. AdMarginem, 1997. С. 181.

<sup>61</sup> Гиренок Ф. Ускользящее бытие. М., 1994. С. 6.

<sup>62</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб. Высш. рел.-филос. шк., 2001. С. 398.

дельное основание). Феноменологическое исследование рефлексии и экзистенции приводит к отказу от однозначности, жестких оппозиций и многоступенчатых иерархий, основывается на том положении, что бытие не может быть описано раз и навсегда, но дается в процессе понимания как непрерывной интерпретации множества сосуществующих ценностей и смыслов.

Понятие «экзистирующее трансцендирование» расширяет область классической трансцендентальной философии за пределы актов сознания, признавая важность дорефлексивных компонент; оно имеет онтологический статус, т. к. лежит в основе человеческого существа (человек бытийствует в самотрансценденции), олицетворяет собой живую силу, овладевающую внутренним существом человека и действительно выводящую его из ложного самоутверждения. Переносит центр своей жизни за пределы своей эмпирической особенности, *Dasein*, тем самым проявляет и осуществляет свою собственную истину, исполняет конститутивный закон своего бытия, свое безусловное значение, которое состоит в способности переходить за границы своего фактического феноменального бытия, в способности жить не только в себе, но и в Другом. Смысл жизни заключается в том, что каждый человек должен прийти в ту точку, которая связана с центром, в точку, где мы «...можем услышать обращенный к нам голос, окликающий нас голос призванья»<sup>63</sup>, это является возвращением человеку соразмерного ему мира или возвращение человека в мир, что делает возможным обращение к внерациональному опыту культуры.

Сознание некой «внешней реальности» требует от человека убедиться в собственной замкнутости, в том, чтобы эта замкнутость длилась, несмотря на то, что узнается замкнутость уже разрушенная. Ибо только «через другого мы можем открыть, как играет нами легкий переизбыток мира»<sup>64</sup>. Другой явлен нам как способ нашего присутствия в мире, как некий горизонт и наших желаний, и нашего тела.

Встреча с другим лицом к лицу во взгляде, где я не только вижу глаза другого, но вижу и то, что он на меня смотрит, является чистой отсылкой ко мне. Таким образом, взгляд другого предстает как посредник, который отсылает меня ко мне же. Другой интимно связан с миром и делится этой связью со мной. И я, и другой утратили отдельное существование, реален лишь переход, некое сообщение, которое заполняет трещину между мной и миром, в котором мое я ничего не значит. Это лишь некое бытие: имя, идентичность, историчность ничего не меняют. Он – некое бытие, я – то же самое: «Он и я, и тот, и другой – без имени, и тот, и другой вышли из

---

<sup>63</sup> Мамардашвили М. Лекции о Прусте. Психологическая топология пути. М., 1995. С. 50.

<sup>64</sup> Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 184.

... чего-то безымянного ... и тот, и другой не что иное, как две песчинки в бескрайней пустыне или, скорее, две волны, что исчезают в море»<sup>65</sup>.

Только Другой вносит особый со-бытийный вес в мою жизнь, только тогда становится возможным назвать меня, назвать меня-другого, только тогда мое имя может высветиться, узнать и показать свою сущность: «Тело, наружность моя, костюм, целый ряд внутренне-наружных подробностей души, детали и подробности жизни ... (все то, что исторически не существенно, но налично в контексте жизни), – все это получает ценностный вес, осмысливается и формируется в любящем сознании другого...»<sup>66</sup>. Вступая в событийное отношение с Другим, человек обретает себя и свой мир. Пространства моего тела (не только физического) расширяются до того состояния, когда «Я» может почувствовать себя дома в мире других людей.

Присутствие Другого дает нам возможность некоторого единства того, что М. М. Бахтин называет «эстетическим событием», которое для него не является ни бытием-с (*Mitsein* М. Хайдеггера), ни бытием-для (*pour Soi* Ж. П. Сартра). «Я» содержит в себе Другого, т. к. само по себе является диалогом – отношением «Я» и Другого, предстающим как бесконечность наведенных друг на друга зеркал. В этой ситуации слово становится «своим», присущим «моему» сознанию «...не в нейтральном и безличном языке (ведь не из словаря же берется слово говорящим!), а в чужих устах, в чужих контекстах, на службе у чужих интенций: отсюда его приходится брать и делать своим»<sup>67</sup>.

Но Я, как и текст, предстаю как открытая структура, предполагающая разные прочтения и контексты. Наши тела в реакции на некоторое внешнее воздействие изменяют свое расположение, они существуют в этом мгновении действия, т. к. в этот момент выделяются из других образов, других тел. Образ-действие (В. Подорога) – это только внутренний образ, и ничто другое, раскрывающийся в слове, в своем имени. Ибо имя и есть сущность-для-себя и для всего иного, сущность, которая начинается с апофатического момента, она насыщена смыслом и (не)бытием. И без другого для нее нет повода выйти из себя и явить себя, сбывться. Контекст меня и другого порождает место-пространство само-проявления, образует некую складку взаимодействия здесь-и-сейчас, воплощается во внутреннем опыте бытия без отсрочки, который не принадлежит «миру-и-так-далее» (Ж. Батай), миру с парадоксальной манерой быть во времени, откладывая существование на потом. И этому опыту не предшествует никакая истина, которая могла бы сделать его путь прямым, нет даже проекта, ибо внутренний опыт противоположен проекту.

---

<sup>65</sup> Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 100.

<sup>66</sup> Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности / Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 137.

<sup>67</sup> Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., 1975. С. 106.

Сущность имени открыта нам в своих энергиях и только в них<sup>68</sup>. Эта энергия действует в «ином», раскрывая нам свое «за-предельное», свое внутреннее и невыразимое, она возможна только благодаря апофатическому моменту в предметной сущности имени и слова. Поэтому, всякий символ (которым и выступает имя) возможен как языковое явление, как то, через что я начинаю знать другого как самого себя и могу вступать с ним во взаимодействие, и тогда имя – магично, природа имени магична, это мифически-магическое слово, где есть полное пребывание сущности в ином.

Другой одновременно удален от меня и присутствует внутри меня как вопрос, бесконечное вопрошание, изначально возникшее в силу разрыва, разрыва человека с Богом, но и в Боге. Рана вписана в первую страницу книги человека, рана, которая и есть человек, стоящий у порога родного дома. «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... Все чрез него начало быть...» (От Иоанна 1:1-3). Но в Библии сказано и то, что Бог прервал самого себя, отделился от самого себя, чтобы позволить человеку говорить. Он сделал это, умолкая, дав созданию своему право осуществиться.

Человек стал ядром разрыва Бога. И человек всегда уже заранее захвачен, ибо «...принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия»<sup>69</sup>. Он – письмо Бога, Его про-явление, вечное вопрошание, вечное становление и граница. Человеческая жизнь – это вечный поиск себя в открытии, в вверении себя безграничным и динамичным, творческим переменам мира, это странничество в иных мирах и проекциях.

Бытие, мир существуют лишь потому, что мы способны все разрушить и поставить существование под вопрос. Человек ставит само свое существование под вопрос, его по-настоящему тревожит лишь существование. Его смерть – это дарованный шанс покинуть одновременно и мир, и смерть, узнать то, что присутствует за смертью, войти в присутствие на дне отсутствия. И смерть не является чем-то внешним по отношению к жизни, она «...очеловечивает природу, возводит существование к бытию; она – самое человеческое, что есть в нас самих, только в мире она – смерть, человек знает о ней потому, что он – человек, и он – человек потому, что в нем происходит становление смерти»<sup>70</sup>. Пока человек жив, он смертен, и чтобы говорить, ему «...надо видеть смерть, видеть ее позади нас»<sup>71</sup>, ибо она является неотъемлемой частью самой жизни, тем, что порождает жизнь.

---

<sup>68</sup> Лосев А. Ф. *Философия имени*. М., 1990. С. 108.

<sup>69</sup> Хайдеггер *Письмо о гуманизме* // Хайдеггер М. *Время и Бытие*. М., 1993. С. 198.

<sup>70</sup> Бланшо М. *От Кафки к Кафке*. М., 1994. С. 48.

<sup>71</sup> Там же. С. 47.

Человеческое существо всегда находится в состоянии становления. Человек предстает как вечное вопрошание, порог между духом и плотью, как Путь собственной инаковости, и иночества. Его внутренний мир – это бездна, это неизвестность и вечное вопрошание самого себя и бытия, это самопознание, самосозидание, которое приводит к разворачиванию сущности человека, его явленности. Это опыт «путешествия на край возможности человека», трансгрессия, где испытывается само бытие и «если кто-то решится на него, он должен отринуть существующие авторитеты, которыми ограничивается возможное»<sup>72</sup>.

Но чтобы человек мог «снова оказаться вблизи бытия, он должен сперва научиться существовать на безымянном просторе ... должен, прежде чем говорить, снова открыться для требования бытия с риском того, что ему мало или редко что удастся говорить на его требование»<sup>73</sup>. Слово принадлежит не человеческому сознанию, но бытию, поэтому путь к постижению «истины бытия» – «прислушивание к языку», ибо «язык есть дом бытия». «Истина бытия», по М. Хайдеггеру, открывается прежде всего поэтам, являющим ее в языке. В «Гердерлин и сущность поэзии» М. Хайдеггер отмечает, что поэзия основана двояко, ибо сам поэт стоит между богами и народами.

Речь человека толкает его выйти на уровень сказа, показа пройденного опыта небытия, жизнью, которой предстоит быть носителем этой речи. Само проговoreние здесь становится записью в структуре и на ландшафте мира, образуя некое сплетение в ткань смыслов и значений. «И сказал Бог: да будет свет... И отделил Бог свет от тьмы... И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды...» – здесь происходит расчерчивание и разбиение мира. Но необходимо говорить не только о разбиении словом (в данном случае Бога), но самих слова и речи. Ведь именно в речи присутствующее или отсутствующее указывает, вверяет нам себя или отказывает в себе: оно показывается или ускользает.

В записи и разметке, происходящей на ландшафте мира (или миров) есть нечто общее с текстом: мир сам становится своего рода текстом, результатом познавательной-созидательной, творческой деятельности человека. С латинского языка «текст» переводится как «ткань», «сплетение», и в самом общем плане представляет собой дискурсивное единство, обладающее многосмысловой структурой, которая способствует порождению новых смыслов. Осуществление множественности смысла становится возможным, по Р. Барту, благодаря символичности самого текста. Но там, где есть знак, возникает неопределенность в толковании, поэтому возникает проблема понимания и интерпретации текста.

---

<sup>72</sup> Батай Ж. Внутренний опыт. С. 23.

<sup>73</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М., 1993. С. 195.

Искусство интерпретации (толкования) текстов – герменевтика – впервые как законченная система возникает в связи с проникновением в греческий мир христианства (до этого оно представляло собой практические приемы софистов по переводу текстов Гомера на современный им язык). Бурное развитие переводческой деятельности было связано с проблемой интерпретации и истолкования Священного Писания, центральным вопросом которой был следующий: сколько значений имеет слово? Развитие теоретических идей герменевтики в этот период было связано с двумя школами, которые были образованы на основе двух библиотек, – Александрийской, в которой отмечалось, что смыслов в слове много, и Пергамской, в которой считалось, что есть один-единственный смысл.

Первые семиотические идеи были высказаны Августином в его фундаментальном труде по герменевтике «Христианская наука, или Основания священной герменевтики и искусства церковного красноречия». До Августина существовали отдельные приемы толкования некоторых мест Священного Писания (например, у Оригена). Августин полагал, что значение можно постигнуть абсолютно, т. е. каждый знак имеет внешнюю сторону и обладает внутренним значением, которое и является целью понимания. Мыслитель определяет фундаментальную герменевтическую категорию «понимание», которая для него связана с верой: понимание и вера одновременно опосредуют и предшествуют друг другу – с одной стороны, чтобы понимать, надо знать объект понимания, но чтобы его знать, надо верить. Для него значимо интуитивное познание («нетелесное» видение): разум должен обратиться к себе и интуитивно проникнуться в божественную сущность.

Для Августина мир, сотворенный Богом, вечно Ему причастен, поэтому людские души родственны, аналогичны друг другу и, соприкасаясь, они понимают друг друга. В процессе понимания происходит переход от знака к значению, переход, во время которого становится возможным познание значения путем запечатления в душе представления о воздействующем на нее знаке. Процесс понимания знаков для Августина происходит в определенном контексте (контекст у него еще не текстовой) – это начальный вариант одного из принципов герменевтики. Так же у него встречается и принцип конгениальности, т. е. соразмерности творческих потенциалов исследователя какого-либо текста и его создателя: необходима соразмерность боговдохновенности автора и боговдохновенности читателя.

Боговдохновенность является условием понимания и интерпретации, ибо для всей христианской традиции текст, как и мир, предстает как единство символов: вещи и слова обозначают не только самих себя, но и что-то иное, они являются некими означающими стоящего за ними означаемого.

Мир, люди, слова и вещи – образ Бога, Его про-явления... Невидимое Бога видно через творение. Познавая мир, мы по аналогии можем познать Бога, но как его творения, начиная познание от мира сущего, мы не можем познать его качеств, ибо Он в большей степени не похож на свои имена: когда мы произносим «Бог» или любое другое слово о Нем, мы неизбежно впадаем в контекст представления о Боге, «навешивая» на опыт Встречи с Ним различные определения, изначально Его ограничивающие и лишаящие меня внутреннего содержания данного Опыта – содержания Ничто, не выговариваемого словами языка сущего.

Мир, слова и люди – это образ Бога, но и его проявления. Бог творит мир посредством Слова, отображение которого несут в себе человеческие существа – отображение бесконечности и Ничто. Буква учит свершением и у нее нет одного смысла: в каждой книге и вещи есть четыре смысла: буквальный (наличное бытие), аллегорический (указывает на предмет веры), моральный (в вещах – заповеди) и анагогический (от греч. «лестница»; указывает на божественную реальность). И Библия, как и любой текст, обладает несколькими пластами смысла, которые Ориген различает следующим образом: телесный (или буквальный), душевный (или моральный) и духовный (или аллегорическо-мистический), ибо «как человек состоит из тела, души и духа, точно так же и Писание, данное Богом для спасения людей, состоит из тела, души и духа»<sup>74</sup>. Поэтому возможно не одно прочтение. Разворачивание смыслов, их раскрытие становится возможным только при условии определенного видения, видения не только телесного буквы, но и ее внутреннего содержания, ее апофатического смысла.

Прочтение текста является его продолжением, становлением, производством и воспроизводством смыслов и значений. Можно говорить об абсолютном тексте, т. е. ткани смыслов, открытой порождению новых смыслов, сохраняющей только свою форму, свой стиль и тон. Но сам текст (как и то выражение бесконечного, которым является наше лицо) при этом остается чем-то укромным, не контролируемым полностью в силу множественности смысла, вложенной и тем, кто непосредственно писал, и читающим, а значит интерпретирующим, придающим свои значения, переводящим на свой язык.

Текстовое сообщение для каждого, но увидеть в нем один смысл – не увидеть ничего, ибо текст обретает тело, в котором соединяются разбиение букв, знаков (складки и метки на его материи) и сгибы, повороты, движение и перетекание смыслов, а значит можно говорить о некой душе текста, его энергетической составляющей. Ведь говорить друг с другом означает выявлять в себе и другом обговариваемое, т. е. выводить его собою на свет (М. Хайдеггер). И сам текст выводит, выпрашивает, вычерчивает на душе

---

<sup>74</sup>Ориген. О началах. СПб., 2000. С. 324.



человека, вступающего с ним во взаимодействие, потаенные смыслы. Тело текста, его прочтение задает логику совместности, т. е. некоторого пространства, которое понималось особым образом: оно не абстрактно и не однородно, но индивидуально и качественно разнородно.

