

«Теология в университетах»



Совместная издательская программа Международного общественного объединения «Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла» и ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета»

Андрей Данилов

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СИМВОЛА



Минск «Зорны Верасок» 2010

УДК 2-1
ББК 86.2
Д18

*Осуществлено при финансовой поддержке
Центра по изучению русского языка и культуры св. Георгия
при католической церкви Франции*

*Печатается
по решению Совета Института теологии БГУ от 7.09.2009 г.*

Рецензенты: профессор кафедры философии Белорусского государственного экономического университета, доктор философских наук *Т. П. Короткая*;
кафедра философии культуры ФФСН Белорусского государственного университета (кандидат философских наук, доцент *А. А. Легчилин*)

Главный менеджер проекта *Г. А. Довгялло*

Данилов, А. В.
Д18 **Феноменология религиозного символа / Андрей Данилов.** – Минск: Зорны Верасок, 2010. – 464 с.

ISBN 978-985-6957-34-8.

С помощью религиозного смыслополагания абсолютно трансцендентное человеку из неопределимого делается определимым. Трансформация неопределимого в определимое происходит в процессе символического кодирования. Символ «покрывает» собой трансцендентное человеку и связывает имманентное с трансцендентным. Через него трансцендентное обретает для человека характер надежности. Из разряда непостижимого, а потому опасного и страшного, оно переводится в разряд созерцаемого, переживаемого, а потому воспринимается как гарантированный порядок, завораживающе прекрасное.

УДК 2-1
ББК 86.2

ISBN 978-985-6957-34-8

© Данилов А. В., 2010
© Оформление. Частное предприятие
«Зорны Верасок», 2010

Для Анны, Нины и Владимира

Часть 1

ФЕНОМЕН РЕЛИГИИ

Введение

Одним из поразительнейших явлений человеческой истории безусловно является религия. Она настолько связана с судьбой человека, что представляется для многих критерием определения человеческого бытия. Многие мыслители древности и современности говорили о человеке как о *homo religiosus* (лат. религиозный человек).

С одной стороны религия – это личное и интимное, потому что это мой особенный ценностный путь к совершенству. С другой стороны религия – это универсальное и всеобщее, ведь то, что делает человека человеком, является как раз собственным бытием путника, разумно странствующего к осмысленной цели. Человек – особое живое существо, единственно обладающее религией. Религия является соразмеряющим масштабом, позволяющим выделить человека из животного мира и определить его специфичность как *animal religiosum* (лат. религиозное животное): «*seminatur corpus animale surgit corpus spiritale... sed non prius quod spiritale est sed quod animale est deinde quod spiritale*»¹ (Вульгата: 1Кор.15,44-46)². Для христианства сущность человека заключается не столько в том, что он – высшая форма биологической жизни, разумное и социальное животное, сколько в том, что он – «живое существо..., достигающее обожения» на пути своего религиозного развития³.

Начиная с периода Нового Времени, определение человека как *homo religiosus* постоянно оспаривается, но никто не может отвергнуть тот факт, что религия является одним из важнейших факторов человеческого существования, ориентирующих человека в его кризисных состояниях и переходных фазах. Везде, где мы соприкасаемся с историей, мы наталкиваемся на религиозные артефакты, указывающие на поиск человеком смысла своей

¹ «Сеется тело животное [душевное], восстает тело духовное... Но не духовное прежде, а животное [душевное], потом духовное».

² Ср. толкование в гомилиях Оригена, а также: Василий Великий, св. О Святом Духе к Амфилохию, епископу Иконийскому / Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Капподокийския: В 5 ч. – М., 1993. – Ч. III. – С. 294–298; Григорий Нисский, св. Об устройении человека / Григорий Нисский, св. – СПб., 2000. – С. 30–36: «Человек – словесное животное».

³ Григорий Богослов, св. Слово 45, на Святую Пасху/ Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Собрание творений: В 2 т. / Григорий Богослов, св. – М., 1994. – Т. 1. – С. 665.

жизни, раскрывающие, как он представлял цель своего земного бытия и высшие ценности на пути своего осуществления.

Например, в захоронениях неандертальцев, сооруженных около 120 тысяч лет назад, мы находим пищу и орудия труда, подразумевающие вспомоществование человеку при его переходе в потусторонний мир. Так, в мустьерском захоронении эпохи палеолита, обнаруженном Отто Гаузером в 1908 году, мы видим юношу-неандертальца, положенного в позе зародыша. Вокруг него кремневые орудия и пища. Он явно готовился своими сородичами к рождению в мир иной.

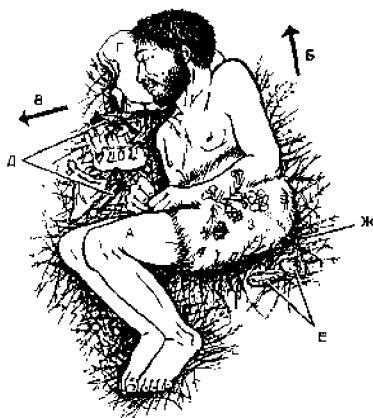


Рис. 1. Реконструкция неандертальского погребения мустьерского типа (по Д. Ламберту).

А – тело умершего расположено в позе спящего; Б – тело ориентировано по оси Восток – Запад; В – лицо обращено к Югу; Г – под голову положена каменная подушка; Д – куски жареного мяса, от которого остались обгоревшие кости; Е – каменные орудия; Ж – подстилка из лесного хвоща; З – цветы лекарственных растений в руке умершего

Там, где были когда-то человеческие поселения, мы постоянно встречаем останки, свидетельствующие о культовых практиках, а значит о религиозных убеждениях. О том же говорят нам и гигантские пирамиды Древнего Египта, воздвигнутые более четырех тысяч лет назад. Они свидетельствуют о вере человека в посмертное существование, в вечную жизнь. Исторический мир буквально усеян культовыми сооружениями и храмами, святыми городами. Эти памятники прошедших эпох вызывают у нас сегодня восхищение и удивление. Они наводят нас на мысль о смысле человеческого существования и встраивают нас в историю культуры.

Конечно, религия, как и все относящееся к человеку, испытывает динамику изменений. Даже когда утверждают, что развитие человека приводит его к конфронтации с религией, то это является еще одним доказательством влияния религии. Религиозное самосознание человека помогло высвободить такие силы, которые указывают человеку на большую цель, чем он сам, на максимальную идею, на которую способен его дух, к которой он стремится и с которой соотносит себя: на идею Бога.

Если Бог, по известному изречению Ансельма Кентерберийского (1033–1109), есть Тот, превыше Которого ничто невозможно помыслить, и если человек в своем самопонимании не может не соотносить себя с более высшим, чем сам он является, тогда мы начинаем догадываться, какую энергию скрывает в себе религия. Тогда мы можем понять, почему человек прилагал неимоверные усилия и преодолевал границы доступного ему, чтобы создавать храмы для своего Бога. В религии таятся корни, из которых произросли основополагающие представления о самом человеке, универсальных ценностях и высшей цели его жизни.

Чем интенсивнее стараются обосновать автономность человеческого самосознания, тем глубже понимают, что его можно реконструировать лишь исторически, на свидетельствах его же собственной религиозной истории. Представления о мире и человеке, причем не только религиозные, становятся сегодня для многих смутными. В современной культуре, соответственно, происходит редукция религиозной традиции, а с этим напрямую связаны рост чувства отчуждения у индивидуума и утрата им смысла. Отчуждение означает, что человек не может интегрировать ряд основополагающих понятий культуры в сознание своей идентичности. Эти понятийные области чужды ему и представляются поэтому как бессмысленные. Происходит раскультивание общества («неокультура» и «неокульты», вплоть до воинствующей конфронтации: «мы наш, мы новый мир построим...»), с чем связан рост маргинализации сознания, все слабее удерживаемого в поле тяготения того комплекса, который мы именуем историей.

Более столетия активно пропагандировавшаяся критика религии оказала влияние на нашу современность: многие люди стали чураться своей религиозной традиции, и многие, даже после падения советского режима, продолжают считать ее «опиумом народа». Секуляризация, трансформирующая прежние религиозные содержания в мирское самовосприятие, захватывает все большие географические и интеллектуальные пространства. В ходе европейской истории секуляризации сначала обмирщению подверглись господство духовной иерархии и церковные богатства, а в конечном итоге под него подпали также и религиозные надежды и идеи. Религию упорно

стараятся загнать в нишу исключительно семейного очага, в которой она влачила бы чрезвычайно стесненное существование.

Но большее влияние на кризис религиозного самосознания оказала не лобовая критика религии, а идеология науки Нового Времени. В то время как послышки религиозного восприятия оставались в течение тысячелетий неизменными, в последние два-три столетия происходит эрозия смыслов, опасная тем, что длительное время она была незаметной, а затем поставила человека перед уже свершившимся фактом.

1. СЛОЖНОСТЬ ПОНИМАНИЯ РЕЛИГИИ

1.1. Двойственное положение современного человека

Если верно, что в истоке каждой религии находится специфический опыт святого, по отношению к которому человек упорядочивает свою жизнь, сознание и деятельность, то в конце процесса распада религиозных содержаний перед человеком возникают большие интерпретационные и смысловые затруднения. Современный человек живет в период, конструируемый естественнонаучным мышлением и мировоззрением. Этот период ставит человека в двойственное положение. С одной стороны, человек ощущает почти безграничное развитие своих способностей, которыми он преобразует этот мир под себя, да и саму человеческую природу он оказывается способным «подкорректировать» по своему разумению. А с другой стороны, современный человек теряет опыт единства и реальности мира его действительности, которым обладал человек прошлого. Эта в какой-то степени парадоксальная ситуация обусловлена тем принципом научной методикой, который не только обрел успех в Новое Время, но и стал предпосылкой менталитета Нового Времени.

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

1.2. Наука как форма власти

Современная наука – результат двух параллельных направлений развития, судьбоносно соединившихся в начале Нового Времени и давших этому отрезку истории название научного периода. Одно направление развития восходит к греческому идеалу непрагматической чистой теории, которая через наблюдение (*theoria*) действительности пыталась дешифровать ее разумные первичные структуры, а позднее, в средневековье – прочесть рациональный пратекст книги природы, написанный Богом наряду с Библией. Идеалом является аскетичный тип ученого мужа, который, живя в нужде и вырываясь за рамки возможного, проводит свои научные изыскания, полностью предавшись созерцательной жизни.

Другое направление развития обращено на вопрос полезного применения, вызывавший в «осень средневековья» все больший интерес. Человек начинает решительнее переступать рамки религии и богословия. Формула Френсиса Бэкона (1561–1626), лорда-канцлера английской королевы Елизаветы I, «знание – сила» завоевала научный подиум и задала науке генеральную цель, которой она до сего дня продолжает считать себя обязанной. Бэкон воевал против четырех «идолов», мешающих человеческому познанию, во имя нового, свободного от всякого ослепления научного образа видения.

Прежде всего, это «идолы рода», обосновавшиеся в человеческой природе и препятствующие правильному восприятию действительности: «ложно утверждать, что чувства человека есть мера вещей... Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде». «Идолы пещеры» определяются индивидуальной конституцией человека, ютящегося отдельно от других как бы в пещере, куда свет проникает лишь искаженным образом: «дух человека, смотря по тому, как он расположен у отдельных людей, есть вещь переменчивая, неустойчивая и как бы случайная... Люди ищут знаний в малых мирах, а не в большом, или общем, мире». «Идолы площади» воспроизводятся социальной природой человека со всеми ее несовершенствами, они заметны уже в выборе слов и используемом языке: «Слова прямо насилуют разум, смешивают все и ведут людей к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям». И, в конце концов, человек так же должен освободиться от «идолов театра», заповлотивших учения и догмы традиционной

науки: здесь имеются в виду «не только общие философские учения, но и многочисленные начала и аксиомы наук, которые получили силу вследствие предания, веры и беззаботности... Человеческий разум в силу своей склонности легко предполагает в вещах больше порядка и единообразия, чем их находит. И в то время как многое в природе единично и совершенно не имеет себе подобия, он придумывает параллели, соответствия и отношения, которых нет».

«Разум человека все привлекает для поддержки и согласия с тем, что он однажды принял, — потому ли, что это предмет общей веры, или потому, что это ему нравится. Каковы бы ни были сила и число фактов, свидетельствующих о противном, разум или не замечает их, или пренебрегает ими, или отводит и отвергает их посредством различений с большим и пагубным предубеждением, чтобы достоверность тех прежних заключений осталась ненарушенной»¹.

Поэтому новая наука может лишь тогда стать ключевой, когда она подвергнет традиционное мировоззрение радикальной критике, в результате чего организационно возникнет совершенно новый научный институт. В утопической басне «Новая Атлантида» (1624) Бэкон описывает образец такого института, полностью посвятившего себя новому научному идеалу создания полезных произведений. Придерживаясь Библии и сообразуясь с шестодневом божественного творения мира, он именуется этот институт «Домом Соломоновым» или «Коллегией шести дней творения»². Человек должен подражать деятельному Творцу и не искать для себя пример в созерцательном типе ученого мужа, неспешно и бесцельно наблюдающего в седьмой день творения результат Божьих усилий. Поэтому удивленный посетитель Академии слышит от руководителя «Дома Соломонова»: «Целью нашего общества является познание причин и скрытых сил всех вещей и расширение власти человека над природою, покуда все не станет для него возможным»³.

Именно ту же самую цель определяет для науки и Декарт (1596 – 1650) в своем знаменитом произведении «Рассуждение о методе» (1637), которое можно расценить как один из основополагающих текстов нового научного самопонимания. При этом Декарт, предводитель новой философии, перенимает более старую формулу Гуго Сан-Виктора (1096 – 1141), который в мировой истории отводит человеку роль «*possessor et dominus*

¹ Бэкон, Ф. Новый Органон / Ф. Бэкон // Соч. : в 2 т. – М., 1978. – Т. 2. – С. 18–20.

² Бэкон, Ф. Новая Атлантида / Ф. Бэкон // Соч. : в 2 т. – М., 1978. – Т. 2. – С. 500.

³ Там же. – С. 509.

mundi», обладателя и господина мира. Для Декарта именно физика показала, «что можно достичь знаний, весьма полезных в жизни, и что вместо умозрительной философии, преподаваемой в школах, можно создать практическую, с помощью которой, зная силу и действие огня, воды, воздуха, звезд, небес и всех прочих окружающих нас тел, так же отчетливо, как мы знаем различные ремесла наших мастеров, мы могли бы, как и они, использовать и эти силы во всех свойственных им применениях и стать, таким образом, как бы господами и владельцами природы. Такие знания желательны не только для того, чтобы изобрести множество приемов, позволяющих без труда наслаждаться плодами земли и всеми благами, на ней находящимися, но главным образом для сохранения здоровья, которое, без сомнения, есть первое благо и основание всех других благ этой жизни»¹.

Но эту цель можно достичь лишь в том случае, если заменить прежний спекулятивный, направленный на целое образ наблюдения (theoria), на точную, экспериментально проверяемую постановку вопросов, которыми человек заставляет природу отвечать себе. Основной предпосылкой тому является ограничение целеполагания вопроса. Цель должна быть наивозможно четкой и описываемой, а все другие мыслимые интересы следует исключить. Альберт Эйнштейн (1879–1955) артикулирует эту ныне решающую в науке точку зрения: образ мира в физике как образце современной науки «устанавливает высшие требования к надежности и точности представления взаимоотношений, что достигается применением математического языка. Поэтому физик должен скромно использовать материал, когда ему приходится довольствоваться отображением наипростейших событий, которые могут стать доступными нашему переживанию, в то время как все комплексные события не могут быть реконструированы человеческим духом с той subtilis точностью и последовательностью, как этого требуют теоретические физики. Максимальная чистота, ясность и надежность ценой полноты»².

Итак, ограничение малым отрезком объективной действительности обратно пропорционально притязанию на универсальность новых, открытых путем методического самоограничения законов. Познающий законы природы обретает власть над использованием вещей и приме-

¹ Декарт, Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / Р. Декарт // Соч. : в 2 т. – М., 1989. – Т. 1. – С. 286.

² Einstein, A. Mein Weltbild. – Berlin, 1977. – S. 225–226.

нением новых средств, делающих жизнь более удобной и комфортной. «Человек стал господином земли. Это господство не случайно досталось научному периоду времени. Понятийность естественной науки сама является формой власти. Эта наука предлагает гипотезы о действующих законах и проверяет их с помощью своей способности предсказывать. Кто знает законы, позволяющие предсказать результаты экспериментов, сам способен формировать будущее, он обладает властью. Ставшая с помощью науки возможной современная культура надежна, уверенна и пренебрежительна по отношению к старым культурам, которые еще не могли то, что может она. Современный человек живет в мире грез, представляясь самому себе стоящим вне законов, исследуемых им. Он еще не достиг смиренного самопознания. Этот оптимизм мира воли и рассудка не нуждается в Боге»¹.

1.3. Рационализм и отчуждение человека от мира

В этих рассуждениях выдающегося физика-теоретика и философа Карла Фридриха фон Вайцзеккера (1912–2007) по теории науки отмечается то, что сегодня вера в прогресс, характеризовавшая самопонимание Нового Времени, уже не представляется нерушимой. Это следствие изменения точки зрения, сформированной в период Нового Времени, прагматически воплощенной в естественных науках и распространявшейся оттуда на все области жизни. Насколько человек осваивал использование природы как материала для исполнения своих желаний, настолько он одновременно противопоставлял себя ей. Ему надоело воспринимать мир как единый космос с иерархическим порядком, в котором каждому существу и, конечно, человеку отведено Творцом их особое место. Природа стала восприниматься человеком как его противоположность, как собрание мертвых частиц материи, управляемых абстрактными законами, а не любовью Всемогущего Бога.