Пространство чтения – это место со-бытия, где текст открывает мне возможность быть Другим, поэтому, «я желаю его как желают тела Другого, ибо ... текст эротичен. Текст, открывающийся в пространстве чтения, это наше другое тело, которым мы вновь и вновь желаем обладать»<sup>75</sup>. Существует некая ткань, материя чтения, в которой понимают читающего, как ни парадоксально это звучит. Текст не нуждается в понимающей процедуре, мое чтение выводит меня за пределы моих собственных процедур понимания и меня самого.

Текст воспринимается как некое самостоятельное начало, желающее или не желающее своего проявления. В тексте всегда присутствуют аллюзии, отсылки, цитаты – текст существует в контексте многих других предшествующих текстов и не совпадает с текстом написанным, т. к. всегда взаимодействует с другим текстом, занимая место порога, транслируя смыслы, присутствуя и, одновременно, отсутствуя.

В «Апокалипсисе», как и целом ряде книг Библии, ряд цитирований, посланий, авторов и адресатов уходит в бесконечность. Представляя собой «Откровение Иисуса Христа, которое дал Ему Бог, чтобы показать рабам своим, чему надлежит быть вскоре», данное творение было написано «в духе», поэтому отсылает к реальности по ту сторону мира сущего и является собой некий «переход». Но здесь нет плавности, как при переходе в природном пространстве, это «рваная кривая события веры» (В. Подорога), которая подразумевает особую топологию (топос – место, логос – от греч. «лего» – собирание), т. е. особое со-в-мещение и развертывание «мест»<sup>76</sup>.

Пропуски, разрывы, умолчания библейских текстов опыта Моисея, Авраама, Иоанна и других являются знаками совершающегося религиозного события. В этом «пустом пространстве» и заключается смысл, ибо «пустота является идеальным нейтральным пространством, предшествующим всякому явлению знаков Бога»<sup>77</sup>. Мистическое путешествие – это путешествие «на одном месте», где изменение места означает изменение состояния самого путешественника с особой, внутренней линией напряжения, определяющей метки и следы мира. «Ты услышишь глаголы Божьи, когда

---

<sup>75</sup> Подорога В. Выражение и смысл. М., 1995. С. 23.

<sup>76</sup> Azarenko S. A. Prospects of topological anthropology. Social topology in modern social science // Журнал Сибирского федерального университета. Серия : Гуманитарные науки. 2012. Т. 5. № 1. С. 28–42.

<sup>77</sup> Подорога В. Выражение и смысл. М., 1995. С. 61.

воспаришь туда, где нет никакой твари ... Далеко это или близко? ... Это в тебе...»<sup>78</sup>. Это путешествие, которое всегда приводит к одной цели – «Все туда же – домой» (Новалис).

Библейский текст насыщен пропусками, разрывами, его прочтение регулируется не одним читающим, но совместностью с этим телесным ритмом текста. Поэтому чтение приводит к некому возврату человека к себе как иному, к нетождественному предшествующему состоянию. Слова и читающий образуют некий совместный ритм, а значит и смысл, новое событие веры. Прочтение «Апокалипсиса» становится новым путешествием «на одном месте», путешествием с иной топографией (границами, пределами и линиями напряжений), рассказывающим об изменениях «в духе», ибо человеческая природа не сводится только к физической или духовной, он – странник в мире, основание которого укоренено в Ничто. Указывая на нечто за-предельное, он сам становится своего рода текстом – текстом вечного становления.

Видеть то, что невыразимо, читать то, что невыразимо – это становится возможным только благодаря пустым пространствам, разрывам текста, это и есть Ничто, т. е. то, что «не имеет места» и чье место можно определить лишь отрицательно, апофатически. Но необходимо поставить вопрос о Ничто нас самих, ибо «наше присутствие в любой момент всегда заранее уже выступило за пределы сущего в целом»<sup>79</sup>. Наше присутствие всегда уже выдвинуто в Ничто, тем самым, оно может встать в отношение к сущему, а значит, и к самому себе.

Для христианской традиции метод апофатического богословия является важнейшим результатом усвоения неоплатонических идей. Но это не голая отрицательность, мы не уничтожаем Бога, отрицание – это сверхутверждение. Бог превосходит мир, он вне и внутри мира одновременно: «...Он – Причина всего сущего, хотя в то же время Он совершенно не причастен сущему, поскольку превосходит все сущее и сверхсущее ... Он превосходит любое отрицание и любое утверждение»<sup>80</sup>.

Мистическое познание предполагает иное восприятие реальности, иную онтологию, а значит, необходимо различать мистическую онтологию и гносеологию, т. е. мистику познания и мистику бытия. Молитва сообщает человеку Гносис – чувство истины и способность священнодействовать, т. е. духовно переживать моменты Голгофской жертвы, благодаря чему человек достигает богоподобия и тесного общения с Богом. Гносис понимается как искупление человека, освобождение его от уз материи, это виде-

---

<sup>78</sup> Бёме Я. *Christosophia, или Путь ко Христу*. СПб, 1994. С. 101.

<sup>79</sup> Хайдеггер М. Что такое метафизика // Хайдеггер М. *Время и Бытие*. М., 1993. С. 22.

<sup>80</sup> Дионисий Ареопагит *Мистическое богословие*. Киев, 1991. С. 6.

ние особого рода, которое ближе к созерцанию, молитве, заклинанию, чем к обычному интеллектуальному знанию. Главное – познание и приобщение к Богу, личное счастье – это побочный результат. Спасение является полным избавлением от уз материального мира (необходимо отметить, что неоплатонизм не знал полного освобождения: циклы спуска и подъема душ от и к Единому вечны – это влияние идеи циклов в восточных религиях), который есть зло (поэтому у многих есть соображения, что и телесность Христа была призрачной). После чего материя вернется в состояние аморфного хаоса и прекратит свое существование (этот финал у Василида представлен сложнее – произойдет апокатастасис, «восстановление всего»).

Мистическое познание – это опыт тоски, опыт поиска, который приводит ищущего в свое собственное сердце, ибо, только заглянув в собственное сердце, можно узреть Бога. Величайшей силой, которая ведет человека к Богу, является движение сердца, опыт движения в любви, ибо «Любовь ... представляет собой Ничто ...»<sup>81</sup>. В этом опыте человек выходит за пределы тварного мира, выходит туда, чего не есть, что просто имеет место, выходит в Ничто, которое невозможно описать словами мира сущего, но из которого все проистекает и рождается, но при этом он входит в себя, более того, в глубину себя, где себя же превосходит. Здесь происходит преодоление разделения на субъект и объект, т. к. «...именно то, что я становлюсь субъектом, не могу стать им, и сводит меня с ума. Я не есмь другой – вот, что с ужасом констатирую я»<sup>82</sup>.

Р. Барт в анализе любовного опыта следует мистической традиции. Влюбленный испытывает экстаз, который отличается удивительной четкостью: «...я все время выпадаю за пределы самого себя, без головокружения, без тумана перед глазами, ясно и определено, будто я принял наркотик...»<sup>83</sup>. Движение души, восхищение (похищение души в вверх) – это явление мистику в состоянии экстаза, из состояния, которое не может быть описано катафатически (т. е. положительно, в терминах сущего), ибо духовный опыт имеет свое основание в трансгрессии, в вечном стремлении за границы сущего.

Мистический опыт общения с Богом описывается в терминах апофатического богословия. По И. С. Эриугене, Он – Природа творящая и несовершенная. И никто не может познать Его, даже Он сам. Бог не есть определенное нечто, Он – бесконечен, если бы Он определял себя самого, Он ограничил бы себя. Катафатически Бог определяется как Троица. Его троичность выводится из человеческой души: существование, ум, чувства. Троичен весь мир как проявление Бога: сущность, проявление сущности,

---

<sup>81</sup> Цит. по: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 325.

<sup>82</sup> Барт Р. Фрагменты речи влюбленного. М., 1999. С. 98.

<sup>83</sup> Там же. С. 132.

действие (энергия) сущности. Универсальна та природа, которая, по И. С. Эриугене, представляет собой единство Бога и твари, и твари в самой себе.

И никто не может познать Его, ибо Бог не есть определенное нечто, Он – бесконечен, и если бы Он определял самого Себя, то тем самым Себя ограничил (И. С. Эриугена). Но человеку не было отказано в даре – в даре речи, в том, чтобы называть «это есть то». Мы существуем прежде всего в языке и при языке, ибо «Границы моего языка означают границы моего мира»<sup>84</sup>, а значит, мой мир и есть язык. Через писателя выходит на свет дух, выходит само письмо, оставляя человеку место у порога – порога его жизни, и самого языка.

Язык, который прежде всего дает о себе знать в нашей речи, обнаруживает себя как нечто такое, посредством чего и в чем нечто «получает слово», т. е. так или иначе выходит на свет в той мере, в какой нечто сказано. Сказать – значит показать, объявить, дать видеть, слышать: «И сказал Бог: Да будет...» Сказать – вывести из бытия в сущее. Но язык является не только просветляющим моментом бытия, он есть момент и утаивающий, ибо бытие, в отличие от сущего, не предлагает нам никакого основания и почвы, к которым мы обращались бы, на которых бы строили и которых держались. Бытие, если говорить языком М. Хайдеггера, – это отказ от роли такого обоснования, оно без-основно, оно без-дна, то, «чем присутствие представлено»<sup>85</sup>. Бытие предшествующее, оно – Ничто, это то, что существует до самих вещей, то, что есть их причина, но оно не причастно сущему. Ничто, обретая свою сущность в слове, становится «чем-то».

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Бытие, гл. I, 26–27). Произнеся слово, Бог создает свободное пространство просвета, где может осуществиться присутствующее. Но и сам Бог, само бытие как Ничто, нуждается в событии произнесения, чтобы в качестве присутствия достичь своей сути, сбывшись в собственном существовании: «Бог становится Богом, когда творения изрекают: Бог» (Мейстер Экхарт). И язык как Его дар является способом со-бытия человека и Бога, мелодией осуществления и со-осуществления, а значит «язык есть дом бытия» (М. Хайдеггер), в котором мысль (то, что о-существляет отношение бытия к человеческому существу) дает бытию слово. И только на письме можно оставить слово в одиночестве, оставить само письмо, т. е. быть здесь только для того, чтобы оставить ему проход, чтобы быть прозрачной средой для его процессии: быть

---

<sup>84</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы: в 2 ч. Ч. 1. М., 1994. С. 56.

<sup>85</sup> Хайдеггер Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и Бытие. М., 1993. С. 380.

всем и ничем, – встать у порога – порога своего имени. Ибо только письмо и проявляет, про-светляет самого писателя, который, как Бог, меняется своим существованием с буквой и меняет его на букву: «Ты – тот, кто пишет, и кто написан» (Э. Жабе). И чтение текста, буква которого предстает как разъединение и преграда, освобождающая смысл, представляет собой процесс движения от имени к имени – от одной складке к другой – где читатель «сворачивает» текст до размеров одного имени, но вновь разворачивает его, следуя «складкам» уже нового имени.

### **3. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ В КОНТЕКСТЕ ПСИХОАНАЛИЗА**

Осмысление религии, наряду с другими социальными темами появляется в произведениях З. Фрейда в поздний период творчества. В таких работах как «Тотем и табу» (1913), «По ту сторону принципа удовольствия» (1920), «Я и оно» (1923) З. Фрейд расширяет традиционную проблематику своих исследований. От клинических наблюдений и прояснения скрытых пружин поведения личности мыслитель переходит к обобщающим работам, в которых старается дать масштабную картину не только индивидуального бытия, но человеческого общества в целом.

Как известно, осознание смертности человека становится в этих поздних текстах важным мотивом работы бессознательного. В «Тотеме и табу» Фрейд показывает, что столкновение первобытного человека со смертью вызывало ошеломляющий страх, который как мощная психическая энергия, нуждался в своем выражении, что и нашло отражение в таких феноменах жизни первобытного общества как анимизм, магические действия, которые были призваны воздействовать на мир мертвецов.

Ранний психоанализ строится, прежде всего, на анализе семейных отношений. При изучении первобытного общества Фрейд, опираясь на взгляды Э. Б. Тайлора и Дж. Фрейзера, увидел, что первобытное общество является кровнородственным, и по сути представляет собой большую семью. Род – это единица измерения общественных явлений в первобытную эпоху. Изучение воплощения в социуме религиозного опыта благодаря обращению к первобытному обществу, стало важной темой психоанализа. И среди всех явлений первобытной религии, описанной Тайлором, Фрейд выделяет тотемизм, давая ему особую интерпретацию с точки зрения психологии бессознательного: «Тотемизм представляет собой как религиозную, так и социальную систему. С религиозной стороны он выражается в отношении почитания и заповедности между человеком и его тотемом, с социальной стороны – в обязательствах членов клана друг к другу и к другим племенам»<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> Фрейд З. Тотем и табу// Фрейд З. Я и Оно. М., 2004. С. 470–471.

По мысли Фрейда тотем позволяет членам клана быть братьями и сестрами, помогать друг другу, защищать друг друга от природных опасностей. Узы в племени даже теснее и больше, чем семейные. Самое важное ограничение – табу, возникающие в связи с тотемом – это экзогамия, жестко запрещающая инцестуальные отношения. Фактически Фрейд утверждает, что родоплеменная структура в первобытном обществе, используя религиозные представления, подобна отношениям в семье. Главное, что показывает Фрейд – тотем, как объект религиозного поклонения, обладает двойственной эмоциональной связью с обществом – с одной стороны он является сакральным объектом, объектом пиетета и поклонения, с другой – животное-тотем все-таки убивают. Разумеется, Фрейд видит здесь семейные истоки: «Психоанализ открыл нам, – пишет он, – что животное-тотем действительно является заменой отца, и этому соответствует противоречие, что обычно запрещается его убивать и что умерщвление его становится праздником, что животное убивают и все же оплакивают его. Амбивалентная направленность чувств, которой и теперь отличается отцовский комплекс у наших детей и часто сохраняется на всю жизнь у взрослых, переносится на замену отца в виде животного тотема»<sup>87</sup>.

Как известно, тотем связывается в сознании первобытных людей с образом первопредка. Отмечая это, Фрейд рисует образ жестокого праотца, который изгонял из племени всех подрастающих сыновей, поскольку он хотел сохранить всех женщин племени для себя. Изгнанные братья объединились, убили и съели своего отца, тем самым положили конец его власти. Тем не менее, убитый праотец оказался более могущественным, чем живой. Тотем стал по сути его заместителем. В связи с чувством вины и желанием, чтобы убийства прекратились, чтобы все братья не истребили друг друга, они объявили недопустимым убийство тотема, а также отказались от женщин своего племени. Именно это событие по мнению Фрейда и сформировало культуру и обусловило религиозный опыт.

Таким образом, религиозный опыт оказывается связанным с запретом на убийство тотема, запретом на убийство братьев, принадлежащих к одному клану, а в дальнейшем к формированию религиозной заповеди – не убий. Тем не менее, Эдиповы истоки в становлении тотемизма все равно никто не отменил: «Религия тотемизма обнимает не только выражение раскаяния и попытки искупления, но служит также воспоминанием триумфа над отцом»<sup>88</sup>.

Тотем, по Фрейду, был первой заменой отца, а бог был заменой тотема, когда отец снова обрел свой человеческий облик. Таким образом, основой религиозного опыта является тоска по отцу. Амбивалентность чувств к отцу – стремление занять его место, с одной стороны, страх и уважение, сознание вины, с другой.

---

<sup>87</sup> Фрейд З. Тотем и табу// Фрейд З. Я и Оно. М., 2004. С. 508.

<sup>88</sup> Там же. С. 512.

Далее, анализируя религиозный опыт людей, опыт обращения к сверхъестественному, Фрейд экстраполирует свои выводы о доисторическом тотемизме на любую религию: «... Психоаналитическое исследование показывает с особенной ясностью, что каждый создает бога по образу своего отца, что личное отношение к богу зависит от отношения к телесному отцу и вместе с ним претерпевает колебания и превращения и что бог, в сущности, является не чем иным, как превознесенным отцом. Психоанализ рекомендует и здесь, как и в случае тотемизма, поверить верующим, называющим бога отцом, подобно тому как они тотема называли предком»<sup>89</sup>.

Жертвоприношение по Фрейдю – важная часть религиозного опыта. И оно также связано с отношением к отцу. «Значение, приобретенное жертвоприношением вообще, кроется в том, что оно дает удовлетворение отцу за причиненное ему оскорбление в том же действии, которое сохраняет воспоминание об этом злодеянии»<sup>90</sup>. Фрейд описывает жертвоприношения как животные тотемные, так и человеческие, когда царь племени, приносится в жертву.

Достижение христианства согласно Фрейдю, состояло в том, что Иисус Христос принес в жертву собственную жизнь и тем самым успокоил чувство вины перед отцом: «Если Христос освобождает людей от тяжести первородного греха, жертвуя собственной жизнью, то это заставляет нас прийти к заключению, что этим грехом было убийство. <...> Таким образом, в христианском учении человечество самым откровенным образом признается в преступном деянии доисторического времени, потому что самое полное искупление его оно нашло в жертвенной смерти сына. <...> Вместе с деянием, дающим отцу самое позднее искупление, сын также достигает цели своих желаний по отношению к отцу. Он сам становится богом, наряду с отцом, собственно вместо него. Религия сына сменяет религию отца»<sup>91</sup>. Именно поэтому, согласно Фрейдю, христианство стало новой религиозной парадигмой.

В заключении работы «Тотем и табу» З. Фрейд приходит к ожидаемому выводу: «...В Эдиповом комплексе совпадает начало религии, нравственности, общественности и искусства в полном согласии с данными психоанализа, по которым этот комплекс составляет ядро всех неврозов, поскольку они до сих пор оказались доступными нашему пониманию»<sup>92</sup>.

Этот основной тезис Фрейд подкрепляет клиническим наблюдением у современных людей остатков тотемистических верований. Так, фобии

---

<sup>89</sup> Фрейд З. Тотем и табу// Фрейд З. Я и Оно. М., 2004. С. 514.

<sup>90</sup> Там же. С. 517.

<sup>91</sup> Там же. С. 521–522.

<sup>92</sup> Там же. С. 524.

мальчиков относительно животных, когда они боятся собак, лошадей, или других животных, относятся к страху перед могущественной фигурой отца. И многие другие неврозы современных людей похожи на остатки анимистической логики в психике человека.

Благодаря религии как социальному институту уже в первобытном обществе человек передает богам управление мощными силами психической энергии, как бы отчуждает собственные ресурсы бессознательного, и всячески поддерживает культом такое положение вещей. С тех пор по сути ничего не изменилось.

Даже в новое время, когда наука вытесняет религию далеко на периферию, человечество примиряется с объективной действительностью, осознает границы своего воздействия на мир. Тем не менее, невротики, истерики и параноики, бессознательно придерживаются и сегодня анимистических установок. В работе «Я и Оно» Фрейд подкрепляет эти рассуждения тем, что усложняет структуру психики. Наряду с бессознательным (Оно, *Id*), в котором действует либидо, и сознанием (Я, *Ego*) обязательным элементом психики у Фрейда становится Сверх-Я (Я-идеал, *SuperEgo*), начало, довлеющее над человеком, связанное именно с обществом, религией: «Легко показать, что Я-идеал соответствует требованиям, предъявляемым к высшему началу в человеке. В качестве заместителя страстного влечения к отцу оно содержит в себе зерно, из которого выросли все религии. <...> В дальнейшем ходе развития роль отца переходит к учителям и авторитетам; их заповеди и запреты сохраняют свою силу в Я-идеале, осуществляя в качестве совести моральную цензуру. Несогласие между требованиями совести и действиями Я ощущается как чувство вины. Социальные чувства покоятся на идентификации с другими людьми на основе одинакового Я-идеала»<sup>93</sup>.

По сути Супер-Эго представляет собой дополнительный рычаг психики, который работает наряду с бессознательным. Сверх-Я представляет собой те правила, законы, установки, которые человек воспринимает от других людей. Супер-Эго предохраняет от разрушительного начала – влечения к смерти, сохраняет человека для жизни. И исток Супер-Эго вполне может быть связан с изначальным религиозным опытом, с тотемами и табу в каждом обществе, оставшимися от «религии отца» и «религии сына».

В отличие от концепции Фрейда, который, как известно, шел от частного к общему, от неврозов конкретной личности двигался к анализу общественных явлений, Карл Густав Юнг напротив, сужал горизонт от постулирования и изучения феноменов коллективного бессознательного к изучению конкретной личности как его носителя, что привело его к осмыслению религиозного опыта.

---

<sup>93</sup>Фрейд З. Я и Оно // Фрейд З. Я и Оно. М., 2004. С. 860.



По К. Г. Юнгу, жизнь человека представляет собой борьбу противоположностей – счастья и страдания, горя и радости, рождения и смерти, добра и зла, и этот конфликт в душе человека приводит к обращению к религии, особенно во время страданий и несчастий. К. Г. Юнг отмечает, что ориентированный на науку человек начала XX в. полагает, что может обойтись без религии. Именно невозможность религиозного опыта как эмпирически подтвержденной реальности вызывает такой отказ от религии: «Поскольку нельзя с помощью радиотелескопа увидеть божественный престол на небе или установить (наверняка) присутствие возлюбленных отца и матери в более-менее телесном виде, то люди считают, что такие идеи «далеки от истины»»<sup>94</sup>.

Тем не менее, кризисные ситуации в жизни человека делают религиозный опыт востребованным, а также К. Г. Юнг отмечает, что человеку необходимы убеждения, которые придают смысл его жизни, определяют его место в мире: «Предназначение религиозных символов – придавать смысл человеческой жизни. Индейцы пуэбло верят, что они – дети Солнца-Отца, и эта вера открывает в их жизни перспективу (цель), выходящую далеко за пределы их собственного ограниченного существования. Это дает им достаточную возможность для раскрытия личности и позволяет им жить полноценной жизнью. Их положение в мире куда более удовлетворительное, чем человека нашей собственной цивилизации, который знает, что он есть (и останется) не более чем жертва несправедливости из-за отсутствия внутреннего смысла жизни»<sup>95</sup>.

К. Г. Юнг полагал, что в душе европейского человека произошел раскол, поскольку научно-техническая западная цивилизация забыла свои корни, наука теперь ориентируется на эмпиризм и прагматизм, а религия дано стала догматическим богословием. К. Г. Юнг как раз искал живой религиозный опыт. Для этого он обращался к оккультизму и на протяжении двух лет в студенчестве принимал участие в спиритических сеансах. Дальняя родственница Юнга была медиумом, и он мог наблюдать как она входила в состояние транса, говорила на литературном немецком языке, с которым в сознательном состоянии она не была хорошо знакома, а также излагала идеи в символике космологии гностиков-валентиниан II в. н. э.

Символы связаны с архаическими образами, они встречаются уже у первобытных обществ, в древних источниках, встречаются в религиях. Они сохраняют что-то от своей первоначальной нуминозности, т. е. сакральности, божественности, тем самым являются сосредоточием многовекового религиозного опыта. К. Г. Юнг полагал, что устранить символы невозможно без значительных потерь для психики человека: «Современ-

---

<sup>94</sup> Юнг К. Г. Подход к бессознательному // Архетип и символ. М., 1991. С. 79.

<sup>95</sup> Там же. С. 80.

ный человек не понимает, насколько его «рационализм» (расстроивший его способность отвечать божественным символам и идеям) отдал его на милость психической «преисподней». Он освободил себя от суеверий (как он полагает), но при этом до опасной степени утратил свои духовные ценности»<sup>96</sup>.

В отличие от современного человека, у древнего человека была способность подстраивать внешний опыт к душевным событиям, выражать его в особых образах, связанных с божественным: «Дикарю недостаточно просто видеть, как встает и заходит Солнце, – эти наблюдения внешнего мира должны представлять судьбу Бога или героя, обитающего, по сути дела, в самой человеческой душе. Все мифологизированные естественные процессы, такие как лето и зима, новолуние, дождливое время года и т. д. не столько аллегория самих объективных явлений, сколько символические выражения внутренней и бессознательной драмы души»<sup>97</sup>. Поэтому мировые религии опираются на такие древние образы, которые К. Г. Юнг называет архетипами – представлениями коллективного бессознательного: «Они содержат изначально тайное сокровенное знание и выражают тайны души с помощью величественных образов. Их храмы и священные писания возвещают в образе и слове освященные древностью учения, сочетающие в себе одновременно религиозное чувство, созерцание и мысль»<sup>98</sup>. Таким образом, по Юнгу, религия выражает практически весь важный опыт души человека. «Тяга к вечным образам нормальна, для того они и существуют. Они должны привлекать, убеждать, очаровывать, потрясать. Они созданы из материала откровения и отображают первоначальный опыт божества. Они открывают человеку путь к пониманию божественного и одновременно предохраняют от непосредственного соприкосновения с ним»<sup>99</sup>. Догматические религиозные символы гармонизируют религиозный опыт, вмещают его в существующую религиозную систему, каким бы ужасающим он не был: «С их помощью поддаются формулировке столь же могущественные, сколь и опасные душевные переживания, которые из-за их всевластности вполне можно назвать «богооткровенными». Символы дают пережитому форму и способ вхождения в мир человечески-ограниченного понимания, не искажая при этом его сущности, без ущерба для его высшей значимости»<sup>100</sup>. К. Г. Юнг приводит примеры Николая Кузанского и Якова Беме, которые смогли соединить непосредственно лично воспринятый образ Бога с существующей христианской догматикой, бла-

---

<sup>96</sup> Юнг К. Г. Подход к бессознательному // Архетип и символ. М., 1991. С.85.

<sup>97</sup> Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного//Архетип и символ. М., 1991. С. 99.

<sup>98</sup> Там же. С. 100.

<sup>99</sup> Там же. С. 101.

<sup>100</sup> Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного//Архетип и символ. М., 1991. С. 103.

годаря своей религиозной опытности в сфере догматики. Религиозные догматы формулируют коллективное бессознательное, и человеку остается лишь доверять им, следовать в своем личном религиозном опыте.

Религиозная сфера, по К. Г. Юнгу, многие века заменяла психологическую сферу в душе человека, но реформация стала разрушать священные символы подрывать авторитет церкви. Привлекательность христианского мировоззрения угасла, и, вследствие этого многие обращаются к религиозно-символическому опыту Востока в поисках новых, ярких и притягательных символов коллективного бессознательного. Здесь К. Г. Юнг задается вопросом, а возможно ли ассимилировать восточные символы европейской цивилизации? Он отрицательно отвечает на этот вопрос, поскольку европейская цивилизация является наследницей христианской символики, ей чужда восточная мудрость. Перед психикой современного человека открывается ничто и в ней выявляется растущее чувство страха. Таким образом, человек без символики традиционного религиозного опыта становится беззащитным перед могучими силами бессознательного и духовно опустошенным.

Архетипы являются во сне невротикам, встречаются в бреде психотиков, а также присутствуют в фантазиях. Архетипы не являются привилегией душевнобольных. Патология, как полагает К. Г. Юнг, заключается в диссоциации сознания у психически больного человека, когда сознание не может контролировать бессознательное, интегрировать психику в целостность.

Для К. Г. Юнга религия является одной из самых ранних форм деятельности человеческого ума, и поэтому она требует серьезного к себе отношения, не является просто историческим феноменом, но обладает личной значимостью для большого числа людей. Религия связана с нуминозным (*numinosum*) – неким динамическим фактором, силой, которая выступает независимо от воли человека, является могущественной и опасной. Ритуалы совершаются с целью воздействовать на нуминозное, при этом, они основаны на вере в наличие внешней объективной божественной реальности. Так, религия для Юнга, это прежде всего не учение, а опыт взаимодействия с нуминозным, который ведет к изменению сознания: «Можно сказать, что «религия» – это понятие, обозначающее особую установку сознания, измененного опытом нуминозного. Верования представляют собой кодифицированные и догматизированные формы первоначального религиозного опыта»<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> Юнг К. Г. Психология и религия // Архетип и символ. М., 1991. С. 134.

К. Г. Юнг стремится обратиться к первоначальному религиозному опыту и исследовать его. С опытом переживания коллективного бессознательного необходимо осторожное обращение, поскольку он несет опасность для психики человека. К. Г. Юнг показывает, что даже современный рациональный человек не в силах справиться с подобным вторжением в его психику, самостоятельно преодолеть состояние невроза. Нельзя также полагать, что психика человека исключительно личное образование, архаические силы коллективного бессознательного могут действовать в ней, оказывая существенное влияние. К. Г. Юнг описывает случай, когда человек верит в то, что он болен раком, при этом, не являясь в действительности больным, и эта фантазия не может его оставить: «Несмотря на всю его культуру и интеллигентность он стал беспомощной жертвой какой-то одержимости, оказавшись не способным противостоять демонической силе болезнетворной идеи»<sup>102</sup>.

Коллективное бессознательное проявляется в сновидениях: «Сновидения – это голос Неведомого, которое от века грозит новыми опасностями, жертвами, войнами и прочими беспокойствами»<sup>103</sup>. При помощи табу, религиозных вероучений, догматов, ритуалов, законов, инструкций люди стремятся оградить себя от этого вредоносного воздействия. «Последние два тысячелетия такой институт как христианская церковь принял на себя посредническую и защитную функции, встав между этими воздействиями и человеком. Средневековые церковные тексты не отрицают того, что божественное вдохновение может иметь место во сне, но это не поощрялось, и церковь оставляла за собой право решать, считать ли такое откровение аутентичным или нет»<sup>104</sup>.

К. Г. Юнг, анализируя сны, приходит к выводу, что в бессознательном присутствуют религиозные тенденции, религиозный опыт. Свое понимание сновидения он противопоставляет фрейдистскому, где сновидение выполняет роль ширмы, скрывающей некое иное содержание. К. Г. Юнг полагает, что сновидение действительно говорит о своем содержании, а не о чем-то другом. Анализируя сновидения своего пациента, он указывает на наличие в них религиозной проблематики, несмотря на то, что пациент был человеком рациональным, человеком науки. К. Г. Юнг здесь показывает, что невозможно свести психику человека исключительно к рациональному началу. «Однако, современная установка – это горделивый взгляд на прошлое как на тьму предрассудков, средневекового и первобытного дикаря, это забвение того, что сама эта установка опирается на всю прошлую жизнь – нижние этажи, на которых покоится небоскреб ра-

---

<sup>102</sup> Юнг К. Г. Психология и религия // Архетип и символ. М., 1991. С. 138–139.

<sup>103</sup> Там же. С. 142.

<sup>104</sup> Там же. С. 143.

ционального сознания»<sup>105</sup>. В сновидениях его пациента присутствуют образы церкви, церковной службы, свечей как обычной религиозной атрибутики, и более сложные образы неугасимого огня, пламенеющей горы, женщины, старца, представляющие собой архетипы коллективного бессознательного, воплощенные в религиозную символику.