Мир перестал быть чудесным, и человек, знающий и управляющий извечно действующими законами природы, занял в нем то место, которое прежними поколениями отводилось Богу-Творцу. Человек начал чувствовать себя как господина мира. Более разумные, однако, замирали

¹ Weizsäcker, von C.F. Gottesfrage und Naturwissenschaften / C.F. von Weizsäcker. Deutlichkeit. – München, 1979. – S. 163.

при мысли о мертвой бесконечности, над которой человек распространяет свое господство.

Одним из них был Блез Паскаль (1623–1662), который, являясь ученым естествоиспытателем и притом христианским мистиком, на переломе Нового Времени очень четко артикулировал: «Когда я думаю о кратком сроке своей жизни, поглощаемом вечностью до и после нее – *metogia hospitis unius diei praetereuntis*¹, – о крошечном пространстве, которое я занимаю, и даже о том, которое вижу перед собой, затерянном в бесконечной протяженности пространств, мне неведомых и не ведающих обо мне, я чувствую страх и удивление, отчего я здесь, а не там; ведь нет причины, почему бы мне оказаться скорее здесь, чем там, почему скорее сейчас, чем тогда. Кто меня сюда поместил? Чьей волей и властью назначено мне это место и это время?» (68 (205))².

Похожим образом два столетия спустя воспринимает происшедшие в Новое Время изменения в самопонимании и датчанин Сёрен Кьеркегор (1813–1855). Мощным напряжением сил пытается он повернуть кормило духовного развития и с помощью радикальной критики научного мировоззрения Нового Времени подготовить почву для возобновления религиозной жизни по евангельским заповедям Иисуса Христа. «Говорят, можно ковырнуть пальцем землю и понюхать, чтобы узнать, куда ты попал, я ковыряю существование, оно ничем не пахнет. Где я? Что такое мир? Что означает самое это слово? Кто обманом вовлек меня сюда и бросил на произвол судьбы? Кто я? Как я пришел в мир? Почему меня не спросили раньше, не познакомили со здешними нравами и обычаями, а прямо втиснули в шеренгу, словно рекрута, завербованного поставщиком душ? Откуда взялась во мне заинтересованность в этом крупном предприятии, именуемом действительностью? Каков мой интерес? Разве участие это не в воле каждого? А если я обязан участвовать, то где председатель? К кому же мне обратиться с жалобой?»³

Но не только религиозно ангажированные люди, несмотря на все научные достижения, ощущали вызванную Новым Временем утрату в ориентации. Несмотря на экспериментально осуществляемый диалог с природой, они испытывали дефицит истинного опыта. Ничем не сдерживаемый напор рационализирования, разгадывавший с помощью языка математики «книгу природы», не испытывая почтения перед человеком,

¹ Лат.: проходит, как память об однодневном госте (Прем. 5,14).

² Паскаль, Б. Мысли / Б. Паскаль. – М., 1995. – С. 95.

³ Кьеркегор, С. Повторение / С. Кьеркегор. – М., 1997. – С. 89.

препарировал и его самого. Рационализм не только расчленил внешнюю природу человека, но и нацеливался проникнуть в его внутреннее, в душу, чтобы исследовать с помощью абстрактных закономерностей ту область, где человек до сих пор был «господином в доме», где он воспринимал себя до этого свободной личностью.

Зигмунд Фрейд (1856–1939), сознававший свою трагическую роль разрушителя традиционного учения о душе как центре свободных актов воли, прежнего учения о личности, говорил о трех серьезных нарциссических разочарованиях в европейской культуре, которые обрушила на человека наука Нового Времени. Начиная с Николая Коперника (1473–1543) человек понял, что он больше не является центром мира. Он должен был свыкнуться с мыслью, что он вместе с Землей деградировал до крохотной пылинки на периферии одного из миллиардов млечных путей. Открытия Чарльза Дарвина (1809–1882) отобрали у человека место непреложного господина всех тварей земных и поставили его непосредственно в один ряд с животными. Тот, кто согласно ветхозаветному повествованию о творении (Быт.2,4 и далее) обладал образом и подобием Божиим, которому Бог поручил дать животным их имена, сам ниспал до места двоюродного брата обезьяны. И, в конце концов, сам Фрейд засвидетельствовал, что человек отнюдь «не хозяин в своем доме», что подобно айсбергу его сознание покоится на лишенном рациональных основ бессознательном¹. Само собой разумеющаяся ясность человеческого «Я» – не более чем верхушка находящегося под поверхностью и определяющего все жизненные события бессознательного.

Другими словами, современный человек испытывает свое отчуждение от мира, чего в предыдущие периоды развития истории культуры не наблюдалось. Молекулярный биолог и нобелевский лауреат Жак Моно (1910–1976) не видит никакого иного выхода из этого отчуждения кроме безоговорочного смирения перед ситуацией, созданной наукой Нового Времени. Но для него это одновременно означает радикальное отвержение всякого опыта, стремящегося убедить человека в его исключительности и в религиозном смысле мира. Следуя Моно, человек должен «наконец пробудиться от своего тысячелетнего сна и признать свою тотальную покинутость, свою радикальную чуждость. Он знает

¹ Фрейд, З. Трудности на пути психоанализа / З. Фрейд // Фрейд, З. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа. – СПб., 1998. – С. 232–241.

теперь, что он занимает место цыгана на периферии Вселенной, которая глуха к его музыке и равнодушна к его надеждам, страданиям или преступлениям»¹.

1.4. Критика религии в контексте христианства

Эти концепции переоценки человека и мира не стали замыкаться в границах естественных наук и обратились на христианское богословие, а точнее на направление «диалектической теологии», главным рупором которой стал Карл Барт (1886–1968). Он проповедует в своих работах такое развитие культуры, которое уводит от традиционного религиозного самопонимания ради обновления христианской веры в предопределенность истории.

И хотя его концепция запутывает и сбивает с толку, но скрывающаяся в ней идея достаточно проста, чтобы выглядеть убедительной. Концепция Барта утверждает, что после боговоплощения Иисуса Христа все попытки приблизиться к тайне Божией стали безосновательными. Между истинным Богом, как Он являет Себя в христианстве, и миром разверзлась неприступная пропасть. Поэтому мир вне христианской веры понимается как радикально безбожный мир абстрактных закономерностей, как полностью опустошенный в смысловом плане мир. «Религия» для Барта является совершенно негативным понятием. Она — глубоко разрозненное произведение человека, так же как является глубоко разрозненным и любое другое человеческое произведение. По Барту, религиозно человек ведет себя именно тогда, когда он стремится познать Бога, исходя лишь из самого себя, и замещает божественную действительность образом Бога, который он «своенравно и самостоятельно» спроектировал². Поэтому, с точки зрения Барта, все религии следует обозначить как «идолослужение», «самооправдание» и «неверие»³.

Итак, все религии по Барту (именно как осуществление «своенравного и самостоятельного» человека) представляют собой, в конечном счете, произведения «безбожного человека»⁴. Поскольку религия — про-

¹ Monod, J. Zufall und Notwendigkeit / J. Monod. – München, 1971. – S. 211.

² Barth, K. Kirchliche Dogmatik / K. Barth. – Zürich, 1960. – Bd. 1/2. – S. 329.

³ Там же. – S. 343.

⁴ Там же. – S. 327.

изведение человека, – считает Барт, – то «никакая религия не истинна»¹. Тем самым все в истории религий обретает сумрачные тона, ведь Барт для нехристианских религий не оставляет теологически ничего иного, как совершенно негативного по смыслу понятия религии.

Все пути объяснять мир как «путь к Богу» представляются Барту тщетными. Единственно христианство может быть «религией», действительно способной примирить человечество с Богом. Поскольку в христианской религии произошло и происходит оправдание и спасение грешника, поскольку христианство, а конкретнее христианские церкви суть «*creaturae gratiae*» (лат. творения благодати), то христианскую религию можно обозначить как истинную религию. Только исключительно благодаря этому факту христианская религия для Барта возвышается «над уровнем всеобщей истории религий»²: *sola gratia* (лат. лишь по благодати)!

Итак, христианство является, по Барту, истинной религией не благодаря внешней привлекательности, могуществу, культурным достижениям, интеллектуальному блеску или наилучшим моральным принципам, но исключительно благодаря благодати Божией через Иисуса Христа. Все религии, согласно этой жесткой аргументации, в лучшем случае имели какую-то ценность во времена до пришествия Христова, а ныне их следует воспринимать как наглое «самооправдание» человека, направленное против Бога. Даже когда «язычники» учат об аналогичном или сходном христианству или живут подобным образом, они все равно остаются ни чем иным, как «язычниками, бедными, целиком погибшими язычниками»³.

Более мягкая концептуальная интерпретация, рассматривая религии, утверждает, что их сущностное ядро соответствует христианству, и объявляет его абсолютной религией, которой и соответствует религиозное самопонимание. В этом смысле известный лютеранский теолог Адольф фон Гарнак (1851–1930) выразительно сформулировал концепцию соотношения христианства и мировых религий: «Кто не знает ее [христианскую религию], не знает никакой [религии], а кто знает ее во всей ее истории, знает все [религии]»⁴.

Сегодня проблематику подобной интерпретации можно определить из ее выводов четче, чем это было доступно во времена Гарнака.

¹ Barth, K. *Kirchliche Dogmatik* / K. Barth. – Zürich, 1960. – Bd. 1/2. – S. 356.

² Там же. – S. 378.

³ Там же. – S. 376.

⁴ Harnack, von A. *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte* / A. von Harnack. – Gießen, 1901. – S. 11.

Самодовольство немецкого культурпротестантизма рубежа XIX–XX веков тщательно скрывало собственные затруднения перед вызовом христианству со стороны других религий. Не в последнюю очередь здесь следует также учитывать империалистические и расово-идеологические представления в немецкоязычном регионе в первой половине XX века. Проблематику соотношения христианства и других религий следует уточнить, указав на две характерные точки зрения.

Первая точка зрения отражена в высказывании одного из пионеров сравнительного религиоведения. Преподававший с 1854 г. в Оксфорде филолог и исследователь санскрита Фридрих Макс Мюллер (1823–1900), впервые познакомивший Запад с переводами священных текстов Индии (с 1879 г. издано 50 томов, начиная с «Sacred Books of the East»), утверждал в 1874 г. следующее: «Кто знает одну [религию], не знает ни одной»¹.

Макс Мюллер, как и все религиоведы, углубленно исследовавшие традиции мировых религий, был потрясен неимоверным многообразием и интеллектуальной сокровищницей религий, поэтому он критиковал все попытки интерпретации религий извне как предвсудительный редукционизм. Он был зачарован многообразием и богатством форм религий. Как всякий язык, так и любая религия является особым миром в себе и для себя обладает совершенно конкретной антропологией и онтологией, а так же ни с чем не спутываемой символикой, фиксируемой как в произведениях искусства, так в ритуальных и культовых действиях. Макс Мюллер считал поэтому за заносчивость, если кто-то спешил узреть во всем многообразии религий, укорененных в чрезвычайно различных культурных и интеллектуальных уровнях исторического развития, не что иное, как предзнаменование христианства. Если бы это было действительно так, то не было бы никакой проблемы, потому что это был бы лишь вопрос времени, пока все другие религии не растворятся в христианстве или исчезнут. Это значило бы, что они противостоят лучшему и из-за своего зла не желают раствориться в христианстве, являющемся их собственной истиной.

Именно эта перспектива указывает на второй аспект, о котором уже говорилось. Христианский Запад произвел не только великолепные плоды цивилизации, но привнес и много ужасного, злоупотребляя именем Христа, так что в глазах многих людей христианство дискредитировалось, а вместе с ним и религия вообще.

¹ Мюллер, Ф.М. Введение в науку о религии / Ф.М. Мюллер. – М., 1996. – С. 41. – (Классики мирового религиоведения).

Арсенал критики религии и христианства наполнен до краев документальными материалами всякого рода, начиная от преследований инакомыслящих во время крестовых походов, инквизиции, еврейских погромов и сожжения ведьм вплоть до ужасных религиозных войн, ввергших Европу в агонию, после чего и появилась на свет эпоха Нового Времени. Западное христианство, будучи царящей духовной силой, не только не препятствовало всему этому, но нередко несло ответственность за происходившее. Не требуется большой фантазии, чтобы в перспективе жертв, принесенных Европой, склониться к обвинению христианства и уверить себя в том, что только противостоящий христианству гуманизм способен предоставить устойчивое и надежное основание для человеческой жизни. Самим христианам скорбно вспоминать трагические моменты их истории, когда на любовь и милосердие Божии набрасывали тень те, кто призывал к ним с церковных амвонов. То, что другие религии вели себя зачастую не лучше, не может служить извинением, раз по поводу христианства утверждается, что оно духовно выше других религий и является для них масштабом.

1.5. Возможность диалога науки и религии

Теперь необходимо более тщательно рассмотреть ту особую ситуацию опыта, в которую неизбежно попадает современный человек, хочет он того или нет. Научно сформированный мир жизни и мысли с его религиокритической перспективой стал для нас уже второй натурой, чем-то непреложным и само собой разумеющимся. Поэтому кажется немыслимым предположение о возможности совмещения опыта с религиозным восприятием. В результате явного кризиса нашей научной системы, основанной на сознательном исключении вопросов о смысле и универсальности и придерживающейся постулата ценностного нейтралитета относительно обязательных основных принципов, ныне наблюдается обострение восприимчивости к таким вопросам, как всеединство действительности, всеобщая взаимосвязанность и ответственность за последствия нашей технической рациональности.

Это начало продолжительного пути к преодолению пропасти между религиозным и секулярным самопониманием человека. Выдающийся немецкий философ нашего времени Юрген Хабермас в торжественной речи лауреата премии мира выразительно отметил: «Постсекулярное

общество продолжает работу, которую религия совершила над мифом... Секуляризация, которая не разрушает, происходит в модусе перевода»¹. Переоткрытие религиозной традиции есть новый перевод мифа религиозно дефицитарным современным европейским менталитетом, забывшим подоснову своей собственной культуры. Миф открывает нам доступ к тому незримому горизонту, на который мы проектируем себя, наши народы и культуры из реальности сегодняшнего дня. *Миф является не объектом, но инструментом познания, выявляющим смысл жизни, фундаментальной антропологической установкой.*

Несмотря на всевозможную критику с разных сторон, все-таки представляется ложным и роковым шагом принимать простое решение: или наука и современный образ мира, или религия и обращение к универсальному и абсолютному. Такой выбор возможен только между ужасами ставшей самоцелью науки и безапелляционно отмечающей все достижения эпохи Нового Времени (но примечательным образом не современное оружие) религиозной диктатурой.

Ужасы науки были обрисованы в антиутопиях Джорджа Оруэлла «1984» (книга написана в 1948 г.) и Олдоса Хаксли «О дивный новый мир», а ныне проступают на поверхности нашей действительности. Как примеры ужасов религии можно назвать концепцию «хакимий» (активного действия для установления власти ислама) Сейида Кутба в его книгах «Социальная справедливость в исламе» и «Вехи на пути», исламистские фундаменталистские группировки «аль-Джихад», «Аль-Гамаа аль-исламийя» и «ат-Таваккуф ва-т-табаййюн», неоваххабизм и террористическую организацию аль-Каида, индуистскую радикальную организацию «Арья самадж», радикальный индуистский фундаментализм «Раштрия сваямसेвак сангх» («Союз добровольных служителей нации») Кешавама Балирама Хедгевара, организацию «Хинду махасабхи», фундаменталистскую индуистскую партию «Бхаратия джана сангх» («Индийский народный союз») и ее «крылья»-организации и т. д. Перед взглядом всплывает и влиятельное индуистское движение «Раштрия сваямсевак сангх», которое в союзе с другими милитаристски-националистическими индуистскими группировками использует все средства для борьбы с христианством в Индии. Следует отметить, что в

¹ Habermas, J. Warum die säkulare Gesellschaft und die Religionen aufeinander hören müssen (Речь при получении премии мира, 15.10.2001) / J. Habermas // BerliNews [Electronic resource]. – 2001. – Mode of access: <http://www.berlinnews.de/archiv/2436.shtml>. – Date of access: 09.12.2002

30-е и 40-е годы XX века эта индуистская партия находилась в близких отношениях с Национал-социалистической рабочей партией Германии, возглавлявшейся Гитлером, и активно поддерживала фашизм в Европе.

Вместо принятия крайних решений, грозящих ужасами религиозного или научного экстремизма и тоталитаризма, стоит попытаться найти такую точку зрения, которая бы позволила корректно воспринимать специфический религиозный опыт, чтобы затем соотнести его с теми истоками, из которых произрастает наше научно-техническое сознание. *Осмысленным может быть только мировоззренческий диалог, потому что, согласно его определению, он не ведет к устранению диалогического партнера, а созидает путь единства с ним.* Конечно, невозможно заранее предсказать, удастся ли вообще когда-нибудь такой диалог, ибо это существенно зависит от проявления людьми доброй воли слушать друг друга, вместо того, чтобы подавлять и уничтожать. Это зависит также и от самокритичной установки по отношению к собственным обусловленным историей и культурой предсуждениям и предпосылкам восприятия и понимания.

Бросается в глаза, что действительно великие ученые, в отличие от популяризаторов науки по преимуществу придерживались такой самокритичной установки. *Они понимали, что они лишь расчистили место для еще больших вопросов, в которые исподтишка превращаются найденные ответы.* Альберт Эйнштейн не без иронии обозначал свою работу как рискованное предприятие «перерисовать у Старца [Бога] Его линии». Если отказаться от поверхностного отношения к миру, видящего в нем только научное домашнее задание, после ожидаемого скорого решения которого ничего иного не предвидится, как окончательно взять в свои руки управление всем, эксплуатировать и наслаждаться, если отвергнуть подобное мировоззрение, то будет выполнено ключевое условие диалога между наукой и религией, дающее повод к надежде.