Психику современного человека должна защищать наука, но она справляется с этой задачей значительно хуже, чем религиозные догматы. Основная причина здесь заключается в том, что научная теория абстрактна и выражает рациональное содержание, а религиозный догмат посредством образа выражает иррациональное. Психика иррациональна и лучше всего реагирует на образы, поскольку они всегда эмоционально окрашены. Также догмат является, с одной стороны, результатом непосредственного религиозного опыта, откровения, а с другой стороны – он обсуждался и формировался в течение многих веков. Научные теории сменяют друг друга, а догмат практически неизменен. Христианские догматы, отмечает К. Г. Юнг, присущи не только христианству, они встречаются и в языческих религиях, их истоком являются галлюцинации, сновидения, состояния транса. «Догмат представляет душу полнее теории, ибо последняя выражает и формулирует только содержание сознания. Более того, теория должна передавать живое существо абстрактными понятиями, догмат же способен выражать жизненный процесс бессознательного в форме драмы раскаяния, жертвоприношения и искупления»<sup>106</sup>, – приходит к выводу К. Г. Юнг.

К. Г. Юнг сравнивает религиозный опыт католичества и протестантизма. Именно протестант оказывается в одиночестве перед Богом, поскольку там нет исповеди, отпущения грехов, и протестанты обречены в одиночестве переживать свои грехи, не имея возможности дарования божественной благодати. У католиков исповедь и отпущение грехов уменьшает чрезмерную напряженность психики, чего лишены протестанты. Такое психическое напряжение позволяет протестантам пересечь порог бессознательного: «Если протестант сумел пережить полную утрату церкви и все же остался протестантом, т. е. беззащитным перед лицом Бога человеком, не защищенным более какими бы то ни было стенами или общинами, то у него имеется уникальная духовная возможность непосредственного религиозного опыта»<sup>107</sup>. Объективной ценности у такого опыта нет, но он значим для переживающей его личности. Такой уникальный опыт наполнен архетипами, образами коллективного бессознательного, в дальнейшем он перерабатывается, очищается от странностей и недостатков и ложится в основу вероучения: «Главные символические фигуры любой

---

<sup>105</sup> Юнг К. Г. Психология и религия // Архетип и символ. М., 1991. С. 153.

<sup>106</sup> Там же. С. 162.

<sup>107</sup> Там же. С. 164.

религии всегда выражают определенную моральную и интеллектуальную установку. В качестве примера я мог бы взять крест со всеми его многообразными религиозными значениями. Другим главным символом является Троица. Она имеет исключительно мужской характер. <...> Но так как женщина, как и зло исключены из Божества в догмате о Троице, злое начало также образует часть религиозного символа, если последний выступает в форме четверицы»<sup>108</sup>.

Образ божественного приходит из религиозного опыта коллективного бессознательного: «Боги жили когда-то в своей сверхчеловеческой силе и красоте на вершинах гор, одетых в снега, в темноте пещер, лесов и морей. Позже они слились в одного Бога, а затем этот Бог стал человеком. Но в наше время боги собраны в лоне обычного индивида: они столь же могущественны и вызывают прежний трепет, несмотря на новое облачение — они сделались так называемыми психическими функциями»<sup>109</sup>. Таким образом, божественное, религиозный опыт невозможно отделить от души человека. Когда происходит такое отделение, то это приводит к расколу души, психическому заболеванию. К. Г. Юнг показывает это, обращаясь к личности Ф. Ницше. Ницше, в интерпретации К. Г. Юнга, не был атеистом, но его Бог умер, и у философа возникло другое Я — Заратустра или Дионис. Эта могучая психическая энергия, присущая божественному, сосредоточилась в сверхчеловеческом существе. К. Г. Юнг отмечает, что, к счастью, в обществе мало столь чувствительных и религиозных людей как Ф. Ницше, и когда посредственный человек теряет идею Бога, то с ним ничего трагического не происходит, но в целом, для общества такая потеря божественного ничего положительного не предвещает. По всей видимости, будут множиться неврозы, психические заболевания, а также страх, распространяющийся в обществе и ведущий европейскую цивилизацию к войнам и катастрофам: «Пока каждый из нас уверен, что он представляет собой лишь собственное сознание, превосходно исполняющее свои обязанности и служащее добыче скромного достатка, никто не замечает того, что вся эта рационально организованная толпа, именуемая государством или нацией, влекома какой-то безличной, неосязаемой, но ужасной силой, никем и ничем не остановимой. Эту страшную силу объясняют по большей части страхом соседней нации, в которую словно вселился злобный дьявол. Так как никому не ведомо, насколько сам он одержим и бессознателен, то собственное состояние просто проецируется на соседа, а потому священным долгом объявляется приобретение самых мощных пушек и самых ядовитых газов»<sup>110</sup>.

---

<sup>108</sup> Юнг К. Г. Психология и религия // Архетип и символ. М., 1991. С. 172–173.

<sup>109</sup> Там же. С. 186.

<sup>110</sup> Там же. С. 163.

Описывая таким образом проблематику религиозного опыта как источника вечных символических форм, связанных с архетипами коллективного бессознательного, ведущими свое начало с самых древних времен, К. Г. Юнг приходит к следующему выводу: «Религиозный опыт абсолютен. Он несомненен. <...> Неважно, что мир думает о религиозном опыте; для того, кто им владеет, – это великое сокровище, источник жизни, смысла и красоты, придающий новый блеск миру и человечеству»<sup>111</sup>.

Э. Фромм – известный философ XX в., опиравшийся на психоанализ, обращается в своем творчестве к анализу религиозного опыта. Э. Фромм рассматривает антропологические особенности человека, его природу и утверждает, что разум, самосознание, воображение разрушили гармонию животного существования человека. С одной стороны, человек является частью природы, подчиняется физическим законам, а с другой стороны, выходит за рамки природы. Человек осознает свою смертность, его собственное существование является для него проблемой. Человек стремится объяснить себе смысл своего существования, восстановить утраченную связь с природой, достигнуть гармонии с миром. Выражением этой потребности является религия, поскольку она позволяет индивиду вести осмысленное существование, дает объект для служения. По Э. Фромму «Вопрос не в том, религия или ее отсутствие, но в том, какого рода религия: или это религия, способствующая человеческому развитию, раскрытию собственно человеческих сил, или религия, которая эти силы парализует»<sup>112</sup>.

Э. Фромм, следует за основателем психоанализа З. Фрейдом, который увидел связь между религией и неврозом, а также полагал религию коллективным детским неврозом человечества. При этом, Э. Фромм предлагает интерпретировать невроз как возвращение к примитивным формам религии, которые противостоят официально признанным образцам религиозной мысли. К таким формам относятся культ предков, тотемизм, фетишизм, ритуализм и т. д. Так, реализацию культа предков Э. Фромм описывает как невротическую привязанность человека к отцу или матери, когда жизнь человека ограничивается культом этих фигур, стремлением заслужить любовь, похвалу, их идеализацией. Пациенты в данных случаях эмоционально преданы этому культу и им очень сложно от него освободиться. Тотемизм как примитивная форма религии широко распространен в форме преданности человека государству или партии, которые становятся объектом служения и абсолютного поклонения. Еще одной низшей формой религии по Э. Фромму является религия чистоты. Ее приверженцы придерживаются идеи, что чистота и аккуратность – основная ценность:

---

<sup>111</sup> Юнг К. Г. Психология и религия // Архетип и символ. М., 1991. С. 192.

<sup>112</sup> Фромм. Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989. С. 161.

«Религия чистоты и аккуратности, в сущности, мало чем отличается от некоторых ритуалистических религиозных систем, которые видят способ избавления от зла в том, чтобы выполнять очищающие ритуалы, и обретают чувство безопасности, проделывая это как можно более аккуратно»<sup>113</sup>. Для того, чтобы освободиться от таких примитивных форм религии необходимо глубокое изменение личности пациента, которое поможет ему отстоять независимость своего Я, переключиться на новый, высший центр ориентации и служения. Э. Фромм приходит к выводу, что только высшие формы религии могут принести освобождение от низших.

Э. Фромм делит все религии на гуманистические и авторитарные. В авторитарных религиях человеком управляет сила, которая требует почитания, послушания, поклонения, на основании того, что эта сила обладает властью над человеком. Самым важным элементом авторитарного религиозного опыта является полное подчинение человека этой силе. Человек понимается как бессильный и незначительный, только в подчинении он находит чувство защищенности. Кальвинизм для К. Г. Юнга является примером авторитарной религии.

Гуманистические религии ориентированы на человека, его развитие и постижение истины и осознание своего места в мире: «Религиозный опыт в таком типе религии – переживание единства со всем, основанное на родстве человека с миром, постигаемым мыслью и любовью. Цель человека в гуманистической религии – достижение высшей силы, а не величайшего бессилия; добродетель – в самореализации, а не в послушании»<sup>114</sup>. К гуманистическим религиям Э. Фромм относит ранний буддизм, даосизм, учения Исаи, Иисуса, Сократа, Спинозы.

В религии могут сочетаться элемент авторитарной и гуманистической религии. Начало Библии в Ветхом завете описывает Бога в духе авторитаризма, изгоняющего Адама и Еву из райского сада за непослушание. Э. Фромм поворот к гуманистической традиции видит в разрешении истории о всемирном потопе, когда Бог после потопа заключает своего рода соглашение с человеком, давая обещание не истреблять больше все живое потопом, а человек должен выполнять библейскую заповедь – не убивать. Наставления Иисуса также глубоко гуманистичны.

Э. Фромм рассматривает еще одну важную черту авторитарной религии – в ней Бог представляет собой отчуждение лучших человеческих качеств – мудрость, любовь и справедливость. Человек, который оказывается лишенным этих качеств становится опустошенным, обездоленным, он получает доступ к самому себе только посредством обращения к Богу. По Э. Фромму у человека теряются все гуманистические качества: «Но от-

---

<sup>113</sup>Фромм. Э. Психоанализ и религия// Сумерки богов. М., 1989. С. 165.

<sup>114</sup> Там же. С. 168.



чуждение от собственных сил не только ставит человека в рабскую зависимость от бога, но и делает его злым. Он лишается веры в окружающих и в самого себя, лишается опыта священной любви, собственного разума»<sup>115</sup>. Такой человек ощущает себя грешником, обращается к Богу, но не может обрести самого себя, поскольку чувствует себя бессильным. Это выражение мазохистских тенденций в психике человека: «Некоторые люди склонны навлекать на себя болезни, несчастные случаи, унижительные ситуации, намеренно принижать и ослаблять себя. Эти люди думают, что оказываются в таких ситуациях против своей воли и желания, но изучение их бессознательных мотивов показывает, что в действительности они движимы одним из самых иррациональных побуждений в человеке, а именно бессознательным желанием быть слабыми и незащищенными; они стремятся переместить центр своей жизни в силы, над которыми не властны, и избежать тем самым свободы и личной ответственности»<sup>116</sup>. Психоанализ должен открыть, какой эффект оказывает на личность и структуру характера то или иное религиозное учение. Если оно способствует развитию, свободе и счастью человека, то это гуманистическая религия, если же ограничению способностей человека, несчастью – то авторитарная.

Э. Фромм ставит вопрос о фигуре психоаналитика, и отмечает, что изначально психоанализ был методом лечения симптомов, которые мешали людям в повседневной жизни, выражаясь в неврозах, фобиях, навязчивых идеях и т. д. В дальнейшем психоанализ развивался и пришел к терапии трудностей характера, работы с личностью. Э. Фромм выводит две основных установки такой работы: помощь человеку в приспособлении и исцеление души. В качестве врачевания души психоанализ выполняет религиозную функцию: «Цель психоаналитического врачевания души состоит в том, чтобы помочь пациенту достичь того отношения к жизни, которое я называю «религиозным»»<sup>117</sup>.

Психоанализ помогает открыть человеку истину о самом себе, отделить ее от лжи и стать свободным, независимым. Э. Фромм предлагает более широко трактовать идею З. Фрейда о том, что Эдипов комплекс является сердцевинной невроза, поскольку человек не может преодолеть детскую инфантильную привязанность к родителю противоположного пола. Э. Фромм говорит о преодолении зависимости в межличностных отношениях и выходе человека к универсальной способности любви. Это должен открыть психоанализ в качестве врачевания души, и этот принцип находится в гуманистических религиях: «Человеческая реальность, стоящая за концепцией человеческой любви к богу, в гуманистической религии есть

---

<sup>115</sup>Фромм. Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989. С. 177.

<sup>116</sup> Там же. С. 179.

<sup>117</sup> Там же. С. 193.

способность любить созидательно, без жадности, повиновения и господства, любить всей полнотой личности»<sup>118</sup>.

Важными для понимания соотношения психоанализа и религиозного опыта являются понятия греха и вины. Гуманистические религии воспринимают грех без ненависти и нетерпимости, осознание вины в них становится стимулом для человека к исправлению: «Некоторые христианские и еврейские мистики даже считали грех необходимым условием добродетели. Они учили, что, только когда мы грешим, а потом реагируем на грех – не страхом, но заботой о спасении, – и можем стать людьми в полном смысле этого слова»<sup>119</sup>. Психоаналитик тоже не должен быть судьей человека в вопросах греха и вины, но должен оказывать помощь в их осознании. Таким образом, «Психоаналитик стремится наделить человека способностью видеть истину, любить, быть свободным и ответственным, чувствительным к голосу совести»<sup>120</sup>. Не является ли это скорее этическим отношением, чем религиозным? Отвечая на этот вопрос, Э. Фромм снова выявляет свое понимание религиозного опыта, наделяя его такими характеристиками как удивление, осознание жизни и своего существования человеком, а также озабоченность поиском смысла жизни и самоосуществлением человека. В этих процессах священное и мирское неразрывно связаны, неотделимыми друг от друга. Еще одной важной характеристикой религиозного опыта является ощущение единства со всей жизнью, со Вселенной, при котором не исчезает индивидуальность. Психоаналитик должен помогать человеку достигать таких же характеристик психики, как и в религиозном опыте. Э. Фромм отрицает позицию З. Фрейда, что бессознательное – это дурное, подавленное содержание психики, а также позицию К. Г. Юнга, в которой бессознательное является источником божественного откровения. Для Э. Фромма бессознательное является исключенной частью психики, которая содержит и высшее, и низшее, и плохое, и хорошее. К нему нужно относиться с юмором и пониманием, осознавать и интегрировать в свое Я.

Ритуал является важной точкой пересечения религии и психоанализа. Ритуалы обязательно входят в религиозный опыт и психоаналитики наблюдают ритуалы у своих пациентов, которые не имеют отношения к религии, но тем не менее, напоминают религиозные формы. Фромм отмечает, что психоаналитики не увидели различия иррациональных ритуалов у пациентов, которые подавляли бессознательные импульсы, например, чувство вины и рациональные ритуалы, которые выражают стремле-

---

<sup>118</sup>Фромм. Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989. С. 200.

<sup>119</sup> Там же. С. 201.

<sup>120</sup> Там же. С. 204.

ния индивида, являющиеся для него ценными. Поэтому потребность в ритуалах существует и избавиться от всех ритуалов невозможно.

Еще одна особенность религиозного опыта заключается в том, то он выражается в символическом языке, который является универсальным для всего человечества. З. Фрейд актуализировал интерес к символам в психоанализе и по мнению Э. Фромма постижение языка символов открывает мудрость, важную для самопознания человека.

Э. Фромм полагает таким образом, что психоанализ во многом совпадает с религией в осуществлении цели заботы о человеческой душе и наука, углубляющая познание человеком мира, также помогает развитию религиозной установки. Основной же опасностью становится практика повседневного существования, в которой современный человек приобрел так называемую «рыночную ориентацию», основанную на эффективности и успехе, а не развитию души и поиске смысла жизни. В таком существовании человек становится отчужденным от себя, безразличным к другим людям и высшим ценностям.

Подводя итоги данной главы, можно отметить, что мыслители, которые основали и развивали основные идеи психоанализа, основательно подходят к проблеме религиозного опыта, признают его влияние на состояние психики человека. З. Фрейд показал важность религиозного опыта как возможности предохранения человека от разрушительного воздействия танатоса – влечения к смерти. К. Г. Юнг выявил архетипы коллективного бессознательного в различных формах религиозного опыта, открыл их несомненную субъективную значимость в пространстве души человека. Э. Фромм сосредоточился на гуманистическом потенциале, содержащемся в религиозной мудрости, и открывающейся человеку, который стремится к поиску смысла своего существования. Все проанализированные мыслители полагают, что психоанализ может помочь современному человеку преодолеть односторонний рационализм, выступить в качестве врача души и найти гармонию между своим внутренним состоянием и внешним миром.

#### 4. УСКОЛЬЗАЮЩАЯ ДЕФИНИЦИЯ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

Для исследований жертвоприношения, существенную сложность представляет выведение его дефиниции. В специализированных словарях и энциклопедиях мы часто встречаем перечисление некоторых признаков жертвоприношения, не имеющих исчерпывающего характера (даже, по мнению самих авторов статей), или просто краткие описания этого явления у тех или иных групп населения ойкумены. Большинство же работ, посвященных проблеме жертвоприношения, не содержит определений жертвоприношения в явном виде.

В современных словарных статьях жертвоприношение обычно представляется как часть религиозного культа, ритуал, подношение даров богам или духам, заклинание животных (иногда людей) и т. п., принявшее форму строго регламентированного действия<sup>121</sup>. После этого, в некоторых случаях, приводится простое перечисление разновидностей жертвоприношений в различных религиях. Нередко статьи рассматривают только ритуальную сторону явления и опускают соответствующие ему верования.

Конфессиональные издания ссылаются на древность явления, подчеркивают его психологическую сторону и его способность устанавливать связь с богом<sup>122</sup>. В католической электронной энциклопедии жертвоприношение представляется автору статьи как неотъемлемая часть любой религии, без чего религия стала бы психологически невозможной. Далее приводится краткое описание ритуалов жертвоприношения у язычников, у древних евреев и в христианстве. Примечательно, что автор конфессионального католического издания отмечает важность принятия во внимание особенностей религиозных систем различных народов, и, тем самым, принять во внимание различные виды жертвоприношения, нетипичные для христиан<sup>123</sup>.

Пытаясь решить проблему дефиниции, исследователи нередко прибегают к этимологии. В этом случае, значения слов будут варьироваться в зависимости от исследуемого языка. Например, в англоязычной литературе по проблеме жертвоприношения приняты сразу несколько терминов, которые имеют общий смысл «жертвоприношение», но, помимо него, имеют специфические оттенки, характеризующие различные стороны и формы этого явления. Так, в наиболее общем смысле «жертвоприноше-

---

<sup>121</sup> Борко Т. И. Жертвоприношение // Религиоведение: энциклопедический словарь. М., 2006. С. 343–344.

<sup>122</sup> Электронная еврейская энциклопедия. URL: <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=11565&query=>

<sup>123</sup> Sacrifice / Catholic Encyclopedia. URL: // <http://store.newadventcd.com>

ние», используется термин *sacrifice*, имеющий также значения: «жертва», «подношение», «приношение», «убыток» и др. Синонимами слова *sacrifice* выступают: *offering*, *gift*, *forgo*, *loss*, *oblation*, *immolation* (последние два пришли из латинского языка). Значение термина *sacrifice* в конце XIX–начале XX вв. размывается. *Sacrifice* начинает заменяться синонимами: *offering* («подношение», «предложение», «жертвоприношение») и *gift* («дар», «подношение»). Это соответствовало «теории дара» Э. Б. Тайлора, сохранявшей популярность некоторое время. Кроме того, термины *oblation* («евхаристия», «бескровная жертва», «жертвоприношение») и *immolation* («жертвоприношение») стали применяться ко всем жертвоприношениям, хотя ранее применялись только к христианскому обряду евхаристии и жертве Иисуса Христа. Более того, *sacrifice* начинает активно использоваться в естественных науках, а также в экономике для обозначения результата или процесса потери, убытка (*sacrificemarket*, *sacrificeofaccuracy*, *sacrificeprice*), отдачи, передачи (*sacrificialanode*, *sacrificialdeoxidation*), защиты (*sacrificeprotection*, *sacrificialcorrosion*) и т. д.

Разграничить *gift*, *offering* и *sacrifice*, на основании возникающих статусных отношений между подносителем и адресатом, попробовал Р. Фирт. Сам Р. Фирт видел не очень успешной свою попытку четко определить *gift* (подарок сделанный лицом, обладающим высоким статусом, лицу с более низким статусом или равному себе; выраженная эмоциональная нейтральность) и *offering* (подарок сделанный лицом, обладающим низким статусом, лицу с более высоким статусом; положительная эмоциональная активность), отметив взаимосвязь явлений и открытость терминов<sup>124</sup>. *Sacrifice*, по Фирту, – это «вид подношения или пожертвования, но заключающее в себе отношение между тем, что поднесено, и наличием ресурсов»<sup>125</sup>.

Этимологические и лингвистические изыскания не решают проблему дефиниции. На наш взгляд, это объясняется, с одной стороны, чрезвычайной многогранностью жертвоприношения, а с другой, – разногласиями относительно подходов, допустимых в его исследовании. Если для одних исследователей религиозные идеи, религиозный опыт составляют ядро жертвоприношения, то для других исследователей (исходящих, прежде всего, из иллюзорности подобных идей и переживаний) суть жертвоприношения скрывается в совершенно иных сферах: социального, экономического, психического и т. п. Иначе говоря, при том, что определение претендует на отражение сущности явления, оно оказывается усеченным, односторонним.

---

<sup>124</sup> Firth R. Offering and Sacrifice: Problems of Organization/ R. Firth // The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1963. – Vol. 93, No. 1. – P. 12.

<sup>125</sup> Там же. P. 13.

По крайней мере, не менее популярным является подход к решению вопроса о понятии жертвоприношения через выявление его истоков, для чего производились попытки выстроить историческую последовательность возникновения известных форм жертвоприношения. Эта черта свойственна эволюционистским концепциям жертвоприношения, психологическому подходу (В. Вундт, З. Фрейд), некоторой части приверженцев социологического подхода (Э. Дюркгейм, Б. Малиновский, С. А. Токарев, Н. Джей) и исследователям «маргинальности» (Р. Жирар, В. Буркерт).

Однако, как заметил А. Р. Рэдклифф-Браун, такие исследования основываются на данных о традиционных обществах этнографического времени (где все эти формы сосуществуют синхронно). Исторические источники по таким обществам обычно отсутствуют или почти отсутствуют<sup>126</sup>. По этим причинам, исследование основывается на свидетельствах косвенного характера, широком использовании приема экстраполяции, интроспективных наблюдений и, таким образом, представляет собой гипотетическую реконструкцию умозрительного характера. Нужно добавить, что археологические источники, относящиеся к большой древности, зачастую трудно увязываются с известными культурами этнографического времени.

Отчасти, такие методы отбора и интерпретации источников основываются на представлении, что материальная культура и культура духовная – явления одного порядка, следовательно, провозглашается оправданность экстраполяции известных нам данных о развитии материальной культуры на недоступную для непосредственного исследования область религии. При таком подходе, как заметил Э. Эванс-Притчард, «полагается само собой разумеющимся, что мы находимся на одном конце шкалы прогресса человечества, а так называемые «дикари» – на другом, и что, поскольку первобытные люди находились на значительно более низком технологическом уровне, – их мышление и обычаи должны быть во всех отношениях противоположны нашим»<sup>127</sup>.

Однако А. Р. Рэдклифф-Браун, а вслед за ним Э. Эванс-Притчард и К. Леви-Строс приходят к заключению, что идея развития, на которой основывается эволюционизм, не может сама по себе аргументировать что-либо применительно к духовной культуре. Иначе говоря, экстраполяция на духовную культуру известных нам данных о развитии материальной культуры некорректна. Напротив, они принимают наблюдение Э. Лэнга, согласно которому традиционные общества этнографического времени, несмотря на несомненно меньшее развитие техники, имели не менее сложные структуры социального характера и сложную духовную культуру.

---

<sup>126</sup> Рэдклифф-Браун А. Р. Метод в социальной антропологии. М., 2001. С. 9–10.

<sup>127</sup> Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. М., 2004. С. 106.

По указанным причинам мы избегаем принимать как основу для понимания жертвоприношения дефиниции, предложенные Э. Б. Тайлором, Г. Спенсером, У. Робертсоном-Смитом и Д. Фрэнзером. Отправным моментом для Г. Спенсера и Э. Б. Тайлора являлось развитие мышления, в соответствии с которым процессом усложняются и религиозные представления, и связанные с ними институты. Поскольку эволюция мышления нам недоступна в наблюдаемом опыте, мы никоим образом не можем проследить ни путей, ни истоков рассматриваемых явлений. То есть, по большому счету, мы вновь возвращаемся к основному аргументу против подобного подхода.

Иначе вопрос обстоит с идеями У. Робертсона-Смита, поскольку он основывает их не на развитии мышления, а на некотором свойстве, предположительно присущем этому ритуалу изначально. По этой причине против понимания жертвоприношения У. Робертсоном-Смитом могут быть найдены и более определенные контраргументы. Такой контраргумент приводит Э. Эванс-Причард: «в обширной литературе о тотемизме... есть только одно упоминание о церемониальном поедании племенем (австралийских аборигенов) своих тотемов, и значение этого примера... сомнительно и дискуссионно... хотя Робертсон-Смит мыслил свою теорию истинной для всех «первобытных» народов, среди них есть немало таких, включая наиболее архаичные, у которых нет совместных кровавых жертвоприношений; среди других такой обряд не имеет объединительного значения»<sup>128</sup>. Это требует пояснения: в большинстве случаев поедания жертвенного животного, которые в литературе характеризуются как «тотемические», животное не является родовым тотемом для группы, которая его поедает. К тому же тотемизм многие исследователи рассматривают исключительно как принадлежность к роду и не различают т. н. «социальный», «множественный» и «культовый» тотемизм.

Чтобы определить жертвоприношение, нужно попытаться ответить, хотя бы в какой-то мере, на следующие вопросы: в каком облике оно предстает перед исследователем, какие функции оно выполняет, какими признаками обладает. Есть и другие вопросы, которые так или иначе могут характеризовать жертвоприношение, но именно эти, на наш взгляд, позволяют определить его наиболее обще.

Поскольку большинство известных исследователей рассматривали жертвоприношение главным образом в связи с ритуальным убийством, лучше всего начать поиск решения проблемы дефиниции жертвоприношения именно с этой позиции. Является ли жертвоприношение, как таковое, убийством и о нем следует рассуждать исключительно как о крушении жизни, обмене жизни на смерть?

---

<sup>128</sup> Эванс-Причард Э. Теории примитивной религии. М., 2004. С. 57–58.

Мы полагаем – нет. Батай, Бодрийяр и Хаймоне, по большому счету, не обосновывают, почему они рассматривают жертвоприношение исключительно в этом аспекте. Как центральную идею жертвоприношения, Батай и Бодрийяр определяют смерть волюнтаристски: объявляют таковой один из очевидных и психологически окрашенных, в глазах представителя западной цивилизации, ее аспектов. Жертвоприношение, помимо смерти и убийства, содержит иные существенные черты, даже если бы удалось доказать, что все жертвоприношения действительно восходят к когда-то совершенному учредительному убийству жертвы. Более того, в жертвоприношениях животных и человека убийство и подношение жертвы сакральному адресату могут быть существенно разведены во времени и локализации.

Если взглянуть на многообразие жертвоприношения в том виде, в котором это явление предстает перед исследователем, то становится заметным, что животные и человеческие жертвы не составляют большинство жертвоприношений, большинство жертвоприношений бескровно и над ними не совершается акт заклания. Ритуальное убийство, таким образом, может быть включено в синтетическое определение жертвоприношения только как факультативный элемент.

Лежат ли в основании жертвоприношения такие явления как агрессия и насилие, через призму которых взирали на жертвоприношение Р. Жирар, В. Буркерт и, в определенной мере, Дж. Алисон? Такие явления как внутривидовая и межвидовая агрессия не выглядят как причины основополагающие для жертвоприношения. Как мы можем обнаружить из исследований поведения приматов, не только человеку присуща межвидовая агрессия, а следовательно, не нужно было никаких механизмов, для того, чтобы превращать внутривидовую агрессию в межвидовую. Тем более нет никаких весомых причин полагать, что убийство в жертвоприношении должно было формировать «инстинкт» охотника. Охотничье поведение наблюдается, по крайней мере, у шимпанзе (они, время от времени, охотятся на мелких обезьян). В отношении человека, как наиболее близкого их генетического родственника, остается неясным, по какой же причине ему оказывается необходимой помощь специального ритуала для формирования охотничьего поведения.

Идеи Р. Жирара заслуживают, на наш взгляд, несколько большего внимания. Подходы Жирара и Буркерта отличает то, что Р. Жирар основывается на событиях и явлениях, наблюдаемых в исторических источниках и этнографических материалах. Насилие в кровавом жертвоприношении животного и особенно человека – не умозрительно. Оно, в определенной группе случаев, наблюдается и является, по меньшей мере, очевидной чертой ритуала. Агрессия так же может принимать очевидные формы (это бы-



ло подмечено Р. Жираром и является, на его взгляд, одним из указаний на насилие как основу жертвоприношения), однако если В. Буркерт говорит о ней как об истоке жертвоприношения (далеко неочевидном, по нашему мнению) то Р. Жирар пытается обосновать насилие в качестве истока по той причине, что оно наблюдается как важная черта культуры от глубокой древности и вплоть до наших дней. Если В. Буркерт говорит об агрессии как о том, что породило человеческую культуру через жертвоприношение, Р. Жирар исследует насилие как явление, которое характеризует культуру на всем протяжении ее существования. Иными словами, можно не соглашаться с реконструкциями Р. Жирара относительно генезиса жертвоприношения, более того, можно не разделять его взглядов на насилие как основу жертвоприношения, однако, следует относиться с вниманием к идее о насилии как одном из аспектов жертвоприношения. Если отбросить идею о происхождении жертвоприношения из учредительного убийства, а так же тезис о насилии как основе феномена жертвоприношения, ценность представляет само исследование роли насилия в интересующем нас явлении.

Таким образом, мы полагаем, что некоторые виды жертвоприношения действительно несут в себе черты насилия. Более того, нельзя исключать, что и сам механизм действия насилия и его характер в культуре отчасти был раскрыт Жираром, хотя и в абсолютизированном виде. Однако всякий раз, когда мы будем допускать эту возможность, мы должны помнить, что насилие или агрессия – свойства характерные не очень широкому кругу жертвоприношений и не обуславливают жертвоприношение ни как явление в целом, ни как архаическое жертвоприношение<sup>129</sup>, свойственное ранним религиям.

Есть ли серьезные основания видеть сущность жертвоприношения в первобытной трапезе? То, что жертвоприношение нередко сопровождается трапезой, не делает трапезу его определяющей чертой. Привести какие-то доводы неспекулятивного характера в пользу происхождения жертвоприношения из совместной трапезы не представляется возможным. Даже если допустить, что трапеза действительно является истоком жертвоприношения, она не только не может быть расценена как его сущность, но даже степень важности этой черты будет поставлена под вопрос (как ритуальная, так и идейная стороны жертвоприношения, простираются дальше ритуальной и идейной стороны совместного поглощения пищи коллективом).

---

<sup>129</sup> Кузнецова О. В. Исследование жертвоприношения в религиоведении XIX–XX вв. Архаическое жертвоприношение // Известия Российского гос. пед. ун-та им. А. М. Герцена = Izvestia: Herten University Journal of Humanities & Sciences. № 120 : Науч. журнал. СПб., 2010. С. 102–111; Кузнецова О. В. Жертвоприношение в архаических верованиях и культах // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики, 2017, № 3 (77). Ч. 2. С. 94–99.