Первый шаг в этом направлении будет проделан, когда мы вновь заручимся исконной религиозной установкой, способной перебросить мост между нами и нашими современниками, ориентированными исключительно на науку. *Это установка восхищения и удивления.*

Речь идет не о том удивлении, которое относится к предступени познания и исчезает вместе с достижением знания. *Речь идет об удивлении тому, что вообще существует нечто, а не ничто.* Такое удивление может выразиться не только в религии и философии, основывающейся

со времен Платона (427–347 до н.э.) на элементарном удивлении, но так же и в науке. Американский философ прагматист, математик и естествоиспытатель Чарльз Пирс (1839–1914) проводил четкое различие между великими мужами науки и их поверхностными эпигонами. Согласно Пирсу, последние «одержимы представлением, что естественные науки объяснили Вселенную до конца, в то время как такие мужи как Фарадей и Ньютон чувствовали себя детьми, подобравшими пару прелестных камешков на берегу мирового моря. Но большинству людей трудно распознавать великое и удивляться вещам, которые доверены им»¹.

Словно непосредственно к современному человеку и его гордости за собственные знания обращен призыв одного из друзей ветхозаветного Иова в ответ на упрёки Богу: «Внимай сему, Иов; стой и разумевай чудные дела Божии. Знаешь ли, как Бог располагает ими и повелевает свету блистать из облака Своего? Разумеешь ли равновесие облаков, чудное дело Совершеннейшего в знании? Как нагревается твоя одежда, когда Он успокаивает землю от юга? Ты ли с Ним распростер небеса, твердые, как литое зеркало?» (Иов 37,14–18)

Если верно, что современный человек формирует свой образ мира под влиянием идеала научного метода, то становится понятным, почему он утратил живую и центральную для религии способность удивляться. Потому что в религии важны именно те вопросы, которые, как указывает Карл Фридрих фон Вайцзеккер, «не состыковываются с условием успешности научной технологии»². «Итак, тем самым констатируется, что наука достигает своего успеха, в том числе, благодаря отказу от постановки определенных вопросов. Сюда конкретно относятся собственные основополагающие вопросы этих научных дисциплин. Физика фактически не вопрошает, что такое природа, пространство, время, предмет; биология фактически не спрашивает, что такое жизнь, а психология – что подразумевает человек под душой, чем собственно является сознание»³.

Но то, что наука не задается такими вопросами, не означает, что они бессмысленные и пустые. И даже если это долго утверждалось переоценившим себя направлением науки, то сегодня все более упрочивается

¹ Heschel, A.J. Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums / A.J. Heschel. – Neukirchen, 1980. – S. 35.

² Weizsäcker, von C.F. Gottesfrage und Naturwissenschaften / C.F. von Weizsäcker. Deutlichkeit. – München, 1979. – S. 167.

³ Там же. – S. 168.

воззрение, что подобная установка научно не легитимна. Именно здесь скрывается возможность примирения современного постсекулярного и религиозного мировоззрений, примирения, являющегося предпосылкой понимания того специфически религиозного опыта, о котором провозвествуют религии.

2. ФУНКЦИЯ РЕЛИГИИ

На пути достижения подлинного диалога науки и религии стоит отнюдь не незначительное препятствие. Оно заключается в распространенном *предубеждении о поступательной утрате религией своей функциональности в современном мире*. Многие верующие в науку глубоко убеждены в том, что для будущего образа мира религия не нужна, что специфические религиозные формы все меньше задействуются в общественной жизни, а религия становится частным делом и широта ее воздействия не выходит за рамки семейных отношений.

Согласно этому взгляду «светскость мира» не воспринимает никакую интерпретацию, которая бы намеревалась определить основные направления современной политики и интернациональных производственных концернов исходя из религиозных предпосылок. Да она и не нуждается в подобных интерпретациях. *Автономность светских форм существования* и их внутренняя динамика образуют вместе с законами природы единственный базис, определяющий конструктивную человеческую деятельность. Именно сам человек со своими способностями ныне берет судьбу в свои руки. И это только благодаря ему самому и никому другому, как в благом, так и в злом, поэтому человек сам отвечает за все происходящее и не может никому предъявить счет.

Хотя многие люди западной цивилизации фактически или, по крайней мере, внешне придерживаются такого мировоззрения, но в последнее время его теоретическое обоснование постоянно теряет силу своей убедительности. На это повлияли, прежде всего, три следующих момента. Во-первых, чувствительно пострадал наш оптимистический образ человека как гаранта развития и благосостояния. Мы увидели человека, основывающегося исключительно на себе самом, несостоятельным осуществить желанный рай на Земле. Напротив, он даже сам стал понимать себя как величайшую опасность для собственного выживания: экологический кризис в двух своих аспектах разграбления

и истощения ресурсов, а так же разрушения природы настиг человека и заставил его признать свою ограниченность. Вот обильная на жесткие последствия элементарная угроза человеческой жизни, исходящая от самого человека и обретшая свой символ в атомной бомбе. Эта угроза встроена в целый комплекс угроз для жизни на Земле. Она заставляет человека трезвее оценивать себя, призывает к переоценке прежнего мировоззрения, приведшего к такому незавидному состоянию. Человек постоянно конфликтует с судьбоносными для него событиями, которые он не может предотвратить и последствия которых не может смягчить.

Можно ли приписать случаю, что у тебя на трассе лопнула шина заднего колеса, что ты имеешь конкретно этих родителей, вырос в этой стране, этом городе и родился с этим цветом кожи, или что заразился определенной инфекцией? Так или иначе, обращение к вере в нашу неуязвимость и самоопределяемость здесь не поможет. Можно попытаться вытеснить из сознания опыт подобного и, возможно, значительно худшего рода, но его нельзя игнорировать, если серьезно относиться к жизни. *«Случай», «судьба», «неудача» и «счастье» – выражения, которыми мы оцениваем наше замешательство, растерянность и смущение по отношению к радикальному опыту ненадежности нашей жизни.* И как мы видим, этот опыт не только не исчез, несмотря на всевозможные оптимистические прогнозы, но даже приумножился, что представляется невозможным рассудительному и просвещенному человеку Нового Времени. Это наталкивает нас на вывод: подобный опыт неизбежен, он сущностно связан с тем, что мы именуем человеческой жизнью, ограниченностью и конечностью.



Рис. 2. Картина Каспара Фридриха «Руины монастыря». Монастыри стали местами отстраненной от мира тишины, способствующей осмыслению божественных тайн в созерцании и умозрении. Но и творения духовной мысли нередко разрушались подобно каменным стенам, расчищая тем самым место для нового опыта божественного

Именно к этому опыту и обращаются религии. Они, так сказать, прирожденные специалисты в сфере опыта ограниченности, конечности и случайности. Они сопровождают человека всю его жизнь, начиная от рождения через болезни и ужасы вплоть до смерти, где этот род человеческого опыта достигает своей кульминации. Многообразно и впечатляюще отвечают религии на нужды и страхи, сопутствующие человеку и его истории. *Религия как таковая представляет собой единственную компетентную инстанцию, способную обратить человеческие нужды и печали в успех.* Недавняя история показала немало примеров попыток перенести религиозные функции на чисто светские, секулярные или даже антирелигиозные институты. Но они не справились с тем, что до этого выполняла религия.

Религия формирует культуру отношений, включающую в себя смерть и абсурд. Напротив, секулярные институты считают, что смысл жизни исчерпывается исключительно этим миром. В таком случае больной лейкемией ребенок или революционер, который, не достигнув своей цели, умирает от воспаления слепой кишки, вынуждены воспринимать надежды касательно смысла мира *ad absurdum*, потому что этот мир основан именно на том, в чем отказано этим несчастным. Учитывая это, можно предсказать, что и в секуляризованном мире всегда будет подготовленная для религии почва. Ведь религия пребывает там, где кроме нее никто не может предложить человеку альтернативу успеха. К тому же опыт пограничных состояний жизни, которому обязана религия, является для человека существенным, а не периферийным.

Второй момент, не позволяющий говорить о смерти религии в современной цивилизации, касается примечательного утверждения, понятного в свете вышеизложенного. Везде, где принципиально нерелигиозные инстанции заступают (в том числе и насильственно) на место, прежде занимавшееся религией, и оказываются более или менее функционально способными, там эти секулярные инстанции сами подвергаются трансформационному процессу, в ходе которого они все отчетливее обретают квазирелигиозные черты. От замены религии к ее заменителю ведет короткий путь, который как минимум отчетливо показывает, что и современный человек, очевидно, не может полностью обойтись без религии, даже когда он громкогласно внушает это себе. Такое положение дел сигнализирует нам, что религия отвечает за нечто решающее в человеческой жизни, которое невозможно отбросить.

Характерным примером тому служит «практический» коммунизм в России после 1917 года. Вряд ли какая еще революция ставила перед собой столь тщеславную цель при создании антирелигиозного фундамента – достичь спасения людей исключительно их собственными силами. При реализации этого авантюрного предприятия религия воспринималась не только как нежеланный помощник, но как декларируемый враг, которого необходимо уничтожить первым во имя блага человека.

Семьдесят пять лет коммунизма привели к удивительному результату: несмотря на всяческие попытки перевоспитания, даже применяя жестокосердные и бесчеловечные методы, коммунизму не удалось окончательно ликвидировать религию, хотя было намерение достичь этого уже к середине семидесятых годов. Коммунизму также не удалось реализовать даже намека на обещанный им рай на земле, который мог бы каким-то образом оправдать принесенные коммунизму жертвы.

Напротив, именно в тех странах восточной Европы, где прежде царил коммунизм, к концу его правления начался неожиданный всплеск поисков религиозного спасения. Мы можем говорить здесь о возрождении религии при постоянном росте интереса именно к тем вопросам, на которые способна дать ответ только религия. Конец 80-х и начало 90-х гг. XX в. на постсоветском пространстве стали периодом религиозного ренессанса¹. Явное свидетельство тому – значительное увеличение количества религиозных организаций и рост числа верующих.

Так, например, в Беларуси только по официальным данным за период с 1988 по 2001 г. количество зарегистрированных религиозных общин и направлений увеличилось в 3 раза. Произошел процесс повышения статуса религии в обществе. В религии стали видеть гарантию стабильности, порядка, незыблемости духовных устоев общества, возрождение национальных традиций. К объективным и субъективным факторам повышения статуса религии следует отнести политический, экономический и социальный кризисы, переоценку ценностей, поиски духовного идеала и опоры. Все это заставляет человека обращаться к религии².

Насколько коммунизм намеревался занять место изгнанной религии, настолько он сам все более трансформировался в эрзац-религию со

¹ Danilow, A. Die Bedeutung der Religion für ein postsowjetisches Rußland / A. Danilow // SOWI. Sozialwissenschaftliche Informationen. Rußland – in der Transformation? – 1997. – N 26. – S. 195–200.

² Посткоммунистическая Беларусь в процессе религиозных трансформаций / Под ред. А. В. Данилова. – Минск, 2002.

всеми существенными чертами внешней формы религии. Само собой разумеется, данное утверждение во многом зависит от принимаемого за базовое определение феноменологического понятия религии. Однако сразу бросается в глаза соответствие коммунизма обыденному пониманию религии, так что религиовед может уже по праву идентифицировать коммунизм как секуляризированную «религию».

Вот что пишет выдающийся исследователь религии современности Ниниан Сمارт (1927–2001) по поводу маоизма: «Маоизм имеет свое сформированное учение. У него есть миф истории и миф Мао, диалектика, чувство уничижения Китая и его воскресения в современное время; он обладает легендой о невероятно долгом марше... Маоизм имеет убедительную этику солидарности с товарищами по борьбе во имя воспитания человека, у него есть свои представления о совершенстве человека, и он знает жертву труду и раядения во имя интересов других. Он имеет ритуалы: поднятый кулак, круглая шапка и собрания, формулы самокритики, инсценировки на стадионах, флаги и барабаны, дни долга, дефилирования перед памятниками мучеников, партийные дни. Он обладает измерением внутреннего опыта: обращение в истину, смысл жертвы и сознание нового достоинства, постоянно повторяемые священные отчеты о совершенных во имя Великого Председателя чудесах... У него есть своя новая сангха или орден, чьими членами являются руководители партии, кадры и могучая красная гвардия. *Он имеет все черты Церкви и религии.* Однако отсутствуют Бог и трансцендентность, но его психология – религиозного характера. И в силу этого он победил в существенном. Мао понимал, что в первую очередь должны быть крепки психологические (или, лучше сказать, духовные) силы, способные решить исход дела... Конечным результатом крушения низвергнутой судьбой маньчжурской империи стал, таким образом, *триумф четвертой религии Китая*»¹.

Однако в вышедшей в 1969 году книге «Религиозный опыт человечества» Смарт судит осмотрительнее². Хотя марксизм обладает практически всеми отличительными чертами религии, но ему не хватает самого главного – измерения религиозного опыта. Хотя он тоже в состоянии сообщать опыт, встречающийся именно в религиозном контексте (напр., общинность и солидарность, чувство зависимости от вышестоящих инстанций, символизирующих и репрезентирующих собой индивиду-

¹ Smart, N. Die großen Religionen / N. Smart. – München, 1981. – S. 321–322.

² Smart, N. The religious experience of mankind / N. Smart. – New York, 1969.

альную и коллективную судьбу), но он соотносит это исключительно с посягательством на бытие. Для него не существует ничего кроме видимого мира. Поэтому воспринимать что-то выходящим за его пределы, трансцендентным ему, не может быть для марксизма не чем иным, как выражением ослепленного сознания.

Тем самым марксизм лишь натягивает на себя маску религии, но убивает ее душу. Однако его можно рассматривать как симптом оценки той важной роли, которую играет религия в духовном устройстве человека. Мертвая оболочка коммунистического мировоззрения указывает на глубокую антропологическую укорененность религиозного опыта. Религия – не просто некая надстройка, функция определенного сознания, но основополагающая форма человеческого самоосуществления.

Нам достаточно просто констатировать факт, что *религия присутствует в нашей повседневной жизни значительно больше, чем предполагают многие в нашем обществе*. Тот же, кто утверждает о конце религии или о наступлении безрелигиозного периода истории, должен честно взглянуть на аргументы третьего аспекта, указанного здесь. Речь идет о неожиданном прорыве *новой религиозности* или о массированном возникновении новых религиозных движений, а также о *возрождении традиционных религий*, которым предсказывали скорое исчезновение. Эти движения затронули ту группу населения, которая является наиболее чувствительно реагирующей на происходящие процессы – молодежь – так что мы можем по праву говорить о *новых молодежных религиях*¹. Даже если по сравнению с традиционными религиями многие формы выражения в них изменились, но надежды и вопросы, связанные с религией, остались прежние.

При всем их отличии от традиционных религий они зиждутся на том же первоначальном фундаменте. В экстремальных формах борьбы за свое распространение и те, и другие показывают деструктивную религиозность, будь то молодежные сатанинские группировки или мусульманские фундаменталисты из аль-Каиды. Безусловно, экстремизм не характеризует в целом сегодняшнюю ситуацию с исламом, но провозвещающих закат религии должна ошеломлять ее устойчивая сила:

¹ См.: Lanczkowski, G. Die neuen Religionen / G. Lanczkowski. – Frankfurt a.M., 1974; Müller-Küppers, M. Neue Jugendreligionen / M. Müller-Küppers, F. Specht. – Göttingen, 1979; Hummel, R. Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen / R. Hummel. – Stuttgart, 1980; Haack, F.-W. Jugendreligionen: Ursachen, Trends, Reaktionen / F.-W. Haack. – München, 1979; Mildemberger, M. Die religiöse Revolte / M. Mildemberger. – Frankfurt a.M., 1981.

сколь упорно держатся за шариат даже демократически и модернистски настроенные мусульмане!

Учитывая факт, что, пожалуй за исключением Китая, в азиатских странах сохранились прежние религиозные традиции и вплоть до наших дней наблюдаются новые религиозные прорывы (от культа вуду до японского движения бьякко шинкокай¹), мы не имеем права на утверждение тезиса о «смерти религии», даже говоря о секуляризации на Западе. Мы скорее должны по-новому переформулировать вопрос о религии. Что придавало человеку сил воздвигать колоссальные соборы, храмы, пирамиды, а порой и жечь костры во имя сохранения чистоты веры? Какой опыт сокрыт в псалмах Давида, древнеегипетских гимнах Амону или в ацтекских человеческих жертвоприношениях? Чем отличается религиозный человек от того, кто считает себя нерелигиозным? Что подвигает человека на молитву? Что можем мы в повседневных заботах о сохранении нашего окружающего мира ожидать со стороны религии?

3. ПРЕДПОСЫЛКИ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

3.1. Преодоление обыденных предубеждений

Функция религии, с которой мы сразу соприкасаемся, состоит в том, что именно *религия отвечает на вопрос о смысле человеческого бытия, о благе и страдании*. В то время как наука не задается вопросом о смысле мира и человека, не говоря уже о невозможности для нее ответить на этот вопрос, религия является не чем иным, как поиском ответа на данный вопрос. Именно религия представляет собой пространство постановки вопроса о смысле, и ответа о цели и ценностях человеческой жизни. В религии действительность не разрезается на отдельные абстрактные аспекты, чтобы затем составить из получившихся лоскутков некий пестрый образ, в котором человек не распознает себя, потому что его там вовсе нет. Религия стремится прозрачно соотнести целостность действительности с высшим единым основанием, которому она обязана.