О какой же социальной функции или функциях можно говорить в связи с жертвоприношением? Тезис о том, что жертвоприношение, как и другие ритуалы, выполняет функцию объединения/разъединения коллектива, выглядит приемлемым. Это осознавали Б. Малиновский и особенно М. Мосс. Можно наблюдать самые различные эффекты, которые «вызывает» в обществе этот ритуал. Однако нередки случаи, когда жертвоприношение совершается индивидуально, в отсутствие других участников и зрителей: подношения духам убитых животных, кормление мелких духов, жертвоприношение личным божествам и т. п. (в т. ч. жертвоприношение завета, совершенное Авраамом, а также несостоявшееся жертвоприношение Исаака).

Кроме того, даже коллективные ритуалы, в частности, жертвоприношение, далеко не всегда носят, по крайней мере, выраженный объединительный характер. Жертвоприношения, описываемые Э. Дюркгеймом как тотемические, совершаются не тотемной группой, а лишь некоторой ее частью. Кроме того, далеко не у всех народов период концентрации общин совпадает с периодом церемоний<sup>130</sup>. Жертвоприношения, совершаемые более крупными образованиями типа племени или союза племен, в их реальном функционировании так же имеют мало общего с объединением. Из описания сложно судить, насколько полно племенные группы были представлены на этом многодневном ритуале, однако хорошо заметно, что зрители не составляют собой какого-либо единства и вскоре полностью утрачивают интерес к деятельности жрецов<sup>131</sup>.

Стремление в поиске основы, ведущей к пониманию явления жертвоприношения, свести последнее к какой-то одной сфере человеческого бытия и, в конечном счете, одной главенствующей функции, трудно согласуется с удивительным многообразием форм, в которых существует жертвоприношение. Осознавая это, С. А. Токарев попытался повернуть проблему иначе: не связывать социальную сущность жертвоприношения с какой-то одной функцией или истоком. По этой причине, Токарев избегает однозначного понимания жертвоприношения. Истоки и функции, согласно Токареву многообразны, подобно тому, как многообразны формы жертвоприношения. Корни этого явления он видит в социально-экономических условиях существования древнего человека. Поскольку у С. А. Токарева, каждая новая форма возникает сама по себе, функции их различны и связаны так или иначе с тем явлением, которое породило ту или иную форму жертвоприношения. По этой причине у Токарева жертвоприношение фактически предстает как множество различных жертвенных форм, которые впоследствии не столько оказывались объединены в одно культурно-религиозное образование, сколько отмирали или трансформировались.

<sup>130</sup> Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. М., 2004. С. 75.

<sup>131</sup> Кэмпбелл Дж. Мифический образ. М., 2002. С. 557, 562.

Жертвоприношение у Токарева предстает в разных ликах так, что на одном конце шкалы оно представляет собой средство паразитирования господствующей прослойки жрецов и колдунов, а на другой – как проявление возвышенного духа (благотворительность и т. п.).

Жертвоприношение в некоторых случаях участвует в регулировании социального статуса человека. М. Мосс говорил, что жертвоприношение: подготовка к нему, проведение, выход из ритуала, связано с изменением сакрального статуса его участников и зрителей, но в некоторых случаях это подразумевает и изменение их социального статуса. Э. Лич прямо говорит, что жертвоприношение маркирует стадии перехода из одного социального статуса в другой<sup>132</sup>.

Жертвоприношение, как и многие другие ритуалы, действительно имеет некоторую психологическую функцию: оно, с одной стороны, может способствовать созданию до некоторой степени однородного психологического настроения группы, т. е. «пробудить» соответствующее моменту чувство у группы людей, чувства которой могут быть различны. Можно даже предположить, что такое чувство, в конечном счете, может способствовать дальнейшему выживанию культуры. Однако, в противоположность особенно З. Фрейду, это чувство, надо полагать, все же основывается не на перенаправлении энергии бессознательного, а непосредственно на представлениях о сакральном мире и взаимоотношениях с ним человека. То есть, этот психологический эффект ближе к тем идеям, которые были выработаны в рамках эмотивистских построений, носящих интеллектуально-психологический характер, нежели к положениям фрейдизма. Иными словами, с точки зрения психологической составляющей, жертвоприношение можно обоснованно рассматривать как механизм, тем или иным образом, упорядочивающий чувства членов группы, его совершающей. При этом, такая психологическая функция действует независимо от того является ли она его истоком или нет. Более того, она не специфична жертвоприношению – может быть приписана множеству человеческих ритуалов и идей.

Непосредственно в культуре жертвоприношение проявляется в двух формах: ритуала и представления. На наш взгляд эти формы тесно связаны между собой и не имеет большого смысла полностью разграничивать ритуальную и идейную стороны жертвоприношения. Однако в религиоведении существует традиция уделять особое внимание сторонам жертвоприношения в отдельности. Например, У. Робертсон-Смит считал, что важная информация содержится в ритуале, который не вербализуется и не объясняется мифом, а усваивается непосредственно при исполнении, поскольку, по мнению этого исследователя, ритуалы и практические действия представляют самую суть древних религий.

---

<sup>132</sup> Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М., 2001. С. 95–96.

Тем не менее, такой подход встречает одну принципиальную трудность, которую отметил Э. Дюркгейм: определить обряд можно только после того, как определено верование. Как ритуал, жертвоприношение обладает специфическими признаками. Однако основания выделения этих признаков различны: часть из них выделяется на основе представлений о жертвоприношении, часть – на основе формального описания действия. Спецификой этой второй группы признаков – не основанных на представлении – является то, что, сами по себе (т. е. изолированно от признаков, основанных на представлении), они не позволяют идентифицировать ритуал как жертвоприношение. Вне представления о том, что этот ритуал представляет собой разновидность жертвоприношения, в свете таких признаков, он предстанет как убийство животного или человека, как разделывание туш, как экспонирование, уничтожение или выбрасывание пищевых продуктов и вещей, как совместная или индивидуальная трапеза и т. п.

По преимуществу таковыми являются, на наш взгляд, признаки-процедуры, предложенные К. Мак-Клаймонд<sup>133</sup>. Иначе говоря, мы можем признавать их признаками жертвоприношения, поскольку они были выявлены на основании изучения тех ритуалов, о которых уже известно, что они являются ритуалами жертвоприношения. На наш взгляд, именно по этой причине К. Мак-Клаймонд вынуждена признать, что, как она выражается, «жертвенность» того или иного ритуала не связана напрямую с наличием какого-то одного или нескольких из предлагаемых ею признаков. Однако признаки такого рода остаются таковыми до тех пор, пока действия не примут преимущественно символический характер. В таких случаях они утрачивают внешнюю выразительность для стороннего наблюдателя, ибо начинают апеллировать преимущественно к идейной стороне.

Именно рассмотрение жертвоприношения через призму представлений позволило М. Моссу предложить тезис, который, на наш взгляд, может быть принят как основание для сущностного определения жертвоприношения. Согласно М. Моссу, жертвоприношение, помимо множества прочих функций, устанавливает на какой-то момент связь между человеческим и сакральным (пусть по представлениям верующих). Подобные мысли встречаются и у Б. Малиновского, который полагал, что «религия и в доисторическом, и в цивилизованном обществе есть организованное коллективное усилие для поддержания контакта людей со сверхъестественными силами...»<sup>134</sup>.

Жертвоприношение предполагает три существенных составляющих: того, кто совершает жертвоприношение, того, что в жертву приносится

---

<sup>133</sup> McClaymond K. *Beyond Sacred Violence: a Comparative Study of Sacrifice*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008. P. 216.

<sup>134</sup> Малиновский Б. *Научная теория культуры*. М., 2005. С. 33.

и некого адресата. Конечно, мы встречаем случаи, когда как, например, в христианском жертвоприношении и особенно в оккультистском понимании жертвоприношения, такое положение вещей сбивается. Однако и в этих случаях мы можем найти отсылку к этой троичной структуре. В оккультной трактовке единство жертвователя-жреца, жертвы и божества носит потаенный, мистический характер, который, тем не менее, не устраняет формального разделения в рамках указанной триады. Жрец не приносит себя в жертву себе, точно так же как и две других ипостаси. Жрец, принося в жертву иное, осознает единство с этим приносимым, с одной стороны, себя самого, а с другой стороны, божества. В христианстве же мы обнаруживаем своего рода инверсию, когда Господь приносит в жертву спасению человечества своего сына (в том числе как свою собственную ипостась). Но наравне с этим, здесь есть и самопожертвование Иисуса и как божества, и как человека. Иными словами, и в этих двух случаях налицо, по крайней мере, отсылка к вышеуказанной тройственной схеме.

Но осознание всей важности такой структуры приходит лишь если попытаться устранить из нее один из элементов. Фактически в истории исследования вопроса жертвоприношения такое устранение производилось в поиске сущности или функции жертвоприношения за пределами их религиозного характера. Исследователи в различной степени отдавали должное роли верований, но над многими из них довлело понимание неверифицируемости их положений (в некоторых случаях можно говорить и об убеждении в ложности их содержания). Кроме того, само наличие религиозных смыслов не исключает, что помимо них у живого культурного явления могут существовать и иные немаловажные функции. Однако выход за пределы содержания верований лишает жертвоприношение очевидного адресата. В свою очередь, отсутствие какого бы то ни было адресата жертвоприношения обесмысливает его. По этой причине ощущалась необходимость найти некий иной существенный или подлинный адресат, который, следовательно, вскрыет истинный смысл жертвоприношения. Таким образом, У. Робертсон-Смит, Э. Дюркгейм, В. Буркерт и приверженцы концепции трапезы ставили на место этого третьего социум, Н. Джей – патрилинейные структуры родства, З. Фрейд – «оно», Р. Жирар – насилие (которое обретает у него субъектные черты) и т. д. В этом смысле примечательно, что у Ж. Батая, не только адресат устраняется почти полностью, но и подноситель так или иначе идентифицируется с жертвой (на месте адресата не оказывается никого и потому единственным адресатом является сама жертва, переживающая крушение своей жизни, а кроме того, в некоторой мере, адресатом становится и зритель этого крушения). Таким образом, жертвоприношение у Батая имеет еще более расплывчатый смысл мгновенного переживания смерти, в котором претерпевающему уход в небытие должна

открываться некая истина, а зритель становится, в некотором роде, ее соглядатаем. У Ж. Бодрийяра же, несмотря на неоднократные подчеркивания понимания жертвоприношения как безмерной растраты жизни, оно, в некоторой мере, вновь социализируется: в смерти безмерная растрата жизни становится жертвоприношением только если вызовет в социуме определенную реакцию – игровой ужас.

Поскольку самые разнообразные попытки обнаружить подлинный адресат, которому предназначалась бы жертва, приводили к весьма спорным результатам: жертвоприношение, в отсутствие указанного третьего элемента, не могло обрести какого-то принципиально важного, определяющего его смысла. Ощущение этого стоит за предложениями перейти от вопроса определения жертвоприношения к проблеме его формальной идентификации.

Верования помогают нам отличить жертвоприношение от другого рода подношений. Именно представления, имеющие религиозный характер, дают нам понимание, что адресат не только существует, но раскрывает свой характер, необходимый для понимания жертвоприношения, а именно, несекуляризованную сакральность. Когда же сакральное секуляризуется – священное отделяется от божественного, – жертвоприношение становится метафорой как «жертвы террора» или «принесшие себя в жертву» (идеи, народу, родине, государству и т. п.). И, в своем узком смысле, перестает быть жертвоприношением. В связи с этим, примечательно, что Р. Жирар, который исходил в своей теории из понимания жертвоприношения как насилия, подчеркивал, что, с развитием государственных институтов, управление насилием изымается из сферы жертвоприношения, вследствие чего, жертвоприношение претерпевает вырождение или отмирает. Таким образом, даже если понимать государственное насилие как «современное жертвоприношение», здесь речь идет не о преемственности ритуала и религиозной идеи, культурного института и т. п., а только самой способности и побуждения осуществлять насилие. Иными словами, на наш взгляд, под жертвоприношением в узком значении имеет смысл понимать лишь жертвоприношение, так или иначе апеллирующее к религии.

Исходя из всего этого, мы считаем возможным заключить, что жертвоприношение есть явление, которое включает в себя три существенных составляющих: подносителя, подносимое (жертву) и адресата. Мы не используем термин «реципиент», поскольку он подразумевает не только направление действия, но и активное в нем участие в виде принятия подносимого. Нам же кажется более точным, в данном случае, использовать термин «адресат», поскольку он не предполагает ответного действия и, следовательно, не связан непосредственно с вопросом о существовании.

Таким образом, на наш взгляд, наиболее существенным для понятия жертвоприношения в религиоведении является то, что жертвоприношение – это сложное явление, проявляющееся в соединении ритуала и религиозной идеи и обладающее специфическими признаками, а именно апеллирование к трем составляющим: подноситель, подносимое, адресат. Оно направленно на уровне религиозной идеи на установление или восстановление связи между человеческим миром (миром человеческой культуры) и миром сакральным (мыслящимся как идеальный источник человеческой культуры). Безусловно, дефиниция имеет размытые границы и слишком широка и банальна, но можно надеяться, что она способна приблизить нас к пониманию жертвоприношения в его разнообразии.

## **5. ВОЗМОЖНОСТЬ ТЕХНОРЕЛИГИОЗНОГО ЕДИНСТВА**

Что может объединять технику и религию? Религия – консервативная система взглядов, обусловленная верой в высшие силы. Техника – собирательный образ всего нового (механизмов, средств производства, знаний), что появилось, появляется и будет появляться благодаря человеческой деятельности. Действительно, на первый взгляд, религия и техника – диаметрально противоположные явления.

Но стоит взглянуть пристальнее, и можно найти что-то общее. И религия, и техника – настолько базовые явления, что без них невозможно представить себе человечество. Если параллели есть в происхождении, существовании, способах осмысления действительности, то стоит пойти дальше и рассмотреть возможность технорелигиозного единства. Может быть религия и технику связывает гораздо больше, чем разделяет?

Для ответа на этот вопрос, обратимся к изучению аргументации исследователей, публиковавших работы о взаимовлиянии техники и религии.

Начнем с рассмотрения аргументов, которые предлагают не профессиональные философы или исследователи, а люди, зарекомендовавшие себя весомым вкладом в культуру. Так, в 1920 г. Казимир Малевич написал трактат под названием «Бог не скинут. Искусство, церковь, фабрика», в котором предложил тройственный путь к познанию бога<sup>135</sup>. Единый тройственный путь расщепляется на три: религиозный (духовный), научный (технический) и путь искусства. При этом два первых пути стремятся к одной задаче: «также бесконечно совершенство духовной души человека, как и производство фабрик и заводов»<sup>136</sup>. Малевич дает религиозному пути

<sup>135</sup> Возможно, на К. Малевича повлияла работа М. О. Гершензона «Тройственный образ совершенства», которая была издана в 1918 г.

<sup>136</sup> Малевич К. Бог не скинут. Искусство, церковь, фабрика. Витебск : Издание Уновис, 1922. С. 22.

имя «Церковь», а научному (техническому) – «Фабрика». Если Церковь надеется на бесконечное совершенствование человеческой души, то и Фабрика надеется на бесконечное совершенствование технологических процессов и технических устройств (технологии, одним словом). Итак, первой объединяющей особенностью можно назвать бесконечность задачи постоянного совершенствования «объекта» – души для религии, и технологии для техники.

Малевич перечисляет и другие внешние сходства. «Как в глубоком и внешнем смысле тоже одинаково, обрядность, святое отношение, поклонение, вера, надежда в будущее. Как церковь имеет своих вождей, изображателей совершенных религиозных систем, так и фабричный техникум – своих, первый чтит и почитает своих, второй своих»<sup>137</sup>, – пишет художник.