Чтобы религия могла выполнить эту задачу, человеку необходим опыт «нового созерцания», «внутреннее зрение», «чувство нуминозно-

¹ Pye, M. *Emerging from Meditation* / M. Pye. – London, 1988.

го», т. е. то, что соединяет в себе опыт пяти чувств, на которые опирается в своем развитии наука. Все религии настаивают, что если мы намерены получить ответ на поставленные центральные жизненные вопросы, то прежде нужно освободиться от всего обыденного, повседневного и само собой разумеющегося.

Аналогично учению Бэкона об идолах, но избегая идеологизации науки как абсолютно объективного, религия критикует все используемые человеком механизмы восприятия, поскольку они трансформируют и деформируют действительность в шаблоны, препятствуют пробуждению восприятия сущностного. Оно же начинается с удивления всему тому, что встречается человеку в его странствии сквозь пространство и время. «Восприятие божественного начинается с удивления. Оно возникает в результате полного непонимания. Восприятию наиболее мешает наша подгонка всего под общепринятые понятия, под духовные клише. Поэтому удивление или радикальная пораженность, ощущение неподгоняемости под слова и понятия является предпосылкой для подлинного восприятия существующего»¹.

Такая критика общепринятого и обыденного может принимать чрезвычайно радикальные черты. Мы найдем ее не только в проповедях о покаянии и призывах к духовному обращению, повсеместно встречающихся в религиях, она – тяжелая основа слов Иисуса Христа, обращенных к Его ученикам: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку – домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня» (Мф.10,34-37).

Впечатляющая религиоисторическая параллель встречается у Ринца (ум. 867), важного учителя в дзен-буддизме и основателя школы лин-чи: «Устрани всякое препятствие на пути... Если встанет тебе на пути Будда, так убей Будду! Если ты встретишь твоих предков, убей предков! Если ты встретишь учеников Будды, убей учеников Будды! Если ты встретишь отца и мать, убей отца и мать! Если ты встретишь твоих родственников, убей твоих родственников! Только так ты обрешь спасение, только так избежишь пут и станешь свободным»².

¹ Heschel, A.J. Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums / A.J. Heschel. – Neukirchen, 1980. – S. 37.

² Enomiya-Lasalle, H. Zen-Buddhismus / H. Enomiya-Lasalle. – Köln, 1966. – S. 24.

В отличие от других религий буддизм, видимо, дошел до последних пределов, требуя освободиться от всего препятствующего чистому опыту действительности. По мнению буддизма к таким препятствиям относится даже само представление о Боге. Хотя христианская мистика иногда приближалась к подобной радикальности, но теологи не позволяли себе распространять такое требование на образ восприятия Бога. Все же живой опыт религиозности, в отличие от богословской рациональности, знает, что всякая мысль и речь о Боге и к Богу может действительно стать препятствием для настоящей встречи с Богом. Для религии Бог всегда покрыт тайной, остающейся неприступной человеку. Даже если мир раскроет себя к Богу, религия знает, что Бог всегда больше, чем испытываемая в опыте действительность.

Когда человек так приготавливает себя к опыту полноты действительности, признавая свое неведение и тоскуя о познании, превосходящем всякое человеческое знание, устремляясь к истине, пребывающей, даже когда он сам исчезнет, тогда человек покидает узурпированный им трон самоуверенности Нового времени и возвращается на то место, которое предуготовлено именно ему.

В религии человек обретает необходимый ему опыт, чтобы не усомниться в себе. Религии знают, что человек не является ни абсолютным господином мира, который не несет ни перед кем ответственности, ни увязающем во мраке бессмысленности существом-однодневкой. Паскаль писал: «Так что же есть человек в природе? Ничто по сравнению с бесконечностью, все по сравнению с небытием, середина между ничто и все; он бесконечно далек от постижения крайностей; цель и начала вещей надежно скрыты от него непроницаемой тайной. Равным образом — не способен понять небытие, из которого он извлечен, и бесконечность, которую он поглощается... Человек для самого себя — самый загадочный предмет во всей природе» (199 (72))¹.

Религии никоим образом не отрицают зависимость и ненадежность человеческой жизни, но они показывают ее как подчиненную трансцендентной силе, превышающей человеческий разум, силе, которой человек должен молиться, совершать жертвоприношения, которую он должен прославлять. Религиям присущ опыт того, что не абстрактные законы природы и не слепая судьба правят человеком, но есть высшая власть, обладающая лицом, в которое можно взглянуть, власть с любящим сердцем и защищающими руками. Встреча с этой высшей силой вы-

¹ Паскаль Б. Мысли / Б. Паскаль. — М., 1995. — С. 133–136.

зывает чувственную реакцию удивления, страха, восторга, т.к. человек осознает себя находящимся в состоянии между знанием и незнанием. Это установка, известная нам как сократическая: я знаю, что я ничего не знаю. Знающее незнание! Для религиозного человека оно – основа его самосознания, позволяющего ему созерцать в интуиции то, что превышает его познания.

Профессор буддийской философии Дайсэцу Тайтаро Судзуки (1870-1966) рассказывает следующую историю из дзен-буддизма: «Старый дзен-учитель высоко поднимает над собранием монахов свой посох и говорит: ‘О монахи! Вы видите это здесь? Если вы это видите, тогда что вы видите? Вы хотите сказать, что это посох? Если вы это сделаете, то вы – совершенно обыкновенные люди и не владеете дзеном. Но если вы скажете, мы не видим никакого посоха, то я отвечу: я держу его здесь в руке, как вы можете отрицать этот факт?’»¹.

Итак, религиозный опыт действительности самобытен и не соответствует повседневному опыту. Да, религиозный человек «видит» то же, что и «обыкновенный», но в то же время видит «иначе». Он воспринимает видимое как часть всеобъемлющей действительности, из которой происходят все вещи. Он воспринимает ее как исток всех вещей, задающий их смысл и значение. Эти вещи являются самими собой, но одновременно они – знаки, символы, феномены иной другой действительности, которая просвечивает сквозь них.

3.2. Вера в неисчерпаемость мира

Если человек освобождается от всяческих идолов и внутренне открыт на непредвидимое и несводимое к повседневному опыту, на живую действительность, то он сделал первый шаг на пути к религиозному опыту. Там, где все в мире перестает быть само собой разумеющимся, любой феномен может предстать чудом.

Поэтому не случайно, что во всех религиях речь ведется о бесчисленных чудесах. Чудо – это нечто «само собой разумеющееся» и «нормальное» для религиозного сознания. Тем самым религиозный человек выказывает детски наивные чувства, являющиеся его отличительной

¹ Suzuki, D.T. Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus / D.T. Suzuki. – Weilheim, 1972. – S. 85; Он же. Дзэн-Буддизм: Дайсэцу Судзуки. Основы Дзэн-Буддизма. Сэкида Кацуки. Практика Дзэн. – Бишкек, 1993. – С. 36–41.

особенностью, на которую и обращено острое критики религии: инфантильный поиск чуда! Нет. Скорее это установка, которую Ницше характеризовал как «переоценку всех ценностей»: *религии критикуют всякую одномерную интерпретацию действительности*. Они неустанно свидетельствуют о комплексном опыте, легитимность которого не покоится на «воле к власти» или преодолении другого, воспринимаемого врагом в логическом контексте «или я – или он».

Религии протестуют тем самым против столь желанной для человека забывчивости, вследствие которой утверждают, что логика помогает нам созидать мосты и ракеты и поэтому обладает исключительным правом на достоверное отображение действительности. Еще древние греки знали, что логика, которой мы обязаны своими успехами в техническом прогрессе, представляет собой особый случай самовосприятия человека и постижения мира. Следы такого мышления мы встречаем в мифах. На основе логики сформировалась стратегия отношений, ориентированных на спор. В результате ее неопровержимых успехов логику стали считать единственно законным способом «умословия».

Напротив, опыт, свидетельствующий, что каждая вещь является самой собой и в то же время более чем собой, не может согласиться с однозначным мышлением по альтернативе «или-или». Такая бинарная логика принятия решения «да-нет» достаточна лишь для конструкции роботов.

Египтолог Эрик Хорнунг отмечает по поводу древнеегипетского религиозного мышления и лежащей в его основании логики: «Наблюдателю кажется, как если бы это была привычная формальная логика, подобно 'классической' механике, имеющей смысл и значение в области средних величин, в то время как в очень большом и очень малом перспективы искажаются и нужны новые структуры мышления»¹.

В связи с этим характерное для религий разделение на радикально противоположные сферы «естественного» и «сверхестественного» следует понимать как последующее рациональное переформулирование. Природа может быть не только «естественной», как мы ее воспринимаем, используя для технических целей. В философии Нового времени человек стал рассматриваться кардинально иначе, чем в религии. Чтобы преодолеть разрыв между новой философией и религией, создавались многообразные богословские системы. Все это изобличает, что сам разрыв был результатом религиозного опыта.

¹ Hornung, E. Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen / E. Hornung. – Darmstadt, 1971. – S. 238.

Религиозный опыт воспринимает мир как упорядоченное целое, в котором каждая составляющая указывает на другую и может стать местом явления божественного. Для религиозного сознания под тем, что мы воспринимаем как «природное» природы и «мирское» мира, скрывается фундамент, на который опираются и которым поддерживаются и природа, и мир. Поэтому оно видит в них проявления божественного, обретающего через них образ, доступный человеческому восприятию. Ведь человек сам есть часть этого всеохватывающего целого. Примером озвучания такого мистического опыта служит стихотворение поэта «серебряного века» Владислава Ходасевича (1886–1939):

«Нет, ты не прав, я не собой пленен.
Что доброго в наемнике усталом?
Своим чудесным, божеским началом,
Смотря в себя, я сладко потрясен.

Когда в стихах, в отображенье малом,
Мне подлинный мой образ обнажен, –
Всё кажется, что я стою, склонен,
В вечерний час над водяным зеркалом,

И, чтоб мою к себе приблизить высь,
Гляжу я в глубь, где звезды занялись.
Упав туда, спокойно угасает

Нечистый взор моих земных очей,
Но пламенно оттуда проступает
Венок из звезд над головой моей»¹.

Даже вскользь окинув взглядом удивительный мир исконно религиозного опыта, мы сразу столкнемся с открытием антропологов, исследовавших отношение родо-племенных культур к душам мертвых. Например, Цембаго-Маринд, горская народность из Папуа-Новой Гвинеи. Ее люди приносят жертву духам своих умерших предков вовсе не для того чтобы установить таинственный контакт с ними и в результате обрести «сверхъестественные» силы. Они делают это скорее из-за того,

¹ Ходасевич, В. Стихотворения / В. Ходасевич. – Л., 1989. – С. 101.

что не разделяют между «естественным» и «сверхъестественным» и считают умерших также активными членами своего общества. Поэтому смерть для них не является чем-то радикально разъединяющим, как это привычно для нашего способа восприятия. Смерть для них – переход в «другую жизнь», связанную с нашей: умершие продолжают находиться в «живом» контакте с членами племени и могут быть «вызваны» в повседневную жизнь с помощью ритуальных жертв.

Сходное понимание мы найдем во всех религиях, когда смерть воспринимается не как исчезновение, но как преобразование. Во многих обрядах христианства сохраняется это универсальное религиозное чувство связанности с умершими. Несмотря на сомнения, которые по праву вызывают такие представления, в подобном отношении к умершим выражается религиозный опыт действительности: мир переживается как великое целое, которое сохраняется, несмотря на радикальный разлом, приносимый смертью. В случае Цембаго-Маринд чувство связанности с духами умерших является само собой разумеющимся и не вступает в противоречие с другими формами коммуникативной встречи. Поэтому американский этнолог Рой Раппапорт был вынужден при исследовании этой папуасской народности расширить обычно применяемое нами понятие окружающего мира и ввести в него кроме климата, вегетации и фауны еще и духов предков¹.

Несмотря на всю проблематичность такой интерпретации религиозно-обусловленного отношения к окружающему миру, она, несомненно, способствует обращению нашего внимания на тривиальный, но часто остающийся в тени забвения опыт: даже современный человек научной культуры не воспринимает действительность чисто объективно, но моделирует ее как концепт, интерпретирует и активно воздействует на нее. Современные измерительные приборы делают наглядным, что они включены между природой в себе и наблюдателем-человеком. Поэтому их конструкция определяет, какую информацию мы получим от природы, а какую нет. Итак, еще до экспериментального опроса природы человек предзадает ей условия, в контексте которых она должна отвечать. Поэтому действительным является преимущественно то, что человек заранее определил для себя как действительное. Кто загодя убежден в отсутствии чудесного в мире, тому не может открыться чудо. Религии по отношению к чуду имеют присущую им особую установку:

¹ Rappaport, R.A. Pigs for the ancestors / R.A. Rappaport. – Yale, 1968.

просматривать мир насквозь, вплоть до его основания. В связи с этим сформировалось особое понятие – вера.

Религиозная вера по своей сути есть установка на восприятие заложенного в глубинах вещей «послания». Поэтому она воспринимает больше и зрит глубже того, чему мы доверяемся в повседневности. В результате подлинная вера не нуждается в том, что мы в собственном смысле именуем чудом. Для нее все является чудом, знаком присутствия святого, божественного.

Христианство, как и другие религии, говорит о чудесах в строгом смысле слова, но, однако, они не играют той роли (исключая чудо воскресения Иисуса Христа), которую им обычно приписывают. Они скорее своего рода двери, сквозь которые религиозный человек вступает в соприкосновение с действительностью в ее сокрытом непроницаемым мраком основании. В этом ключе Иисус Христос предрекает верующим в Него, что они смогут творить еще большие чудеса, чем те, о которых говорится в Новом Завете: «верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин.14,12). Напротив, кто не обратился к вере, преодолев повседневные убеждения, тот и посредством так называемого объективного чуда не обретет ее, даже если перед ним будет воскрешен к жизни мертвый (ср. Лк.16,31: «если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят»). Поэтому нам без всяких оговорок придется согласиться с польским философом Лешек Колаковским, когда он заканчивает свою книгу о религии следующими словами: «Вопрос, что для нас действительно, а что недействительно, разрешается практическими, а не философскими усилиями. Действительно то, к чему человек действительно стремится»¹.

3.3. Готовность к межкультурной коммуникации

Мощная мобильность, возможная за счет все более скоростных средств передвижения, познакомила европейцев с прежде чуждыми им культурами и религиями. За несколько часов путешествия на самолете перебрасывается мост над расстояниями, преодоление которых незадолго до этого требовало месяцы странствий. Мир стал теснее, многие

¹ Kolakowski, L. Falls es keinen Gott gibt / L. Kolakowski. – München, 1982. – S. 212.

(как, например, теоретик коммуникации Маршалл Мак-Лухан) говорят сегодня о «глобальной деревне», в которой все находится в пределах досягаемости. Там, где такие путешественники, как Николай Николаевич Миклухо-Маклай (1846-1888), пешком, на мулах или парусниках проводили месяцы и годы в пути, теперь пролегают скоростные автострადы и раскинулись аэропорты. Без риска для жизни за считанные часы сегодня можно добраться на другой конец света до берега Миклухо-Маклая в Новой Гвинее.

Те, кто не может конструктивно использовать средства мобильности и коммуникации, имеют слабое представление о чужих культурах и религиях, зачастую проявляют ксенофобию и интолерантность. Они насилу инкультурируются в индустриально развитое плюралистическое общество и склонны к религиозному экстремизму и политическому терроризму. Это знак их беспомощности перед встречей с чужим, их неготовности к духовно развивающему диалогу. Конечно, здесь вступают в игру и другие факторы, когда, например, турки наталкиваются на неприятие их в странах-«работодателях». Притом немаловажно, и они сами это понимают, что они являются последователями ислама, отличающего их от европейцев с христианским менталитетом. Между ними масса несоответствий – от запрета на употребление алкоголя до хиджаба на женщинах. С другой стороны, отказ от межкультурного и интеррелигиозного контакта связан с так называемой «теологией туризма», провозглашающей девиз: «Мы осмотрим все, что есть!» (Удо Творушка).

Первым шагом на пути межрелигиозной коммуникации вполне может стать стремление к пониманию чужих религий. Тогда человек получает огромное преимущество их насыщенного восприятия и использования своей способности чувственного переживания. Однако здесь скрыта и немалая опасность впадения в заблуждение. Чужие религии и их адепты вызывают удивление, подобно выставочным экспонатам в музее человеческих суеверий, от которых откровенно хотелось бы держаться на расстоянии. Многообразие религиозных практик скорее набрасывает на феномен религии покров, а вовсе не служит его пониманию. В то время как одного охватывает любопытствующее изумление, другой уныло вспоминает собственное религиозное прошлое с процессиями и обрядами, которое он пытался забыть, ибо считает их не соответствующими времени компьютеров и космических полетов. Третий возвращается из своего путешествия в Таиланд или Индию, выражая неудовольствие по поводу недостаточной или отсутствующей

гигиены и духовной примитивности, которые он видел за кулисами религиозных ритуалов.

Если действительно хочешь глубже понять чужую религию с ее последователями, нужно действовать иначе. Важнейшим условием тогда является внутренняя открытость и готовность учиться. Следует искренне желать знать и стремиться понимать то, что движет другими людьми и что организует совокупность различных факторов того опыта, который выразился в определенной религиозной форме. Если отсутствует готовность соблюдать критическую дистанцию по отношению к собственным установкам менталитета, логике языка и чувству благоразумия, предзаданным европейским культурным и религиозным контекстом, вряд ли много можно будет увидеть и понять в чужих религиях.

С другой стороны, разумеется, нельзя безрассудно погружаться с головой в эти религии. Необходимо уже иметь некоторое предпонимание того, что относится к религии. Для европейца это нечто само собой разумеющееся с детства, но мало кем осознаваемое. *Религией для нас является то, что мы воспринимаем как религию.* В нашей культуре это христианство с его верой в единого и личного Бога, по образу и подобию Которого создан человек, осуществляющийся путем обожения. Здесь проявляется отнюдь не европоцентризм, а наш европейский менталитет, сформированный христианством и древнегреческой культурой.

При встрече с другими религиями наше предпонимание религии корректируется ими и становится более подходящим инструментом для восприятия чужих религий. Вопросы, обращаемые нами к другим религиям, могут оказаться неподходящими (бесмысленными или вызывающими трансформации в контексте исследуемой культуры и религии), тогда они должны исправляться. В диалоге с чужой религией возникают новые вопросы, прежде, возможно, не игравшие в нашем мировоззренческом горизонте никакой роли. Их формулировки следует уточнять, и новое понимание должно сравниваться с прежним пониманием. Это приводит к попытке синтеза между собственным преданным горизонтом понимания и пониманием, свойственным чужой культуре и религии.

Однако, синтез двух религиозных горизонтов как сближение двух разных религиозных вопрошаний – это скорее оптимистическая иллюзия (ошибка классической феноменологии религии до 60-х гг. XX века). В принципе, человек всегда обращается к встреченной им религии с такими вопросами, которые ей чужды. Сама же чужая религия всегда

имеет стороны, которые скрыты из вида для встречающегося с ней. Но это не говорит о невозможности понимания, а относится к границам понимания человеком иного ему и требует от человека смиренной рассудительности.

Кто подобно выдающемуся социологу Макс Веберу (1864–1920) считает себя «религиозно немзыкальным», кто ничего не слышит, когда его достигают религиозные «колебания», тот в лучшем случае может создавать абстрактные формулы религии, в которых он будет пытаться обосновать «сущность» или «функцию» религии. При этом легко впасть в заблуждение, что не существует религии вообще! Мы встречаемся всегда с совершенно конкретной религией, практикуемой совершенно определенными людьми, без которых она просто невысказана. Так формируется ее ложная оценка, знакомая по строкам из «Моей веры» Шиллера: «Если меня спросят, почему в моем сердце нет никакой религии, то я отвечу, что я утратил её по вине самой же религии».

Мы должны обратиться к живому свидетельству религиозных людей, если хотим понять религию. По крайней мере, нам следует непременно ознакомиться с религиозными текстами, если уж не можем общаться с самими представителями религии. Именно это и затрудняет любые высказывания о религиях доисторического периода. В большинстве научных религиоведческих трудов мы сталкиваемся скорее с проекциями собственных душевных переживаний исследователя, чем с фактами из области древнейших религий.

4. САМОБЫТНОСТЬ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

4.1. Методологическая западня функционализма

Чтобы понимать своеобразие феномена религии следует воздерживаться от искушения свести ее к чему-нибудь другому, чем она сама. Разумеется, религия призвана служить чему-то во благо, что не отрицал в свое время и Карл Маркс (1818–1883) и как не устает повторять функционалистская теория религии. Но критика религиоведческого функционализма показала: когда религия объявляется функцией другого, внешнего по отношению к ней феномена, все равно религию невозможно безостаточно свести к чему-то иному ей и объяснить через что-то, находящееся вне ее самой.

В конце концов, существует масса примеров бесфункциональных или функционально бедных ритуалов. Вряд ли кто из функционалистов захочет признать занятость культового персонала собственной функцией ритуала (напр., древнеегипетские ежедневные жреческие жертвоприношения в храмах или брахманистский закрытый для «мирских» людей элаборированный¹ ведический ритуал). Такие ритуалы не создают для людей никаких «преимуществ» и являются в этом смысле нефункциональными².

Бесфункциональный характер многих ритуалов делает очевидной слабость классического функционалистского метода исследования, как у Эмиля Дюркгейма (1858–1917), объясняющего функцию религии укреплением солидарности общества³. Под функцией религии Дюркгейм понимает интеграцию индивидуума в общество. Однако этот тезис не является надежным и универсальным применительно к религиям. Он не работает по отношению к т.н. «религиям откровения» и религиям от Нового времени до современности (существует масса дезинтегрирующих и социально деструктивных ритуалов).

Если бы функционалистской концепцией религии исчерпывающе описывалось истинное положение вещей, тогда религия была бы нужна лишь постольку, поскольку не удастся достичь цели рациональными (научными) способами. Но это является приравниванием религии к магии, в то время как другой религиовед-функционалист Бронислав Малиновский (1884–1942) доказательно показал их отличия⁴.

Под наукой Малиновский понимает рациональное, осознанное обращение с действительностью. Таковое встречается на всех исторических ступенях культуры. Повсюду человек обладает знанием, которое он планомерно применяет. Магия определяется им как «вера, пытающаяся достичь успеха с помощью колдовских формул и ритуалов». Магия постоянно применяется на таких фазах деятельности, когда человеку недостает рациональных средств для достижения какой-то цели. Поэтому он

¹ Т. е. развитый и импровизационный, в отличие от рестрингированного ритуала, т. е. ограниченного и педантично совершаемого. Термины введены в социологию религиозных ритуалов известным религиоведом Мери Дуглас (Чикагский университет).

² Staal, F. The Meaninglessness of Ritual / F. Staal // *Numen*. – 1979. – N 26.

³ Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни / Э. Дюркгейм // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. – М., 1998. – С. 230–231.

⁴ Malinowski, B. A Scientific Theory of Culture / B. Malinowski. – Chapel Hill, 1944; Malinowski, B. Magic, Science and Religion / B. Malinowski. – New York, 1948; русск. изд.: Малиновский Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский // Мистика Религия Наука. Классики мирового религиоведения. – М., 1998. – С. 358–378.

совершает подменяющие действия. Совершенно иначе функционально упорядочивается Малиновским религия. Темы религии – темы всеобщей природы: смерть и бессмертие, почитание сил природы целостного всеобщего рода, гармонизация человека с господством судьбы. Итак, то, на что дает свой ответ религия – это не фрустрирующий конкретный опыт повседневности, а основные проблемы человеческого бытия.

В редукционистскую западную функционализма попадают многочисленные религиоведческие теории, претендующие объяснить происхождение религии. Если, например, исток религии объясняют страхом, сковывающим человека примитивной культуры на каждом шагу, тогда, само собой разумеется, религия становится излишней, если удастся эффективнее, чем религиозным способом преодолеть этот страх. В этом случае будут возводить не храмы, а молниеотводы, чтобы защититься от угрозы воздушного электрического разряда. Тогда Зевс-громовержец уже не является высшей силой, которой следует приносить жертвы и воссылать молитвы.

В противовес названным существуют и более «осмотрительные» интерпретации религии, а также ее удивительных результатов, как например, у философа и социолога Джона Милля (1806–1873), выступившего против психологизированного отношения к религии. Но и он попадает в сходную методическую западную, когда усматривает в религии не более чем утопическую силу человеческой надежды и тоски. Такое объяснение содержит позитивные антропологические аспекты, и религия ставится на одну ступень с поэзией и музыкой. В связи с этим становятся понятнее непреложность религии для человеческого самопонимания и исходящая из нее ощутимо засвидетельствованная сила. Однако и у Милля отсутствует самобытное ядро религиозного опыта. Это наиболее наглядно просматривается в его попытке ликвидировать отношение религии к трансцендентному, а оставшееся по новому обосновать как «религию гуманизма». Не случайно, что такой искусственный продукт уже во времена Милля не прижился в общественном сознании, исключая пару интеллектуалов, а перешел в разряд курьезных теорий.

4.2. «Святое» как категория интерпретации религии

Со временем исследователями стало все более отчетливо уясняться, что религия при всей своей укорененности в антропологических основаниях указывает на центральный самобытный опыт. Этот опыт

не выводим ни из какого другого. Он предшествует всякой религиозной интерпретации. Это опыт святого. На святое как религиоведческую категорию и его огромное значение для понимания религии первым указал знаменитый исследователь религии и впоследствии архиепископ г. Уппсала (Швеция) Натан Зёдерблом (1866–1931) в своей статье «Святость» в «Энциклопедии религии и этики» (1913). Там мы наталкиваемся на весьма примечательное и требующее разъяснения высказывание: «Святость – это великое слово в религии; оно даже более существенно, чем понятие Бога. Истинная религия может существовать и без конституирования божества, но не существует никакой подлинной религии без различения между ‘святым’ и ‘профанным’»¹. Означенное направление религиоведческого исследования Зёдерблом широко развил в книге «Становление веры в Бога. Исследования о началах религии» (1916)². Квинтэссенцию всех своих исследований он кратко сформулировал перед смертью в следующих словах: «Я знаю, Бог живет. Я могу это доказать на истории религий!»

Теория шведа Зёдерблома не нашла особого распространения, т.к. выдающееся значение в религиоведении приобрела работа его собрата по научным исследованиям немца Рудольфа Отто (1869–1937) «Священное. Об иррациональном в идее божественного и его отношении к рациональному» (1917)³. Она произвела переворот в религиоведении. Для Отто святое является основной категорией религиозного опыта, который невозможно выразить в ограничивающих понятиях языка. Он постоянно выходит за пределы выразительных возможностей языка. Таким образом, определяется область опыта, выходящая за рамки рационального, но не становящаяся тем самым антирациональной.

Сущность святого образует «нуминозное» (от лат. божественное). Оно определяет наше понятие святого за исключением моментов этического и рационального: нуминозное = святое – (этическое + рациональное). Для европейца святое – это всегда *summum bonum* (лат. полнота благого) и *ens rationale* (лат. разумная вещь). По Отто святое – изначально ни то и ни другое, или, во всяком случае, эти оба выражения

¹ Söderblom, N. Holiness / N. Söderblom // *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. – 1913. – Т. IV. – P. 731ff.

² Söderblom, N. *Das Werden des Gottesglaubens* / N. Söderblom. – Leipzig, 1926; русск. изд.: Зёдерблом, Н. *Становление веры в Бога* (сокр.) / Н. Зёдерблом // *Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения*. – М., 1998. – С. 262–313.

³ Отто, Р. *Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным* / Р. Отто. – СПб., 2008.

не существенны. Если рассматривать феномен святого, исключая два названных элемента, то открывается ядро религии как таковой.

Отто использует шлейермахеровское понятие чувства «простой зависимости» и дополняет его понятием «чувство тварности». Само святое, которое вызывает подобные чувственные реакции человека, определяется следующими чертами: первично оно есть *mysterium tremendum* (лат. страшное таинство); итак, оно является тайной, оно воплощает противоположное человеку «совершенно иное». Человек ощущает присутствие «нечто», противостоящего ему. Это чужое вызывает чувство страха, ужас, трепет и благоговение. С другой стороны, святое – *mysterium fascinans* (лат. притягивающее таинство): оно применяет к человеку своеобразное притяжение, не оставляет человека одного и держит его в то же время на дистанции от себя. Человек, встречающий святое испытывает состояние блаженства. Обе эти стороны святого можно обозначить как амбивалентность, т. е. двойственность чувства, выражающуюся одновременно в симпатии и антипатии, радости и страхе.

Категория святого относится к области религиозного опыта и хотя ее присутствие ощутимо в священных текстах, культе и ритуалах, но составляет их неприступную подоснову, к которой они в разной степени обращены в силу своих культурных и интеллектуальных возможностей интерпретации, и которую они не могут проявить собой полностью. Этот опыт святого или божественного, о котором повествует история религий, обладает самостоятельной формой жизни, говорит на своем языке и образует особенную традицию.

Нежелание признать самобытность религии и попытки свести религию к некоему иному, более общему (антропологическому) опыту имеют своей целью определить существенное в религии. Однако такой подход к ней заводил исследователей в тупик концептуальных противоречий. Вместо этого, вероятно, было бы более разумно исходить из положения: «то, что люди считают очевидным при религиозном дискурсе, есть то, что они считают действительным»¹. Но тогда, видимо, невозможно перевести язык религии на «более лучший» повседневный язык. Скорее имеет смысл говорить об автономной «логике религии» (Йозеф Бохенски), не вынося при этом вердикт по поводу религиозного иррационализма. Следует признать, что «между небесами и землей налицо действительный конфликт»², приводящий к неизбежному выбору, потому что лежащее в основании религиозного опыта святое не дости-

¹ Kolakowski, L. Falls es keinen Gott gibt / L. Kolakowski. – München, 1982. – S. 14.

² Там же. – S. 212.

жимо поступательным приближением к нему, оно является самобытным авторитетом, а не инструментом объяснения.

Серьезное и исключющее несоответствующую редукцию восприятие религиозной самоинтерпретации, которая зафиксирована в священных текстах, преданиях и религиозных символах, позволяет избежать две грозящие опасности. Первая состоит во внешнем овеществлении святого, вторая – в идентификации его с социальным устройством и психологической установкой. Обеим опасностям современное религиозоведение уделяет недостаточно внимания.

Так легко невзначай упустить из виду то, что в религиях обозначается святым, как приоткрывается святое, не овеществляясь при этом и не становясь эмпирически доступным. У религиозного человека чутье на качество откровения святых предметов. При этом он не идентифицирует само святое с этими предметами: святое может являть себя в произвольных предметах, но сами эти предметы не становятся тождественными святому. Пусть святое открывается в дожде или солнце, религиозный человек всегда сознает решающее отличие между предметом и его высшим значением: хотя святое почитается в дожде или солнце, однако святое ни коим образом не есть просто дождь или солнце.

В многочисленных религиозоведческих исследованиях до сих пор практически не учитывалась вторая опасность. Сам Рудольф Отто в своей знаменитой книге «Святое», пережившей после своего появления на свет в 1917 г. более чем сорок изданий на различных языках и ставшей неоспоримой классикой религиозоведения, пропагандировал недоразумение, что святое можно свести к эмпирически доказуемой психологической категории и интерпретировать как антропологическую составляющую человека. В то время как Отто исследовал, прежде всего, психологические основания опыта святого, другие ученые обращают внимание на биологическое строение человека, чтобы отыскать там особую религиозную конституцию и показать религию биологической составляющей человека. Оксфордский биолог Остер Харди задается вопросом: «Можем ли мы с уверенностью исключить, что религия имеет, в конечном счете, биологическое основание? И если окажется, как предполагают многие, что она как элемент нашего природного наследия является чем-то реальным, то не накликает ли беду на нашу цивилизацию пренебрежение ей?»¹

¹ Hardy, A. Der Mensch – das betende Tier. Religiosität als Faktor der Evolution / A. Hardy. – Stuttgart, 1979. – S. 9–10.

Ну и, в конце концов, следует упомянуть еще социологическую гипотезу, ставшую в последние годы особенно популярной. Ее бесчисленные варианты можно свести к утверждению: религия есть продукт нерелигиозной, социальной природы и ее предпосылками являются условия общественного бытия. Эта гипотеза особенно распространена в марксистской среде. Наиболее дискутируемое объяснение религии исходит от Эмиля Дюркгейма, видящего в религии отнюдь не иллюзию. По Дюркгейму в религии присутствует реальное ядро. Религия зиждется на коллективном переживании социального союза и воплощает собой особые формы психического состояния и поведенческие образцы общественно реализованного опыта. Тогда реальное содержание опыта Бога исчерпывается нормативами индивидуальных действий, предписываемых кланом, который собственно и выполняет функцию Бога. В таком случае опыт Бога означает не что иное, как религиозную надстройку социального базиса.

Как бы ни были важны такие и им подобные исследования, но святое понимается с их помощью в очень ограниченной мере. По-видимому, чтобы осваивать опыт святого человек должен обладать неким восприимчивым устройством и быть открытым в силу своей конституции откровению святого. Однако это никоим образом не может означать, что святое принадлежит к базовым составляющим человеческого бытия, как, например, сексуальность или зрение. Во всяком случае, религии утверждают о существовании верхнего этажа над нашей действительностью, который невозможно свести к антропологическому фундаменту и который является совершенно иным по отношению к нашему повседневному миру и его опыту.

В этом плане придется согласиться с берлинским историком религий и теологом Карстеном Кольпе, видящим в святом «знак религиозной действенности»¹. Тем самым подразумевается, что святое есть категория, с помощью которой мы отличаем религиозный опыт от другого опыта, и которая компетентна за комплексное понимание человека. С помощью этой категории мы указываем на основополагающий религиозный опыт и делаем его для нас понимаемым. Этот опыт предшествует всякой конкретной религиозной практике и запоминаемо усваивается в той практике. Если и существует согласованность или подобие между святыми предметами и тем, что являет себя через них, то религии почи-

¹ Colpe, C. Theologie, Ideologie und Religionswissenschaft / C. Colpe. – München, 1980. – S. 142.

тают такие предметы не оттого, что это какие-то особенные предметы, но «потому, что они представляют собой иерофании»¹. Это значит, через них и с ними сообщается, передается нечто, от чего содрогается внутреннейшее человека и в силу чего открывается совершенно иное человеку – тайна высшего и божественного.

4.3. Антропологическое основание и встреча с трансцендентным

Даже если религия строится на опыте, не выводимом ни из какой-либо врожденной идеи, ни из каких-то других оснований психологической или биологической природы человека, не относится к тому, что составляет наше природное достояние, все равно это не означает, что религия представляет собой антропологическую структурную надстройку, от которой можно безболезненно отказаться. Значение религии для человека можно уточнить, параллельно поставив ее рядом с такими важными проявлениями человеческой жизни как любовь или художественное творчество.