Непосредственно от имени Фабрики в трактате говорится следующее: «...Я сделаю человека зорким, слышащим и говорящим на многие пространства, я выстрою технику его тела в совершенном образце. Я согласую всю его волю в себе, поглощу волю ветров, воды, огня, атмосферы и сделаю все это единым принадлежащим человеку. Да в конце концов весь мир просто неудавшаяся техническая попытка Бога, которую построю в совершенстве»<sup>138</sup>. Малевич сам себе задает вопрос – кто же так смело говорит устами Фабрики? И тут же отвечает, что вполне возможно, что это Бог. Ведь научный или технический путь, несмотря на всю свою кажущуюся независимость от божественного, и даже несмотря на отчаянную попытку занять место Бога, в общем итоге является только путем постижения Бога.

Малевич утверждает, что Фабрика как технический путь постижения Бога намерена через тяжелый труд освободить человека от труда. Мысль художника на этом не останавливается: «Если через труд человек освобождает себя от труда, то и церковь через молитву должна в царстве небесном освободить человека или душу от молитвы, ибо какие молитвы можно творить, когда уже все достигнуто и приобщено к Богу...»<sup>139</sup>. Таким образом, второй объединяющей особенностью является намерение через свои же инструменты (молитва и труд) освободиться от этих инструментов. То есть не просто совершенствование как цель, но существует некий образ будущего, где все усилия будут вознаграждены.

Ни религиозный путь, ни технический не могут постичь божественное без пути искусства. В искусстве Бог мыслится как красота потому, что в красоте Бог, а в гармонии, по мнению Малевича, нет греха.

Теперь обратимся к анализу связи техники и религии в исторической перспективе. Исследовательница Ханна–Барбара Герл–Фалькович обраща-

---

<sup>137</sup> Малевич К. Бог не скинут. Искусство, церковь, фабрика. Витебск : Издание Уновис, 1922.. С. 18.

<sup>138</sup> Там же. С. 31.

<sup>139</sup> Там же. С. 32.



ется к истокам мифологии, техники и религии. Она отмечает, что почти все греческие боги занимаются некой технической деятельностью (например, Гефест и кузнечное дело, Афина и ткачество, Аполлон и строительство колесниц, Дионис и виноделие)<sup>140</sup>. Боги всегда изображаются или описываются с символами их занятий.

Сначала техника была сугубо инструментальной, а это значит, что любое техническое устройство продолжало и усиливало силу человеческих рук<sup>141</sup>. Но тому, кто дерзнул выйти за пределы человеческих возможностей, а значит осмелился использовать машину, которая автоматизирует некие функции и уже не зависит от человеческого тела – тому грозит наказание от богов. Вспомним Икара с его желанием летать. Или же Прометея, который посягнул на божественный огонь, чтобы облегчить существование людям.

В мифологии использование технических объектов людьми понималось как вторжение в сферу власти богов. Вследствие этого техническая деятельность всегда сопровождалась жертвоприношениями богам, а также благоговением перед силами природы. Так, если говорить о строительстве, то для умиротворения богов следовало строить гигантские и эстетически поражающие сооружения. Интересные наблюдения делал антрополог Леруа-Гуран<sup>142</sup>, изучая примитивные технические объекты, имеющие ритуальное значение.

Для религиозных и культовых целей создавалась внушительная часть работ знаменитого античного изобретателя Герона Александрийского, того самого, что изобрел эолипил – прообраз паровой машины. Например, воображение народа поражали автоматические двери, открывающиеся при приближении жреца, который ранее зажигал костер на алтаре перед храмом. Горящий костер нагревал воздух и повышал давление в подземном сосуде с водой, из-за чего вода перемещалась в ведро, поднимавшее гирию с помощью системы веревок. Вертвики же были обвиты вокруг двух вращающихся столбов. Когда открывались двери храма, звучали фанфары из-за механизма, выводящего воздух через трубу.

Кроме того, Герон изобрел раздаточный автомат для святой воды, автоматическую шкатулку с предсказаниями, фонтан и способ удивлять людей, превращая воду в вино (при помощи сообщающихся сосудов).

---

<sup>140</sup> Герл-Фалькович Х.-Б. Техника и религия. Передача объединенного знания? // Христос – источник новой культуры для Европы на заре нового тысячелетия : Пред-синодальный Симпозиум в Ватикане (Ватикан, 11–14 января 1999 года). Тверь : Созвездие, 2000. С. 134.

<sup>141</sup> В немецком языке существует слово *Handwerk*, в английском языке – *handicraft*. Об этом же пишет Эрнст Капп в 1877 г., упоминая «проектирование органа». См. Капп Е. Grundliniener Philosophie der Technik / E. Kapp, 1877. 374 p.

<sup>142</sup> Leroi-Gourhan A. Milieu et techniques / A. Leroi-Gourhan. Paris : Albin Michel, 1943. 352 p.

В средние века технические навыки совершенствовались в религиозных орденах, ведь Бог понимался как высший архитектор. А в Новое время человек в силу преемственности творения стал чувствовать себя как *deussecundus*, второй бог, преобразователь окружающей природы.

Таким образом, с самого момента своего возникновения оба явления – и религия, и техника – находятся в сложной взаимосвязи. Они исторически противостоят друг другу, но одновременно – необходимы друг для друга. И это третья объединяющая особенность.

Следует отметить особые отношения у техники с христианством как основной европейской религией. Можно сказать, что европейская «продвинутая» техника стала возможна благодаря христианству, в частности благодаря его «отделенности» от мира.

Эмануэле Северино обращает внимание на глубокую созвучность между христианством и техникой. В основании западной культуры, напоминает исследователь, лежит греческая онтология, а именно способ истолкования смысла понятий «бытие» и «ничто» как абсолютных противоположностей<sup>143</sup>. А понятие «сущее» толкуется как становление, то, что находится между двумя полюсами.

Но становление невозможно без активного действия. Именно действие является причиной перехода вещей из небытия в бытие (созидание) или обратно: из бытия в небытие (разрушение). Таким образом, Платоновский *poiesis* (производство, изготовление, создание) и есть отчасти *techne* (технология, искусство, умение что-то делать).

Поэтому «...противостояние христианства и техники не исключает их глубинной тождественности: в противостоянии находит свое выражение одна и та же душа»<sup>144</sup>. И эта душа имеет свои истоки в греческой онтологии, полагает Северино.

Не будем проводить строгой дистинкции между техникой и наукой, т. к. для цели именно данной статьи науку и технику следует понимать как единое образование. При дальнейшем рассмотрении соотношения религии с техникой, конечно, необходимо отдельно рассмотреть отношения религии и науки, а также религии и техники, и, конечно, науки и техники. В общих чертах – в Новое время рациональность и механистичность науки и техники стала распространяться не только на внешнюю природу, но и на самого человека. Хотя изучение человека и его души, до этого момента, было прерогативой религии. Меняются и способы работы с понятиями.

---

<sup>143</sup> Северино Э. Христианство и техника // Сборник докладов конференции «Христианство и культура сегодня», состоявшаяся 12–13 октября 1993 г., в Неаполе в Институте «Суор Ореола Бенинказа». М. : Изд-во «Итальянский Институт Культуры», 1993. Режим доступа:

<http://www.agnuz.info/app/webroot/library/140/540/index.htm> (дата обращения 20.09.2018).

<sup>144</sup> Там же.

Сначала телесность сравнивается с машиной (например, Жюльен Ламетри «Человек–машина»), а позднее гуманитарные науки начинают объяснять всего человека через социально-техническую схематичность, т. е. принципы работы с механизмами переносятся на живое. У Зигмунда Фрейда и его последователей появляется идея, что человека можно «починить», а сегодня все больше распространяются метафоры, связанные с программированием (человек может «зависнуть», общество можно «перезагрузить»). Что это, если не попытка науки и техники объяснить природу человека и человечества, попытка встать на место религии?

Если говорить о деталях, то следует подчеркнуть, что наука и техника отвечают за достижение благ, о которых ранее возносились молитвы к богу. А именно: урожайность земли, здоровье, увеличение срока жизни, душевное спокойствие и так далее.

Отмечу, что такие философы как Жак Эллюль и Герберт Маркузе давно говорили о технике как о новой религии.

Здесь обнаруживает себя четвертая объединяющая особенность. Она проявляется в том, что религия и техника в разные исторические эпохи действительно отчасти могут заменить друг друга (и стремились к тому). Такая принципиальная возможность означает, что у них довольно схожая внутренняя структура. То есть, техника и религия базируются на одних и тех же основаниях (это может быть греческая онтология или способы работы с понятиями, или же что-то еще).

Можно не согласиться с утверждением, что техника отчасти попыталась заменить религию. Действительно, все чаще среди философов звучат мнения о том, что ситуация складывается с точностью до наоборот. Так, Михаил Эпштейн предлагает рассмотреть научно-технический аргумент бытия Бога<sup>145</sup>. Именно «аргумент», а не «доказательство». Ученый полагает, что научный прогресс открывает нам тот факт, что Вселенная имеет Творца. Эпштейн говорит, что «бытие Бога не только не противоречит научно наблюдаемым фактам и процессам, но и может быть логически выведено из них с очень высокой степенью вероятности»<sup>146</sup>. В том числе и потому, что онтология виртуальных миров по своей сложности приближается к онтологии реального мира. Эпштейн говорит, что можно рассматривать такие концепты как «религиозность знания» или «когнитивная религия», если все труднее представлять мир без Бога.

---

<sup>145</sup> Эпштейн М. Техника – религия – гуманистика. Два размышления о духовном смысле научно-технического прогресса // Вопросы философии, 2009, № 12, С. 19–29.

<sup>146</sup> Эпштейн М. Техника – религия – гуманистика. Два размышления о духовном смысле научно-технического прогресса // Вопросы философии, 2009, № 12.

По мнению французского философа Жильбера Симондона, выраженному в книге «О способе существования технических объектов»<sup>147</sup>, идею «жизненного порыва» Бергсона можно перенести на «творческую эволюцию» техники.

Симондон говорит об аналогии, с одной стороны, между отношениями жрецов и последователей религии, а с другой стороны, между профанами и посвященными в мире техники. В религии происходит структурирование культа, а в области техники власть демонстрирует новые технические объекты населению, чтобы вызвать восхищение. Переводчик части работ Симондона на русский язык, Михаил Куртов отмечает, что «технологическое вопрошание ... сродни теологическому»<sup>148</sup>. Таким образом, в очередной раз подчеркивается сходство между религией и техникой.

Симондон критикует гилеморфизм – античное представление о том, что любое сущее составлено из материи как чистой потенции и потом актуализирует ее через активное, формирующее начало. Ученый считает, что техника и религия принципиально различны, но одновременно составляют единство, внутри которого актуализируются. И это, так называемая, конвергенция – когда из первичного «магического единства», внутри которого нет разницы между субъективным и объективным, появляются религиозная и техническая мысль.

При этом все, что целостно – это религиозное. А все, что фрагментарно – это техническое. У Симондона «религиозное» не возникает как рефлексия над каким-либо явлением. Наоборот, как только мы в своей деятельности встречаем нечто тотально ускользающее, то мы уже имеем дело с религиозным. А если мы что-либо сознательно соединяем или разделяем, то речь идет уже о техническом. Таким образом, Симондон определяет техническое и религиозное как части технотеологического (технорелигиозного) единства.

В своих работах ученый выделяет четыре этапа эволюции отношений техники и религии (четыре типа «сборки»). Античная сборка перенесла технорелигиозное содержание в «идею». Христианская сборка предложила концепты спасения и творения. Сборка в эпоху Просвещения отделила техническое от религиозного. Сейчас, а именно после Гегеля, набирает силу последняя сборка: и она создает инструменты, чтобы переводить один тип знания в другой. Так, религиозное и техническое взаимодействуют как фон и фигура (элементы структуры гештальта): если мы переносим

---

<sup>147</sup> Simondon G. L'individuation psychique et collective: À la lumière des notions de forme, inform., potentiel et métastabilité / G. Simondon. Paris : Aubier, 1989. 293 p.

<sup>148</sup> Куртов М. О техническом незнании // Новое литературное обозрение, 2016. № 2 (138). Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2016/2/o-tehnicheskom-neznanii.html> (дата обращения 20.09.2018).

внимание с фигуры на фон, то последний превращается в фигуру. Эта особенность (пятая) дает нам возможность подойти к анализу технического как религиозного, и наоборот. Так, религия и техника постоянно переходят друг в друга, но структура их отношений остается неизменной.

Таким образом, в ходе рассмотрения проблемы технорелигиозного единства обозначились пять объединяющих особенностей как религии, так и техники.

Техника и религия объединяются через общую задачу и ее бесконечность. Перед техникой стоит задача постоянного совершенствования технологии, а перед религией – задача совершенствования человеческой души. Кроме того, совершенствование является не просто задачей, но в любой области создает образ будущего, где все усилия будут вознаграждены.

С момента появления и религия, и техника находятся в сложной взаимосвязи. Они исторически противостоят друг другу, но одновременно – необходимы друг для друга. У них довольно схожая внутренняя структура и они базируются на одних и тех же основаниях (например, греческая онтология и способы работы с понятиями).

Если понимать техническое и религиозное как части технотеологического (технорелигиозного) единства, то важно обозначить исходные позиции такого рассмотрения (например, отказ от гилеморфизма). Важно отметить, что постоянный переход друг в друга религии и техники оставляет неизменной их внутреннюю структуру и структуру их взаимоотношений.

## **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

В монографическом исследовании представлены разносторонние взгляды на исследуемый феномен веры. Авторы, проанализировав наиболее значимые аспекты проблемы веры, раскрыли ее эмоциональную значимость, ее функциональность в современном мире. В монографии освещаются различные вопросы и аспекты интерпретации религиозного опыта, среди которых поднимаются такие темы, как онтологические основания категории «религиозная мифология» в современном религиоведении, трансценденция как онтологической возможности сознания, дефиниции жертвоприношения, технорелигиозное единство, интерпретация религиозного опыта в контексте психоанализа.

Коллектив авторов не претендует на полноту и всеохватность понимания религиозного опыта, при этом вопросы, которые рассматриваются в монографии, относятся к сфере философского осмысления существования религиозного опыта в различных аспектах его существования. Текст представленной монографии позволяет изучить как традиционные вопросы, относящиеся к области философии религии и религиозного опыта, так и их современные интерпретации, что делает данную монографию актуальной с точки зрения развития современной философии.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Алисон, Д.* Жизнь в последние времена. Иной взгляд на эсхатологию [Текст] / Д. Алисон : пер. с англ. А. Конева. – Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – 231 с.
2. *Бакеева, Е. В.* Апофатическое мышление как элемент новой рациональности / Е. В. Бакеева // Вестник томского государственного университета. Бюллетень оперативной научной информации. – 2004. – № 25 (Апрель).
3. *Бакеева, Е. В.* Понимание как воссоздание смысла бытия: апофатический путь. Автореферат дис. ... доктора философских наук / Ур. гос. ун-т им. А.М. Горького. Екатеринбург, 2005.
4. *Барт, Р.* Фрагменты речи влюбленного / Р. Барт. – Москва : Ad-marginem, 1999.
5. *Батай, Ж.* Внутренний опыт / Ж. Батай. – Санкт-Петербург : Аксиома, 1997.
6. *Батай, Ж.* Жертвоприношения / Ж. Батай // Locussolus. Антология литературного авангарда XX века : пер. с англ. и фр. В. Лапицкого. – 2-е изд., доп. и перераб. – Санкт-Петербург : Амфора : ТИД Амфора, 2006. – С. 93–101.
7. *Батай, Ж.* Человек перед страхом смерти и пустоты / Ж. Батай // Идентификация ужаса : пер с фр. А. Александрова, Е. Епифанцевой, И. Иткина, С. Фокина. – Москва : Алгоритм, 2009. – 240 с.
8. *Бахтин, М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – Москва : Искусство, 1979.
9. *Бахтин, М. М.* Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет / М. М. Бахтин. – Москва : Художественная литература, 1975.
10. *Бенвенист, Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов: 1. Хозяйство, семья, общество. 2. Власть, право, религия / Э. Бенвенист; пер. с фр. – Москва : Прогресс-Универс, 1995. – 456 с.
11. *Бердяев, Н. А.* Смысл творчества : Опыт оправдания человека / Н. А. Бердяев. – Москва : АСТ, 2007.
12. *Бердяев, Н. А.* Основная идея философии Шестова / Л. Шестов. Умозрение и откровение. – Париж : YMCA – PRESS, 1964.
13. *Бердяев, Н. А.* Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. – Москва : Республика, 1994. – 488 с.
14. *Бёме, Я.* Christosophia, или Путь ко Христу / Я. Бёме. – Санкт-Петербург : А-сad, 1994. – 224 с.
15. *Бланшо, М.* От Кафки к Кафке М. Бланшо. – Москва : Изд-во МГУ, 1994. – 240 с.