Если они подлинные, их невозможно инструментализировать. В них реализуется полнота человеческого бытия. Любовь и искусство походят на бесцельную игру наших духовных даров, но при этом сама жизнь обретает новое качество. Оба покоятся на человеческих задатках, предполагают их, но однозначно не выводятся из них. Подлинная любовь не знает цели и не позволяет использовать себя как средство к достижению более высокого качества жизни. Ее цель и смысл в ней самой. Великий персидский поэт Рудаки (ок. 860-941) воспевал любовь, упивающуюся собой:

«Поцелуй любви желанный,
Он с водой соленой схож:
Тем сильнее жаждешь влаги,
Чем неистовее пьешь».

Любовь не возникает закономерно вследствие каких-то событий. Она обрушивается на человека неожиданно. Любовь невозможно заплани-

¹ Colpe, C. Theologie, Ideologie und Religionswissenschaft / C. Colpe. – München, 1980. – S. 150.

ровать, она всегда негаданный дар. Однако именно это и не означает, что человек способен полноценно жить без любви, что для более успешной жизни человеку следует от нее отказаться. Не без основания жизнь без любви не считается жизнью по-человечески. Не выводимое ни из чего событие любви возносит человека на более высокую ступень, на которой все прежнее, бывшее до нее, кажется бесцветным и пресным. Пусть даже потребность в любви укоренена в исконных взаимоотношениях матери и ребенка. Допустим, эта потребность ищет своего восполнения, а материнское отношение имеет своим основанием животный первобытный инстинкт заботы о потомстве, инстинкт размножения, унаследованный нами от предков в ходе эволюции. Но если человек действительно любит другого человека, просто так, не желая ничего иного, кроме любви, то с ним происходит чудо. Он открывает для себя нечто новое. Он преображается, восходит над собой прежним. Но тогда биологически-эволюционный базис человека переживает качественное изменение, обретая новый смысл, который существенно отличается от предзаданного ему инстинктом.

Что значит для качества человеческой жизни религия, можно проследить на этом параллельном ей феномене любви. Понятно, и религия должна иметь свой естественный базис в нашей антропологической структуре, если она не является каким-то внешним наростом или искусственной прививкой благодаря некоей индоктринации. «Никто не сомневался в том, что не было бы никакой религии без религиозных задатков»¹.

Однако религия, как и любовь, не является поступательно закономерным развитием задатков человека. Для нее требуется конкретная встреча, событие, с помощью которого и в котором человек осознает свои религиозные «способности». Каждое проявление религии соотносится с таким опытом, даже если мы не нуждаемся в его точном воспоминании, потому что мы выросли в некотором культурном окружении, пропитанном долгой религиозной традицией. Когда мы внимательно исследуем основополагающие тексты религий, мы всегда находим сообщения о людях, на жизненном пути которых неожиданно встретилось нечто, что с того времени стало определяющим для всей их жизни. В основном это люди, которые уже ранее искали подобный опыт. Они, обыкновенно, исполняли свои повседневные обязанности, когда неожиданно на них обрушивался мир святого.

¹ Feigel, F.K. Das Heilige/ Colpe C. (Hrsg). Die Diskussion um das «Heilige». – Darmstadt, 1977. – S. 380–405.

Так случилось с пророком Моисеем в пустыне, когда он с любопытством и ожиданием приблизился к горящему терновому кусту (Исх. 3,3), ведь он же «знал», что такое терновник, что такое огонь и что такое пустыня: «Пойду и посмотрю на сие великое явление, отчего куст не сгорит». Но неожиданно и ничем необусловленно ему встретилось нечто, что разметало в пух и прах все его предварительные суждения, прежние знания и смешало понятия. Он встретился со все преобразующим гласом Самого Бога: «Не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исх. 3,5).

Нечто подобное произошло с греком Гесиодом (VIII–VII вв. до н.э.), пасшим своих овец на Геликоне. Неожиданно он почувствовал обращение к себе чего-то совершенно иного, и ему открылось видение сущности вещей, ниспровергшее все его прежние знания. Содержание этого видения он попытался передать в своей «Теогонии». Мы можем найти массу подобных примеров в различных религиях, и в последующих главах некоторые из них будут упомянуты. В силу универсальности этого опыта встречи все религии в их изначальных формах можно считать *религиями откровения*. Ведущий антрополог Эдвард Эванс-Притчард (1902–1973) придерживается такой же точки зрения: «Для полноценного понимания религии откровения мы должны понять природу так называемых естественных религий, поскольку никакого откровения невозможно было бы достичь, если бы люди не имели уже общего представления о том, что такое откровение... Дихотомия между естественными религиями и религиями откровения является ложной и запутывает ситуацию, поскольку вполне здраво было бы утверждать, что все религии являются религиями откровения: окружающий мир и разум человека всюду открывали людям что-то о божественном, собственной природе и судьбе»¹.

4.4. Понятие «Бог»

Если мы зададимся вопросом о содержании опыта, стоящего у истока религии, то мы вообще не только приблизимся к сущностному центру религии, но так же начнем понимать нечто касательно нового смыслового качества, привносимого в человеческую жизнь религией.

¹ Эванс-Притчард, Э. Теории примитивной религии / Э. Эванс-Притчард. – М., 2004. – С. 9.



Рис. 3. Иконописная фреска Спаса Вседержителя с архангелами и серафимами (Феофан Грек). В иконописном мотиве Спаса Вседержителя (Пантократора) христианское искусство наглядно говорит о святом величии Бога как «Всевластителя». Оно связывается с боговоплощением, т. е. вочеловечением Бога в Иисусе Христе: неприступность Святого отображается в человеческом лике

Содержанием всякого подлинного откровения всегда является абсолютное начало. Посредством религии в мир пришла идея Бога, наиболее удивительная из всего мыслимого. Мы привыкли обладать как простым фактом в нашем сознании чем-то отнюдь не само собой разумеющимся — понятием «Бог».

Однако в начале эпохи Нового времени именно этот кажущийся тривиальным факт привел в удивление основателя современного мышления. Рене Декарт придерживался мнения, что уже само существование понятия «Бог» указывает на божественное откровение. Итак, само понятие Бога является действительным доказательством бытия Божия, потому что это понятие не относится к естественному способу мышления человека. Но когда понятие «Бог» вошло в наше мышление, это вызвало необозримые последствия для человеческого самопонимания. Потому что человек

не только стремится проецировать себя на Бога, но и учится по-новому понимать себя в этой проекции.

Поэтому следовало бы благоразумно согласиться, что религия есть нечто иное, чем частный феномен человеческой жизни. Для религии так же отнюдь не существенно быть учением или системой. Она скорее — целостное претворение жизни, имеющее своим исконным основанием соотношение с Богом человеческой жизни в целом. Поскольку идея Бога определяет высшую возможность человеческой самости, она вмещает в себя все измерения жизни и придает им новый смысл, которым они сами по себе не могли бы обладать. Наряду с этим разворачивается основывающаяся на идее Бога и судьбоносная в религии динамика, захватывающая все сферы жизни: происходит засасывание бытия в божественную бесконечность, когда все отличающееся от нее обнажает

свою преходящность и оказывается профанным, лежащим по другую сторону от святого.

Разверзшаяся тем самым и продолжающая расширяться пропасть уже не может сомкнуться. Отныне невозможна отмена Бога или объявление Его мертвым. В лучшем случае речь идет ни о чем ином, как о замещении понятия Бога через другое понятие, содержащее в себе те же характеристики и поэтому становящееся новым «понятием Бога». Как только одна культурно-историческая идея Бога преодолевается, опустевшее место Бога вновь занимается, причем тем явственней, чем дольше это место оставалось вакантным. Как известно, ничто не воспринимается столь «присутствующим», как долгожданное и нужное отсутствующее. Тоска по бесконечному и абсолютному, однажды пробудившись, уже неистребима. А пустота означает утрату.

5. РЕЛИГИЯ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ

5.1. Взаимоотношение религии и культуры

Каждая религия глубоко укоренена в конкретной ситуации человека во времени и пространстве, и из этой ситуации рождаются религиозные образы, ритуалы, нравы, институты и т. д. В них выкристаллизовываются религиозные идеи. Так формируется и обретает свое собственное историческое лицо религия. Все эти внешние формы выражения религии могут изменяться, т. к. они не абсолютны и связаны с условиями развития человека. Однако религия, безусловно, нуждается в таком облачении в исторические и культурные формы. Облачения могут быть различны, но ведь религия не голая абстракция и для того, чтобы нормально функционировать в обществе, она должна быть постоянно облачена в социо-культурную оболочку. Без нее она не может исторически состояться. Каждая живая религия должна обладать этой внешней социо-культурной формой, что включает в себя не только конкретность образа живого организма, но и необходимость, причем опасную, действенной организации.

Для понимания взаимоотношений между религией и культурой обобщенно выделим пять аспектов:

1. Религия в обществе – продукт его культуры среди многих прочих. С другой стороны, не только религия является ориентирующим

фактором культуры, но и культура представляет собой важный фактор религии. Обе существуют совместно и даже иногда почти неразделимы, особенно в ранних исторических культурах, где трудно проложить разделение между святым и профанным. Это означает, что мы можем отличать религию от культуры, но никогда не можем отделить их друг от друга.

2. Встреча культур всегда влечет за собой встречу их религий, и если должен произойти синтез культур, то он включит в себя и религиозный синтез. Фундамент межрелигиозного понимания закладывается культурным взаимообменом и социальными интеграционными процессами, происходящими в мире. То же можно сказать и об обратном: культурный разрыв и социальная конфронтация влекут за собой фанатичную интолерантность и религиозную агрессивность.

3. Некоторые религии существенно связаны с определенной культурой (индуизм, синтоизм, конфуцианство), другие, напротив, могут жить в различных культурах и воздействовать на них (христианство, ислам, буддизм). Выявляется парадоксальная закономерность: чем историчнее какая-то религия (например, ислам или христианство), тем более она выходит за традиционные культурные границы. Если религия очень тесно связана с культурой, то каждое изменение культуры влечет за собой религиозные трансформации, и каждое культурное развитие означает, по меньшей мере, религиозный кризис.

4. Могут возникать культуры, не связанные с религией, и наоборот, бывают религии, не состыковывающиеся с их культурным окружением. Правда, как показывает история, это состояние нестабильно и за ним вскоре следует распад культуры или религии. В коммунистическом СССР развился советский тип культуры, который был принципиально несовместим с религией, но в последующем он потерпел фиаско. Из истории религий мы знаем массу примеров умирания религий в складывающихся новых культурных условиях. Представляется также, что некоторые из религий современности, как, например, зороастризм, не вписываются в рамки развития современной культуры и переживают значительные глубинные трансформации, находясь под угрозой исчезновения.

5. Если встреча религий – это не только религиозная встреча, и живое взаимодействие между религиями – не только духовное дело или политические мероприятия, но целостный и комплексный процесс,двигающийся в ногу с ходом истории, то встреча и контакт религий в

эпоху глобализации – это историко-культурный императив. Встреча и контакт вызывают взаимообмен идеями. Причем взаимообмен предполагает собой не столько ассимиляцию иного, сколько активизацию собственных внутренних ресурсов.

5.2. Религиозный опыт в культурном контексте

Если некогда открывшийся миру опыт Бога является принципиально определяющим для человека и воздействует на все сферы его жизнедеятельности, то тогда в истории культуры будет наблюдаться религиозный изоморфизм. Так как религиозный опыт откровения относится к фундаментальной человеческой способности обретать опыт, то его содержание, так же, как и нерелигиозного опыта, последовательно облачается в формы человеческой культуры и необходимым образом транслируется в различном выражении, получает различное звучание.

Религии всегда находятся во взаимодействии с тем культурным окружением, в котором они реализуются. Одновременно и культурное пространство изменяется в той степени, в которой оно интегрирует религиозное откровение. Во взаимосыгранности религиозного опыта и культурного самопонимания религия строится как система культуры. Но, несмотря на это, религия принципиально отличается от культуры. Принимая внутрь себя элементы культуры, религия модифицирует их и наполняет новым смыслом.

Отсюда понятно, что все религиозные феномены можно перевести в мирские – антропологические, социологические, психологические, эстетические – смысловые взаимосвязи. Но специфически религиозное содержание не может полностью передаваться ими. Напротив, поскольку религиозный смысл может быть замещен другим или сведен до другого, то сам процесс смыслового переложения показывает, что мы имеем дело не с самим религиозным смыслом, а с его носителем или заместителем, который используется религией для своего пояснения и конкретизации.

Это может касаться, например, гигиены, когда должны соблюдаться определенные предписания культовой чистоты. Религиозный смысл и религиозная важность таких предписаний в религии не устареют даже после открытия мыла и стирального порошка. Крещение раскрывает свое религиозное значение именно тогда, когда оно служит не только для удаления внешней грязи.

С тех пор, как было обращено внимание на историчность конституции человека и отвергнуто прежнее абстрактное понимание человеческой природы как неизменной во времени, люди стали спокойнее относиться к взаимодействию религиозного самопонимания и социальных, экономических и политических институтов. При этом не ощущается никакой опасности растворения или исчезновения религии. Социология и история разоблачили как фикцию представления о начале человеческого развития из некоего докультурного, досоциального природного состояния (как оно описывается у Жан Жака Руссо, 1712–1778), которое исторически так же невозможно обнаружить, как и знаменитый «социальный договор» (фр. *contrat social*), с помощью которого разрозненные индивидуумы объединились бы впервые в государственное сообщество. Сколь бы мы ни погружались в глубины истории, мы постоянно наталкиваемся как на культово и ритуально организованную религию, так и на социальные структуры, будь то орда, клан или племя. Поэтому-то, с юмором отмечал Рудольф Отто, никогда не исследуют душевную жизнь питекантропа, но только человека, уже реализующего себя в культуре.

Уже с давних пор известны обширные структурные взаимосвязи между производственной формой, соответственно организацией общества, и доминирующими представлениями о Боге. При этом весьма обобщенно, мы можем различать *четыре типа представлений о Боге*, отчетливо указывающих на их рациональное соотношение с определенными производственными формами:

1. *Первобытные культуры.* Их хозяйство было основано на сочетании охоты и собирательства. Здесь особенно почитался Господин (или Госпожа) зверей, обеспечивавший удачу на охоте.

2. *Земледельческие культуры.* В них важную роль играет вера в богинь-матерей: Мать земля, Великая мать. Такая богиня придает пашне силу плодородия и урожай растениям.

3. *Скотоводческие культуры.* В основном почитается божество, обитающее на небе или каким-то другим способом открывающее себя как божество небес. От него люди и скот получают животворный дождь. Небесное божество преимущественно проявляется в образе зримого неба, покрывающего людей шатром.

4. *Комплексные культуры с производственно-социальными формами жизнедеятельности.* Здесь также усиливается и комплексность представлений о божественном. Зачастую формируется очень дифференци-

рованный пантеон. Что касается аспекта социальной стратификации и ее закреплении в религиозных представлениях, то здесь важны исследования французского антрополога культуры Жоржа Дюмезиля (1898–1986) касательно индоевропейских религий. Он открыл, что трехчастной общественной системе (политическое руководство, армейская служба, экономическое благосостояние) соответствуют три иерархических типа социальных функционеров (цари, воины, кормильцы). Каждая из этих социальных групп обладает характерным для нее понятием Бога, которое опять-таки может дифференцироваться.

Новые попытки открыть некую прарелигию не удаются, как это произошло и с ранее отвергнутыми попытками. Всякая новая религия всегда использует уже имеющийся общественный опыт и религиозные традиции при структурировании своих представлений о мире. Однако только этим невозможно объяснить, как приобретает религиозный опыт, и замещаются прежние формы религии. Для этого нам придется вновь обратиться к тому, что ранее было обозначено как событие откровения.

5.3. Религиозный опыт в символической системе культуры

Предполагаемый в религии опыт откровения требует интерпретации и языка символов, если он не намерен остаться немолчаливым, а должен быть передан другим. Так как каждый человек всегда живет в некоем сообществе других людей, создавшем собственную систему коммуникации, то он использует ее для различения и интерпретации религиозных событий. Религиозное откровение должно воплотиться в конкретном языке и облачиться в определенный наряд конкретной культуры. Оно также должно быть выражено в формах, понятиях или образах с определенным конкретным историко-социальным значением.

С другой стороны сам пророк или провидец не сможет воспринять, понять, а затем передать содержание откровения или видения, если оно никак не будет связано с контекстом культуры, в которой оно происходит, т. е. если оно будет обладать характером историко-культурной независимости. Провидец не может воспринимать и передавать своей социальной группе нечто абсолютно не соотнесенное с контекстом его исторической культуры. Прежде чем откровение или видение преобразуется в религиозное провозвестие и будет передано окружающим,

оно должно подвергнуться языковой обработке. Так как провидец не может передать свое видение визуально, он перемещает его в другую, языковую плоскость представления. Итак, он должен задействовать ментальные формы и категориальный аппарат, которые работают в области культуры его сообщества.

Характерный пример социо-культурной обработки материала откровения представляют собой видения библейского пророка Амоса (VIII в. до н.э.) в «Книге пророка Амоса» (Ам.7,1 и далее; 8,1 и далее). Речь идет об одном ряде из четырех видений, все из которых выражают угрозу божественной кары. Однако в двух первых видениях кара отклоняется. Амос принимает там на себя классическую пророческую роль просителя, следовательно, он сам становится действующим субъектом внутри видения и желает отклонить кару. Два последних видения структурированы иначе: кара проводится в жизнь, пророк не старается активировать свои просьбы. Очевидно, Амосу сообщены различные видения, в которых зафиксировано откровение о грядущих катаклизмах. Как только он получает и понимает эти видения, то осмысление откровения подталкивает его рассказать о них обществу и, тем самым, переформировать их в провозвестие кары. Итак, между видением и провозвестием протекает интенсивный процесс рационального осмысления откровения в контексте социо-культурного восприятия.

Однако, поскольку переживание откровения по своей сути уникально и не выводится логическим следствием из культурного окружения, то находящийся в распоряжении язык символов показывает себя несовершенным в попытке выразить происшедшее. Содержательный избыток события откровения, выделяющий его из цепочки всех прочих событий повседневности, не может поэтому найти себе равноценное выражение в обыденном языке.

Это объясняет два феномена, практически всегда проявляющиеся при непосредственном религиозном опыте: 1) он повергает человека в немоту пред лицом неслышанного, с которым тот сталкивается, 2) он формирует новые представления, выражающиеся в новых словах и понятиях. Впечатляющим примером первого являются мистики, а второго – родоначальники религий, причем нередко они идентичны друг другу. Также во всех религиозных традициях, несмотря на специфически сформированный язык совместимых между собой символов, налицо и такие образы переживания откровения, которые явно чужеродны традиционному языку этих религий, вводят зачастую в заблуждение и являются

камнями преткновения, потому что они сообщают о таких религиозных установках, для которых прежде не существовало языковых средств. В наихудшем случае такие установки просто насильственно удаляются из институционализированной религии. В различном виде они вновь всплывают в истории ересей, которая, само собой понятно, не ограничивается лишь христианством. Сюда же относятся и сомнения, в которые часто впадают именно те, кого позднее почитают святыми. В такой перспективе эти сомнения приобретают некоторую убедительность.

Известнейший пример таких религиозных событий – проповедь Иисуса Христа. Он говорит о завершении и исполнении ветхозаветной иудейской веры: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф.5,17). Однако самопонимание Иисуса Христа практически неизбежно должно было быть воспринято массой верующих иудеев, в силу ригористичного понимания закона, как явное богохульство.



Рис. 4. Развитие индуистского храма от локального жилища божества до насыщенного символами комплекса многочисленных сооружений отражает углубление индуистской теологии. Верующий переживает содержание своих религиозных убеждений в универсальном сценарии, включающем в себя все локальные смыслы индуизма.

Сценарий столь впечатляющ, что он захватывает и непосвященного

Если религия как символическая система культуры является результатом процесса интерпретации первоначального переживания откровения с помощью инструментария культуры определенного народа или конкретной социальной группы, то имманентный процесс развития конкретной религии становится, во-первых, понятнее, а во-вторых, наглядней. Ясно, что религия со своей стороны может стать культурной силой, формирующей практически все основные социальные и коммуникационные структуры. Несоответствие между первичным религиозным опытом и его вторичным культурным опосредованием создает творческое напряжение, постоянно проявляющееся в новых усилиях наиболее подходящим образом выразить религиозное исконное переживание и сохранить его в неискаженном виде.

Всякий удачный результат взаимодействия религии и культуры в контексте религиозного опыта оказывает влияние на социо-культурные представления и установки. При этом не существует никакого абсолютного масштаба, т. е. критерий приемлемости результата их взаимодействия является переменной величиной относительно конкретного культурного (и религиозно обусловленного) самопонимания. Сложно отделить религиозный опыт из врожденной ему культурной среды и соотнести его с другими событиями. Отсюда можно сделать обратное заключение. Почему определенные религиозные воззрения, обладавшие на предыдущей ступени общественного сознания безусловной значимостью, могут позднее утратить ее? Потому что действующую взаимосвязь между религией и культурой нельзя представить статично, она является динамическим отношением «давать и брать», «оказывать воздействие и испытывать его».

6. СТРУКТУРНЫЕ УРОВНИ РЕЛИГИИ

Если задаться вопросом, как религия формируется в конкретную систему, животворимую непосредственным опытом, то следует поберечься от упрощенчества в его решении. При всей продуктивности, без сомнения свойственной гениальным личностям основателей религий, задавших основополагающие направления структурного развития (вспомним, например, выдающиеся организационные способности пророка Мухаммеда), налицо многофакторный процесс становления

религии в относительно непротиворечивую структуру, с которой мы позднее и встречаемся. Вновь подтверждается, что религия – это живой «организм», получающий питание через многие артерии.

По меньшей мере, было бы однобоко при религиозоведческих исследованиях ограничивать определение религии понятием Бога. Ведь тогда будет упущено из внимания, что применяемый смысл этого понятия вложен в живой религиозный контекст, внутри которого действует религиозный человек в его привычной религиозности. Доктринальный (догматический) аспект – лишь один в ряду прочих, и поэтому не следует переоценивать его важность при анализе религии. Вместо этого представляется более разумным учитывать различные уровни, наблюдаемые в религии. Ниниан Сمارт насчитывает шесть таких уровней¹, но мы можем выявить, пожалуй, до девяти².

Нижеприводимая девятимерная структура религии, состоящая из восемнадцати подуровней, на наш взгляд представляет собой универсальный каркас каждой религии. При этом мы констатируем, что полновесное наличие такой структуры в какой-либо конкретной религии не связано с ее истинностью или неистинностью, и некоторые из этих уровней или подуровней могут быть практически неразвитыми или находиться в зачаточной форме. Данную структуру в полностью развернутом виде мы встречаем только в христианстве, в остальных религиях она представлена в урезанном формате.

Понятие структурного уровня относится обычно к гомогенному целому признаков, но это не имеет места в нашем случае, т. к. рассматриваемые девять измерений религии не лежат в одной плоскости, а в ряде случаев пересекаются между собой. Хотя все эти структурные уровни являются полноценными составляющими религии, но они не в одинаковой степени важны в религии. Поэтому их нельзя сравнивать без учета их взаимосвязи в конкретной религии.

6.1. Интенциональный уровень

Человек обладает волей. Он не только знает, но он желает и любит, он не только «понимает», но он стремится и понуждает себя к

¹ Smart, N. The religious experience of mankind / N. Smart. – New York, 1969. – P. 5–17.

² Данилов, А.В. Единство и многообразие религии. Аналитическое религиоведение и теология диалога / А.В. Данилов. – Минск, 2004. – С. 96–237.

«пониманию». Бытие нашего сознания кардинально ориентировано на понимание и реализуется в функциональной деятельности. Религия представляет собой скорее практическое стремление, а не теоретическую школу. Верно, что практическая сторона религии внутренне зависит от теоретической, но теория или учение были бы бессмысленными без интенционального структурного уровня религии.

Интенциональность означает, что всякое сознание является сознанием чего-то, т. е. каждый акт сознания обладает специфической особенностью быть направленным на некоторое содержание. Интенциональность является сущностной чертой бытия разума. «В любой момент сознание человека управляется определенной интенцией»¹. Интенциональность организует социальное действие и сочувствие. Интенциональные переживания зависят от представляемых в сознании предметов и в связи с этим обозначаются как интенции. Интенция – это «свойство предметно направленного акта»². Одни и те же предметы могут фиксироваться в различных модусах представления, воображения, желания, оценки. Модусы представления в сознании могут и не соотноситься с реальной окружающей средой, но определяют жизненный мир человека³.

Интенциональная структура имеет, согласно основателю феноменологии Эдмунду Гуссерлю (1859–1938), специфическое свойство, обозначаемое им как аксиологический горизонт сознания. В нем-то и происходит intersubjective конструирование смыслов. Это горизонт нравственной ориентации человека, относящийся к его религиозному сознанию. Позднее влиятельнейший представитель аналитической философии духа Дэниел Клемент Деннетт развивает теорию интенциональности: интенциональные высказывания нельзя рассматривать как описания действительного, они позволяют понять этическую ориентацию и поведение индивидуумов через кодификацию их желаний и убеждений⁴. «Интенции важны на персональном уровне, т. к. они снаб-

¹ Allport, G.W. *Personality and Social Encounter* / G.W. Allport. – Boston, 1960. – P. 60.

² Spiegelberg, H. *The Phenomenological Movement* / H. Spiegelberg. – The Hague, 1984. – P. 719.

³ «...Жизненный мир охватывает совокупность моих субъективных смысловых горизонтов. Он соотносен с субъектами, которые в своих интересах, представлениях, предпочтениях относятся к реальности... Как значимый коллективный горизонт, жизненный мир обладает статусом согласованного, т.е. когерентного опыта, который в обоюдных корректировках удостоверяется как процесс опытного согласования». Прехтель, П. Введение в феноменологию Гуссерля / П. Прехтель. – Томск, 1999. – С. 78–79.

⁴ Dennett, D.C. *The Intentional Stance* / D.C. Dennett. – Cambridge, 1998.

жают смыслом человеческую субъективность, а на коммуникативном уровне для исследования важны знаковые системы, т. к. они позволяют нам оперировать общепринятыми значениями и обозначениями»¹.

Если верно утверждение, что человек «приговорен к смыслу»², т. е. смыслополагание является характерной особенностью образа жизни человека, то трансцендентное смыслополагание (или смыслополагание в горизонте вечного и бесконечного) как масштаб определяет и задает все прочие виды смыслополагания, организует их иерархию. Но трансцендентное смыслополагание является принципиально религиозным. Иными словами, именно в религии проблема смысла выступает в абсолютном значении. Именно религия претендует на обладание окончательным смыслом. Причем здесь неважно, истинна или ложна такая претензия, т. к. в любом случае религиозные интенции составляют фундамент, на который опираются все остальные интенции человека.

А. Ритуальный подуровень. Религия как социально ориентированное действие развивает определенные поведенческие образцы, которые или являются реакцией на непосредственный опыт, или на опосредованную практику тех, кто занимается интерпретацией священных текстов или переживаний религиозного откровения. Эти поведенческие образцы ассимилируются обществом и признаются соответствующими для религиозной жизни. Зачастую они недолго остаются осознанными, но автоматически перенимаются через традицию как регламентации восприятия религиозного культа.

В религиозном ритуале прослеживаются как минимум четыре оптимизирующие функции: 1) консолидация как символическое представление, возобновление и укрепление идентичности социальной группы (Эмиль Дюркгейм³); 2) преодоление и разрешение кризисов

¹ Waardenburg, J. The language of religion and the study of religion as sign systems/ Baaren Th.P. van, Drijvers H.G. (ed.). Religion, Culture and Methodology / J. Waardenburg. – The Hague, 1973. – P. 159.

² Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. – СПб., 1999. – С. 20.

³ «Собственно религиозные верования всегда являются общими для определенной группы, которая открыто признает свою приверженность им и связанным с ними обрядам. Они не только допускаются всеми членами данной группы в качестве личного дела, но они являются делом группы и создают ее единство. Составляющие ее индивиды чувствует себя связанными между собой уже тем только, что у них общая вера»; Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни / Э. Дюркгейм // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. – М., 1998. – С. 226.

(Бронислав Малиновский¹, Питер Браун², Арнольд Гелен³); 3) социальное переструктурирование индивидуума (Арнольд ван Геннеп⁴, Жан ля Фонтэн⁵); 4) релаксация (Йоан Льюис⁶, Хуго Ранер⁷, Фриц Штааль⁸). Мы можем говорить об освобождающих функциях религиозных поведенческих образцов, поскольку они предлагают отдельному верующему формы, которые 1) однозначно идентифицируются его собратьями по вере, 2) одновременно избавляют его от неопределенности, неуверенности, сомнений и терзаний, позволяют увидеть ему их типичность (особенно, переходных фаз жизни) и 3) показывают ему надлежащий путь почитания Бога.

Ритуальная сфера религии широкоохватывающая и наряду с сакральным ритуалом почитания святого содержит в себе и другие техники, являющиеся религиозными лишь опосредованно. Как пример такой

¹ «Как магия, так и религия возникают и функционируют в ситуациях эмоционального стресса, связанных с периодами жизненных кризисов, неудач в делах, смертью, посвящением в тайны племени, несчастной любовью, невымещенной ненавистью. Магия и религия предлагают выход из таких ситуаций и тупиков, но не практическим путем, а исключительно с помощью ритуалов и веры в сверхъестественное»; Малиновский, Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиозного поведения. – М., 1998. – С. 376.

² Brown, P. *Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity* / P. Brown / Douglas M. (edit.). *Witchcraft. Confession and Accusations*. – London, 1970. – P. 17–45.

³ Gehlen, A. *Studien zur Anthropologie und Soziologie* / A. Gehlen. – Neuwied, 1963.

⁴ «Человек в своей жизни последовательно проходит некие этапы, и окончание одного этапа и начало другого образуют системы единого порядка. Таковыми являются: рождение, достижение социальной зрелости, брак, отцовство, повышение общественного положения, профессиональная специализация, смерть. И каждое из этих явлений сопровождается церемониями, у которых одна и та же цель: обеспечить человеку переход из одного определенного состояния в другое, в свою очередь столь же определенное»; Геннеп, ван А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп. – М., 1999. – С. 9.

⁵ Fontaine, J.S. *La. Initiation. Ritual Drama and Secret Knowledge across the World* / J.S. Fontaine. – Harmondsworth, 1985.

⁶ «Удачливый хунган [священнослужитель религии «лоа» на Гаити] является одновременно священником, целителем, ясновидцем, экзорцистом и тамадой. Последнее относится к театрализованному и преследующему цели отдыха аспекту культа, что нельзя не заметить»; Lewis, I.M. *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism* / I.M. Lewis. – Harmondsworth, 1971. – P. 107.

⁷ Rahner, H. *Der spielende Mensch* / H. Rahner. – Einsiedeln, 1952.

⁸ Staal, F. *The Meaninglessness of Ritual* / F. Staal // *Numen*. – 1979. – N 26. – P. 2–22.

техники можно привести йогу, служащую упражнением по расширению сознания. Даже мирская жизнь упрочена религиозной подосновой, организуется исполнением ритуалов. Даже в повседневных обычаях приветствия (снятие головного убора, поклон, формула приветствия) или в военном салютовании мы распознаем это. Искоренение ритуала равно искоренению религии, стоящей за ним. Недопустимо понимать религию лишь как систему вероучения (догматику) и морали (этику).

Б. *Этический подуровень*. Не вызывает сомнения, что религия оказывает большое влияние на образцы этического поведения в обществе. Этот уровень не является первостепенным для религии, хотя поведенческие образцы даже в повседневной жизни организованы и санкционированы религиозно. Здесь необходимо различать между актуальным, совершенно определенным воздействием, которое религия оказывает на общество, и этическим измерением в собственном смысле этого слова. Десять заповедей (десятословие) Моисея (Исх.20,2-17; Втор.5,11-21) являются одновременно строгим предписанием долженствования и организующим фактором общественного сознания.

Мораль уходит корнями не в добрые обычаи, которым нас учат мудрецы. Мораль относится к собственной природе человека и является практическим и конкретным озвучиванием стержневого закона совершенствования человека, стремления человека к полноте бытия. Например, моральный принцип гласит: «Ты не должен ненавидеть!» Почему? Не только из-за того, что ненависть ранит твоих ближних или вредит социальному порядку, но в первую очередь, потому что она ранит тебя самого, потому что она не соответствует тебе как человеку, потому что ты должен духовно возражать, а ненависть разрушает плоды твоего совершенствования в полноценного человека. Поэтому данный моральный принцип подразумевает: ты не должен вредить самому себе! Ведь ты не абсолютный господин своего «сам». Ты принадлежишь иному, высшему «Сам», вызвавшему тебя из небытия к бытию и заботливо призывающему стать тем, кем ты должен быть.

Религия выявляет и легитимирует моральные принципы, а также намеревается предоставить человеку необходимые средства помощи, чтобы успешно претворять эти принципы в жизнь, во имя реализации человека как полноценного человека. Обобщая, можно сказать, что

именно в *этосе*¹ между религиями наблюдается наибольшая солидарность. Но религию нельзя свести только до рамок этоса, искать религиозное единство в нравственной плоскости, не замечая при этом различий в религиях и ограничивая религию моралью.

Такой подход приводит к тому, что обучение основам религии заменяется в плюралистических поликонфессиональных государствах уроками этики в школах, где учатся школьники разных вероисповеданий. Согласно взгляду, исповедуемому при таком подходе, религии различны и не универсальны, а светская мораль, напротив, едина и представляет для каждого приемлемое практическое учение о жизни. Ложность такого взгляда очевидна любому человеку, знакомому с историей. Единства морали как общественной нравственности не было как в разные времена в разных обществах, так и в одно и то же время в одном и том же обществе (отсюда постоянное наличие в любом обществе маргинальных групп). Еще больше этическая дифференциация и релятивизм наблюдается в современном плюралистическом обществе. Напротив, ключевой нравственный принцип религии утверждает, что человек как существо, способное бесконечно совершенствоваться, в силу этой своей потенции *обладает абсолютной, божественной ценностью*. Его достоинство не относительно, и его личность не сводима к кому-то или чему-то другому.

¹ Этос обозначает внутренний строй чего-то и характер его воздействия на человека, на намерения человека и его ориентацию в целях и ценностях. Сущностная внутренняя система «фактических ценностных оценок и ценностных предпочтений» какого-либо социо-исторического единства (индивидуум, семья, народ, нация, историческая эпоха) организует этос субъекта, как подчеркивает один из основоположников философской антропологии, аксиологии и социологии познания Макс Шелер (1874–1928). «Мировоззрение, а также поступки и действия субъекта, – пишет Макс Шелер в “*Ordo Amoris*”, – всегда находятся под правлением и этой системы» (Шелер М. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 341–342). Этос задает конкретную форму жизни, ее основания и рамки, в которых человек осуществляет свои действия, образует платформу этических принципов. Под этосом понимается совокупность нормативных моделей поведения, соответствующая восприятию социальной действительности и выражающаяся в институциональных установках и правилах (формы иерархии, структуры собственности и права, социальные формы, напр. семья, и т. д.).