16. *Бодрийяр, Ж.* Символический обмен и смерть. [Текст] / Ж. Бодрийяр; пер., вступ. ст. С. Н. Зенкина. – Москва : Добросвет, 2000. – 387 с.
17. *Борко, Т. И.* Жертвоприношение / Т. И. Борко // Религиоведение : энциклопедический словарь. – Москва, 2006. – С. 343–344.
18. *Буркерт, В.* HomoNecans. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе / В. Буркерт ; пер. с нем. и англ. В. И. Акимовой, под ред. Л. И. Акимовой и А. Н. Баранова // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. – Москва : Языки русской культуры, 2000. – С. 405–480.
19. *Витгенштейн, Л.* Философские работы : в 2 ч. Ч. 1 / Л. Витгенштейн. – Москва : Гнозис, 1994. – 612 с.
20. *Вундт, В.* Элементы психологии народов. Основные черты психологической истории развития человечества / В. Вундт. – Санкт-Петербург, 1913. – 309 с.
21. *Гайденко, П. П.* Научная рациональность и философский разум / П. П. Гайденко. – Москва : Прогресс-Традиция, 2003.
22. *Гартман, Н.* Старая и новая онтология / Н. Гартман // Истор.-филос. ежегодник. – Москва : Наука, 1988.
23. *Герл-Фалькович, Х.-Б.* Техника и религия. Передача объединенного знания? // Христос – источник новой культуры для Европы на заре нового тысячелетия : Пред-синодальный Симпозиум в Ватикане (Ватикан, 11–14 января 1999 года). – Тверь : Созвездие, 2000.
24. *Гиренок, Ф.* Ускользящее бытие / Ф. Гиренок. – Москва : ИФ РАН, 1994.
25. *Горьковский, П.* Сумерки вампиров. Мифы и правда о вампиризме / П. Горьковский. – Москва : Эксмо, 2010.
26. *Даль, В. И.* Толковый словарь русского языка : современная версия / В. И. Даль. – Москва : Эксмо, 2000.
27. *Дворкин, А. Л.* Сектоведение / А. Л. Дворкин. – Н. Новгород : Издательство братства во имя св. князя А. Невского, 2002.
28. *Деррида, Ж.* Письмо и различие / Ж. Деррида. – Москва : Академический проект, 2001.
29. *Джеймс, У.* Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс. – Москва : Наука, 1993.
30. *Дионисий Ареопагит* Мистическое богословие / Ареопагит Дионисий. – Киев : Путь к истине, 1991.
31. *Жертвоприношение* [Электронный ресурс] // Электронная еврейская энциклопедия. – Режим доступа : <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=11565&query=> (дата обращения : 21.09.2010).



32. *Жертвоприношение* // Православная энциклопедия. – Т. 19. – Москва : Церк.-науч. центр, 2009. – С. 150–155.

33. *Жертвоприношение* // Христианство. – Т. 1. – Москва, 1993. – С. 523, 540–541.

34. *Жертвоприношение* : Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней / отв. ред. Л. И. Акимова. – Москва : Языки русской культуры, 2000. – 536 с.

35. *Жильцова, Е. А.* «Прорыв к трансценденции» в философии Л. Шестова / Е. А. Жильцова // Омский научный вестник. – 2007. – № 6 (62).

36. *Жильцова, Е. А.* Трансформация идей Ф. Ницше в религиозном экзистенциализме Л. Шестова : Автореф. дис. на соискание ученой степени канд. филос. наук : Екатеринбург : Институт философии и права, 2008.

37. *Жирар, Р.* Насилие и священное / Р. Жирар : пер. с фр. Г. Дашевского. – Москва : Новое литературное обозрение, 2000. – 400 с.

38. *Зелинский, Ф. Ф.* История античных религий / Ф. Ф. Зелинский. – Ростов-на-Дону : Феникс, 2010.

39. *Карлейль, Т.* Герои и героическое в истории / Т. Карлейль. – Москва : Эксмо, 2001.

40. *Кашперский, В. И.* К возможности онтоантропологического принципа в философии / В. И. Кашперский // Вестник Российского философского общества. – 2005. – № 4.

41. *Кузнецова, О. В.* Архаическое жертвоприношение в религиозной модели мироздания / О. В. Кузнецова // Международ. науч. конф. «Дни науки философского факультета» 20–21 апреля 2011 г., Киев. – Киев. – 2011. – Ч. 6. – С. 134–136.

42. *Кузнецова, О. В.* Жертвоприношение в архаических верованиях и культах / О. В. Кузнецова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2017. – № 3 (77). – Ч. 2 – С. 94–99.

43. *Кузнецова, О. В.* Исследование жертвоприношения в религиозоведении XIX–XX вв. Архаическое жертвоприношение / О. В. Кузнецова // Изв. Росс. гос. пед. университета им. А. М. Герцена. = Izvestia.: Hertzen University Journal of Humanities & Sciences : Научный журнал. – Санкт-Петербург, 2010. – № 120.

44. *Куртов, М.* О техническом незнании / М. Куртов // Новое литературное обозрение, 2016. – № 2 (138). Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2016/2/o-tehnicheskom-neznanii.html>.

45. *Кьеркегор, С.* Страх и трепет. – Москва : Республика, 1993.

46. *Кэмпбелл, Дж.* Мифический образ / Дж. Кэмпбелл : пер. с англ. К. Е. Семенова. – Москва : АСТ, 2002.

47. *Кэмпбелл, Дж.* Тысячеликий герой / Дж. Кэмпбелл. – Москва : София, 1997.
48. *Леви-Строс, К.* Структурная антропология / К. Леви-Строс. – Москва : Наука, 1983.
49. *Лич, Э.* Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии [Текст] / Э. Лич : пер. с англ. И. Ж. Кожановской ; РАН, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – Москва : Восточная литература РАН, 2001.
50. *Лосев, А. Ф.* Философия имени / А. Ф. Лосев. – М. : Изд-во МГУ, 1990.
51. *Маковский, М. М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках : Образ мира и миры образов / М. М. Маковский. – Москва : ВЛАДОС, 1996.
52. *Максуд, Р.* Ислам / Р. Максуд. – Москва : ФАИР-ПРЕСС, 1999.
53. *Малевич, К.* Бог не скинут. Искусство, церковь, фабрика / К. Малевич. – Витебск : Издание Уновис, 1922.
54. *Малиновский, Б.* Научная теория культуры / Б. Малиновский; пер с англ. И.В. Утехина. – 2-е изд., испр. – Москва : ОГИ, 2005.
55. *Мамардашвили, М.* Лекции о Прусте. Психологическая топология пути. – Москва : Admarginem, 1995.
56. *Мамфорд, Л.* Миф машины: Техника и развитие человечества / Л. Мамфорд. – Москва : Логос, 2001.
57. *Марк, М.* Герой и бунтарь / М. Марк, К. Пирсон. – Санкт-Петербург : Питер, 2005.
58. *Марков, Б. В.* Герменевтика *Dasein* и деструкция онтологии у М. Хайдеггера / Б. В. Марков // Герменевтика и деконструкция. – Санкт-Петербург : Ювента, 1999.
59. *Медведев, А. В.* Сакральное как причастность к абсолютному / А. В. Медведев. – Екатеринбург : Банк культурной информации, 1999.
60. *Мелетинский, Е. М.* Поэтика мифа. – Москва : Наука, 1976.
61. *Мосс, М.* Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах / Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / М. Мосс : пер. с фр. – Москва : КДУ, 2011.
62. *Мосс, М.* Социальные функции священного / Избранные произведения / М. Мосс : пер. с франц. под общей редакцией И. В. Утехина. – Санкт-Петербург : Евразия, 2000.
63. *Некрасова, Е. Н.* Живая истина: Метафизика человеческого бытия в русской религиозной философии XX века / Е. Н. Некрасова. – Москва : Мартис, 1997.
64. *Ориген* О началах / Ориген. – Санкт-Петербург : Амфора, 2000.

65. Пивоваров, Д. В. История и философия религии / Д. В. Пивоваров, А. В. Медведев. – Екатеринбург : Изд-во Уральского университета, 2000.
66. Платон Собр. соч. Т. 1. – Москва : Мысль, 1990.
67. Подорога, В. Выражение и смысл / В. Подорога. – Москва : Ad marginem, 1995.
68. Прест, Т. Варни-вампиры или Утро кровавого пира / Т. Прест, Д. Раймер. – Москва : Рипол Классик, 2002.
69. Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – Санкт-Петербург : Изд-во ЛГУ, 1986.
70. Путилова, Е. А. Наука и вера как проблема русского религиозного экзистенциализма / Е. А. Путилова, А. В. Шуталева // Сб. докладов V междунар. науч.-практ. конф. «Актуальные направления фундаментальных и прикладных исследований». Северный Чарльстон, США, 22-23.12.2014. США : Create Space, 2015.
71. Райгородский, Д. Я. Психология и психоанализ власти / Д. Я. Райгородский. – Самара : Бахрах-М, 1999.
72. Ранк, О. Миф о рождении героя / О. Ранк. – Москва : Рефл-бук, 1997.
73. Робертсон-Смит, У. Лекции о религии семитов / У. Робертсон-Смит // Классики мирового религиоведения : Антология : пер. с англ., нем., фр. Т. 1. – Москва : Канон+, 1996.
74. Рэдклифф-Браун, А. Р. Метод в социальной антропологии / А. Р. Рэдклифф-Браун : пер. с англ. В. Николаева. – Москва : КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2001.
75. Рэдклифф-Браун, А. Р. Структура и функция в примитивном обществе: Очерки и лекции / А. Р. Рэдклифф-Браун; пер. с англ. О. Ю. Артемовой, Ю. А. Артемовой, А. Г. Артемова ; РАН, Ин-т этнологии и антропологии. – Москва : Вост. лит. РАН, 2001.
76. Северино, Э. Христианство и техника / Э. Северино // Сб. докладов конф. «Христианство и культура сегодня», 12–13.10. 1993, г. Неаполь, Институт «Суор Ореола Бенинказа». – Москва : Изд-во «Итальянский Институт Культуры», 1993. Режим доступа : <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/140/540/index.htm>, свободный.
77. Современный философский словарь. Лондон-Париж-Москва : Панпринт, 1998.
78. Степин, В. С. Эволюция этоса науки: от классической к постнеклассической / В. С. Степин // Этос науки. – Москва : Academia, 2008.
79. Сумерки и философия / составители: Ребекка Хусель, Джереми Висневски. – Москва : United press, 2010.

80. *Смит, Л. Д.* Предначертание / Л. Д. Смит. – Санкт-Петербург : Оникс XXI век, 2010.
81. *Тайлор, Э. Б.* Первобытная культура / Э. Б. Тайлор ; пер. с англ. Д. А. Коропчевского. – Москва : Политиздат, 1989.
82. *Токарев, С. А.* Ранние формы религии / С. А. Токарев. – Москва : Политиздат, 1990.
83. *Туровская, М.* Герои безгеройного времени / М. Туровская. – Москва : Искусство, 1971.
84. *Узнадзе, А.* Политическая мифология / А. Узнадзе. – Москва : Логос, 2003.
85. *Фрейд, З.* Тотем и табу/ Фрейд З. // Я и Оно. – Москва : «Эксмо», Харьков : «Фолио», 2004.
86. *Фромм, Э.* Психоанализ и религия / Э. Фромм // Сумерки богов. – Москва : Изд-во политической литературы, 1989.
87. *Фрэзер Д. Д.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Д. Д. Фрэзер : пер. с англ. М. К. Рыклина. – 2-е изд. – Москва : Политиздат, 1986.
88. *Хайдеггер, М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. – Москва : AdMarginem, 1997.
89. *Хайдеггер, М.* Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер. – Санкт-Петербург : Высш. религиозно-философская шк., 2001.
90. *Хайдеггер, М.* Письмо о гуманизме / Хайдеггер М. // Время и Бытие. – Москва : Республика, 1993.
91. *Шестов, Л. И.* На весах Иова (Странствования по душам) / Л. И. Шестов. – Париж : Изд-во «Современные записки», 1929.
92. *Штернберг, Л. Я.* Первобытные религии / Л. Я. Штернберг. – Ленинград : Изд-во Института народов Севера, 1936.
93. *Шуталева, А. В.* Проблема видения в контексте конститутивной онтологии сознания : Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ур. фед. ун-т им. первого Президента России Б.Н. Ельцина. – Екатеринбург, 2007.
94. *Шуталева, А. В.* Трансценденция как онтологическая возможность сознания / А. В. Шуталева // Известия Волгоградского гос. пед. ун-та. 2009. – № 8 (42).
95. *Эванс-Притчард, Э.* Теории примитивной религии. – Москва : ОГИ, 2004.
96. *Элиаде, М.* Священные тексты народов мира / М. Элиаде. – Москва : КРОН-ПРЕСС, 1998.
97. *Эпштейн, М.* Техника – религия – гуманистика. Два размышления о духовном смысле научно-технического прогресса // Вопросы философии, 2009. – № 12. – С. 19–29.

98. *Юнг, К. Г.* Подход к бессознательному // Юнг К. Г. Архетип и символ. – Москва : «Ренессанс» СП «ИВО-Сид», 1991.

99. *Яблоков, И. Н.* История религии / И. Н. Яблоков. – Москва : Юрайт, 2012.

100. *Azarenko, S. A.* Prospects of topological anthropology. Socialtopology in modern social science / S. A. Azarenko // Журнал Сибирского федерального университета. Серия : Гуманитарные науки. – 2012. – Т. 5. – № 1.

101. *Kapp, E.* Grundlinien einer Philosophie der Technik / E. Kapp. – 1877.

102. *Leroi-Gourhan, A.* Milieu et techniques / A. Leroi-Gourhan. – Paris : Albin Michel, 1943.

103. *Simondon, G.* L'individuation psychique et collective: À la lumière des notions de forme, inform., potentiel et métastabilité / G. Simondon. – Paris : Aubier, 1989.

*Научное издание*

## **МНОГОМЕРНОСТЬ ПОНИМАНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА**

ПУТИЛОВА Евгения Анатольевна  
ШУТАЛЕВА Анна Владимировна  
КАРТАШЕВА Анна Александровна  
ИВАНОВА Евгения Владимировна  
КУЗНЕЦОВА Олеся Васильевна  
ЦИПЛАКОВА Юлия Владимировна

Редактор *Н. А. Чудина*

Подписано к печати 14.06.2019. Формат 60×90<sup>1/16</sup>.  
Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс». Ризография.  
Усл. печ. л. 5,88. Уч.-изд. л. 6,58. Тираж 200 экз. Заказ № 2056

Ресурсный информационно-образовательный центр  
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования  
«Уральский федеральный университет  
имени первого Президента России Б.Н. Ельцина»  
**Нижнетагильский технологический институт (филиал)**  
622031, г. Нижний Тагил, ул. Красногвардейская, 59

Отпечатано в ОБИР НТИ (филиал) УрФУ