6.2. Интеллектуальный уровень

Религия проявляется на этом структурном уровне как мировоззрение, выработанное предками и отцами, передавшими индивидууму традицию учения, истин и догм, которые помогают ему понимать свою собственную сущность и достигать предназначенную цель. Религия представляет собой, в связи с этим, совокупность интеллектуальных истин, которые человек ради своего спасения должен познавать и уразумевать. Они призваны служить определению смысла жизни.

А. Мифологический подуровень. Он охватывает собой все основополагающие для религии повествования, устные и письменные, и ключевые интерпретации. В этот уровень как идентификационные образцы включены также важнейшие исторические события, о которых постоянно вспоминает община веры. Термин «миф» следует воспринимать при этом нейтрально по отношению к истинности и буквально как религиозный «рассказ», религиозное «слово». Плоть мифа репрезентирует, представляет нам невидимый смысловой горизонт, на который мы проектируем наши народы и культуры из реальности. Миф не «объект», а инструмент познания сущности, фундаментальная установка человеческого восприятия. Миф показывает границы толерантности.

У животного за обработкой информации (зрительной, слуховой, обонятельной и т. д.) сразу следует действие, диктуемое инстинктом (безусловным, условным рефлексам и т. п.). Человек реагирует на внешнее или внутреннее раздражение медленнее, чем животное, т. к. вместо отсутствующего инстинкта у него подключается сознание, работающее с предварительно накопленным материалом культуры. Причем это сознание ритуализировано. За предельные и определяющие границы человеческого сознания в целом отвечает религиозное сознание, осуществляющее смысло- и целеполагание человеческой жизни. Оно определяет глобальные принципы функционирования человека и внушает обязанности в рамках своей традиции. Рамки традиции религиозного сознания формально фиксируются как в культе, так и в мифе, обычно взаимодополняющих друг друга.

Религиозное сознание с помощью мифа упорядочивает области действительного, его возможные перспективы – в единых рамках бытия. Бытие не ограничено (вне бытия – ничто), поэтому оно не является системой (бесконечно), но последним (эсхатологическим) горизонтом. Оно всегда (вечно) потусторонне для всего сущего. Бытие как несистема

не является комплексом, о нем можно говорить как о принципиально первичном и, соответственно, простом (как в формуле «Бог прост» в «Великом каноне» св. Андрея Критского). Смыслополагание в горизонте вечного и бесконечного, осуществляемого в контексте культуры, является религиозным. Поэтому религиозность свойственна человеку, но не задана ему (для «маугли» нет Бога).

Б. Доктринальный (догматический) подуровень. Здесь предпринимается попытка проанализировать многообразный религиозный опыт, рассортировать религиозные повествования по отношению к исконному откровению и фиксировать это через канонизацию священных текстов, а затем все интерпретативно оформить в единой непротиворечивой системе. На самом деле это возможно только тогда, когда религиозная мысль достигает определенного уровня и при этом уже переосмыслен конкурирующий опыт. Тот факт, например, что собственное божество одолели чужие боги врагов, требует объяснения. Если причина поражения связывается с религиозной нерадивостью и непослушанием в вере, то подразумевается более детальная проработка и точная фиксация содержания этического учения, дабы придать будущему поведению четкую ориентацию.

Тем самым складываются основные предпосылки для появления и развития богословия. Никакая религия не является философской школой, но каждая религия имеет более или менее развитые вероучительные положения, некоторое количество фундаментальных непреложных истин, которые принято именовать религиозными догмами и которые содержат в себе провозвестие исцеления или избавления (в том числе спасения) человека. Если религия стремится, чтобы ее учение было общепризнанным среди ее адептов, то не потому, что они должны верить в учение (которое подвержено модификациям), но потому, что смысл догм, формулируемых в учении, заключается в интеллектуальном переложении истин религиозного откровения, фиксированного мифологически.

6.3. Социальный уровень

В то время, как на интенциональном и интеллектуальном уровнях религии обрабатывается самобытный религиозный опыт, чтобы актуализировать его в жизнедеятельности и поведении человека, – на социальном уровне определяется, каков конкретный образ жизни человека в религиозной общине, как религиозная община организует выполнение

требований, проистекающих из опыта откровения, и как религиозные институты влияют на жизнь людей. Социальное измерение человека и религии не подавляет их другие стороны и не изменяет внутренний мир человеческой личности. Социальная структурная вертикаль (в т. ч. формализованная иерархия) характеризует зрелую религию, предполагает установление равновесия и нахождение «золотого» срединного пути между крайностями индивидуализма и коллективизма.

А. *Экклезиологический подуровень*. Церковь (греч. ἐκκλησία) или религия в экклезиологическом аспекте означает не столько организацию, сколько организм; не столько внешний порядок членства, сколько внутреннюю структуру общины. Религиями признается не только взаимовлияние человеческих стремлений, но и воздействие индивидуальной деятельности, неважно, организована она корпоративно или нет, на целое человечество, следовательно, глобальная ответственность каждого человека. Человек претворяет свои религиозные воззрения в образе жизни и пытается идти своим особенным религиозным путем, однако он понимает, что его путь – лишь часть всеобщего пути человечества. Следуя своей стезе, он будет постоянно открывать, что с его путем перекрещиваются другие, и что он испытывает воздействие от касания следов иных трасс, получает импульсы и указания, и также что он влияет на изменение других.

Феноменология религии указывает нам на экклезиологическое измерение как на существенную составляющую религии (это собственно позволяет отличать религию как церковь от религиозной группы и секты). Религии могут предъявлять требования не только к отдельно взятому человеку, но и ко всему человечеству (мировые религии: христианство, ислам, буддизм, махаяны). Однако чаще религия представляет собой специальный аспект общего решения, будучи исторически и культурно конкретизированной формой ориентирования в окружающем мире сквозь призму религиозного опыта (автохтонные религии Австралии, Африки и т. д., национальные религии: иудаизм, индуизм и т. д.).

Действительно, многие религии ограничили принцип религиозной универсальности на базе национального, географического или культурного единства, и не дерзают заглянуть за эти ограничения (например, архаическое понимание отношения между миром и антимиром, из-за чего самоидентификация адептов этих религий с трудом находит себе место в современном глобальном мире и, соответственно, эти религии

теряют свое значение даже для своих приверженцев). *Каждая подлинная религия есть тем самым в известной степени экклесия, церковь, т. е. органическое целое, живой организм*, хранящий и передающий религиозный смысл, содержащийся в религиозном откровении, для грядущих поколений людей и культур. Лишь в обществе и через общество индивидuum может раскрыть величину своей личности. Для этого необходимы традиции и предписания, регулирующие жизнь общества, которые также представляют собой религиозные конструкты. Они зачастую проявляют опасную тенденцию к непомерному количественному разрастанию, не обоснованному опытом откровения.

Б. Социо-культурный подуровень. Принадлежность к малым группам и устанавливающиеся в них связи являются существенными для человека в силу его особенной социальной природы. Религия занимается не абстрактным человеком или его чистой природой. Религия стремится быть путем и провозвестием высшей истины для исторически конкретного человеческого существа. Следовательно, она говорит на ясном ему языке, приобретает определенный характер и носит особое внешнее облачение (оболочку), соответствующее ситуации пространства, времени, менталитета и культуры¹. Так как человек как личность поставлен в определенные историко-социальные рамки, то и его религия не может быть не связанной с реалиями окружающего мира субтильной абстракцией или чем-то отчужденным от него и далеким его образу жизни. Религия обязана соответствовать той историко-социальной системе, в которой ее адепт функционирует.

Если происходит откровение и Бог «говорит», то Он будет «говорить» на том «языке», который каким-то образом доступен и понятен пророку или провидцу. Даже божественному универсальному благовестию требуется быть воплощенным в конкретном языке и облаченным в определенный наряд культуры и социума. Оно должно также выражаться в формах, понятиях или образах с конкретным историко-социальным значением. С другой стороны, сам пророк или провидец не сможет воспринять, понять, а затем передать содержание откровения или религиозного видения, если оно никак не будет связано с контекстом культуры,

¹ «Диалог с инославием вновь возродил понимание того, что единая католическая истина и норма в различных культурно-языковых контекстах может быть выражена и воплощена в различных формах» (Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию, 4.7/ Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. – М., 13–16 августа 2000 г.).

в которой оно происходит, т. е. если оно будет обладать характером историко-культурной независимости. Провидец не может воспринимать и передавать социуму абсолютно не известное в контексте его исторической культуры. Прежде чем откровение или видение преобразуется в религиозное провозвестие и будет передано окружающим людям, оно должно подвергнуться языковой обработке. Многие различия в религиях относятся к социо-исторической сфере.

Каждая религия глубоко связана с конкретной ситуацией общества во времени и пространстве, и внутри этой ситуации образуются религиозные идеи, ритуалы, нравы, религиозные институты, в которых выкристаллизовываются важнейшие аспекты религии. Так формируется и обретает свое собственное историческое лицо религия. Все внешние формы выражения религии могут изменяться, т. к. они не субстанциальны и связаны с условиями развития общества. Однако *для религии необходимо до некоторой степени быть облаченной в исторически конкретные социо-культурные формы*. Облачения могут быть различны, но религия не голая абстракция. Для того чтобы нормально функционировать, она должна быть постоянно покрыта социо-культурной оболочкой. Без нее она не может исторически состояться. Каждая живая религия обладает внешней социо-культурной формой, что включает в себя не только конкретность образа живого организма, но и необходимость, причем опасную, действенной социальной организации.

6.4. Психический уровень

Было бы заблуждением усматривать в религии лишь сентиментальный феномен человеческой жизни, что отвечает популярному мнению эпохи романтизма. Но было бы так же ошибочно полностью исключить из религии царство чувств, как это произошло с классической феноменологией религии (кроме теории «нуминозного» у Рудольфа Отто). Религия – это не проявление душевных переживаний, но она встречается с миром человеческих чувств и предлагает средства воспитания человеческого сердца, что представляет собой незаменимый компонент для гармоничного и полноценного развития личности.

А. *Эмоциональный подуровень*. Человек – эмоциональное существо. Он может быть движим убеждениями разума и претворять в жизнь волевые установки, но, несмотря на это, на практике он будет руко-

водствоваться своими чувствами. И это характерно для большого числа людей. Более того, если жизнь человека эмоционально не насыщена, он будет страдать от собственной невосполненности и воспринимать себя несчастным. Душевно холодная, чисто интеллектуальная религия никогда не сможет удовлетворить человека, дать ответ ему как полноценной личности.

Склонность человека к эмоциональному отклику на то, с чем он сталкивается в жизни, столь сильна, что такие религиозные добродетели, как благочестие, благоговение, любовь, жертвенность, молитвенность и т. д., – которые относятся отнюдь не к эмоциональной сфере религии, – многими считаются эмоциональной стороной проявления религиозности. Это ошибочное восприятие религии, как и в том случае, когда мистику приравнивают к метафизике. Человеческая жизнь – более чем проявление силы воли и логики рассудка. Человек нуждается в конкретном и теплом прикосновении мира чувств. Связи, соединяющие человека с землей и другими существами (без этих связей человек был бы своего рода интеллектуальным роботом) являются связями преимущественно чувственной природы. Да и подлинно религиозное отношение человека к Богу должно носить личностный характер (любовь к Богу). Лишь тогда, когда *эмоции и чувства вливаются в духовность, человек может воспринимать себя причастным к высшему бытию*, обретать душевную невозмутимость и безмятежность в гармонии жизни.

Б. Подуровень религиозного чувства. Религия – это не только верование и поведенческие правила нравственности, но и сложная система ритуалов, обрядов и церемоний, которые призваны реализовать потребность человека в полном раскрытии мира его чувств. Но чувственный аспект религии – это всего лишь один из ее аспектов и, лучше сказать, внешняя оболочка (покрывало) некоего более глубокого измерения. Страх, тоска, а также радость жизни, доверие, любовь являются человеческим опытом, внутренне связанным с религиозным чувством святого (Фридрих Шлейермахер: чувство абсолютной зависимости; Рудольф Отто: чувство тварности, таинственного ужаса, любви к высшему, греха). Даже то, что мы именуем мирским опытом, ориентировано на религиозную сферу святого. Никакое верование не может заменить религиозное чувство. Вспомним важные слова апостола Павла: «Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви: то я ничто» (1Кор. 13,2).

Несмотря на разнообразные интерпретации, присутствие религиозного в мире чувств человека является неоспоримым фактом. *Великие моменты жизни человека, когда интенсивность чувств достигает кульминации, такие как рождение и смерть, любовь и доверие, представляют собой одновременно наиболее религиозные моменты жизни.* Чувства человека оформляются в диалектике взаимодействия индивидуума и общества. Их оформление фиксируется ритуалами. В каждой религии есть одна или несколько линий благочестия, подчеркивающие важность этого структурного подуровня. Хотя религиозная мистика располагается в иной плоскости, но ее многие образы связаны с психическим измерением религии. То же, безусловно, касается и религиозного благочестия.

Согласие религий здесь очень велико. Почти все они признают важную роль этого антропологического структурного уровня, которую он играет в их жизни. В основном религии согласны и в том, что это не основополагающая часть их религиозной системы, как бы важна она ни была. Межрелигиозные различия возникают, прежде всего, в сфере ценностей и в ценностных иерархиях, когда содержания и интерпретации религиозных чувств отходят на второй план.

6.5. Природный уровень

Судьба человека связана не только с другими людьми и человечеством в целом. Человек соединен также с космосом. Все мироздание образует собой единство (универсум). Человеку определено особое место и особая роль в космосе: он не только наблюдатель, но и действующее лицо. Он – часть Вселенной. Поэтому у человека формируется сознание космичности религии¹, задающее смысл меры и покоя², который столь необходим для преодоления разного рода конфронтаций.

Этот структурный уровень религии придает человеку «космическое смирение» и сознание того, что межрелигиозная встреча – не собрание богов или земной «парламент великих», но только встреча пары людей под солнцем, сознающих, что они имеют одинаковую плоть, предопределяющую им очень узкие границы бытия. Тогда они сознают себя маленькими жителями огромного мира, подчиняющегося единому

¹ Balthasar, von H.U. Kosmische Liturgie / H.U. von Balthasar. – Einsiedeln, 1988. – S. 691.

² Книга Премудрости 11,21; 3 Книга Ездры 4,36-38.

космическому ритму, который открывается им в биении их сердец и в решениях их свободной воли.

А. Материальный подуровень. Роль, которую играют таинства, символы, самсары¹ и ритуалы во всех религиях, имеет не только социологическое значение, но и обладает особой важностью для сферы телесного у человека. Человек – это не его плоть, но он имеет плоть. Плоть, которая воплощает его, оказывает на него влияние. Человек не независим от своей плоти: внешние телесные и материальные действия суть средства к внутреннему духовному очищению (конструктивному развитию) или осквернению (деструктивному развитию). Здесь можно говорить о позитивных и деструктивных культовых практиках.

Каждая религия предусматривает отношение к плоти и материальным средствам, которые человек использует для «правильной жизни» или спасения. Обширная шкала вариантов религиозных решений в этой области простирается между экстремумами мистического освобождения от собственного тела и грубейшего магического материализма. Независимо, как оценивается плоть, позитивно или негативно, но *никакая религия не равнодушна по отношению к материальной составляющей человека*, чтобы целиком и полностью ее игнорировать и отрицать.

Б. Космологический подуровень. Человек связан не только со своим телом, но и со всем мирозданием. Стремление религии обеспечить успех человеческой жизни и спасти человека представляет собой не в последнюю очередь также космическое предприятие. Религия обладает космологическим структурным подуровнем, так как она не может обойти вниманием, что человек встроен в космос, заинтересован космосом, что человек без космоса несостоятелен.

Религия максимально расширяет горизонт ориентации человека и выводит в область сознания чувство его сопричастности универсуму. Все существующее имеет свое начало, святой исток. Понимание происхождения вещей из «святых начал» является условием «правильных действий» (священнодействий), гарантирующих устойчивость мира. Наряду с «сыновством» человека по отношению к Богу и братством по отношению к другим людям религия мифологически поясняет человеку его общность с целым космосом. Космологическое измерение религии строит мост через расщелину между религией и наукой.

¹ Самсара от санскр. sam (вместе) и kṛ (делать) – коллективные культовые практики в индуизме, обычно насчитывается 16.

6.6. Духовный уровень

Религии согласны между собой в том, что борьба за обретение человеком благодати и спасения – более чем индивидуальное, личное и космическое дело. Она – часть грандиозного процесса, в который включен и духовный мир. Спасение человека согласно религии является событием, в котором участвуют добрые и злые духи. Никакая религия не может отказаться от веры, что человек в своем стремлении к обретению благодати и спасению не одинок, и что он не единственное духовное существо в мире. Иначе религия трансформировалась бы в апофеоз самообожествления человека и тем самым перестала бы быть религией.

А. Ангельский подуровень. Так как здесь речь идет об отношении между чисто духовным существом и воплощенным духом, то отношение должно быть личностно, свободно, незримо. При этом преимущество и инициатива должны быть у более совершенного партнера, то есть у духовно высшего помощника, ангела. Он плодотворно способствует человеку, побуждает его или, иными словами, испытывает на нем духовную силу притяжения, помогающую человеку в достижении истинной цели жизни. Исповедание религии подразумевает у верующего понимание, что его отношение к Богу может быть таким, каким оно должно быть. Религия сообщает человеку, что он должен *признать существование высших созданий, а также и их влияние, испытываемое им.* Причем религия уведомляет, что свобода человека не повреждается посредством влияния ангельского мира.

Б. Демонический подуровень. Человеческий путь к спасению – не автоматический процесс. Свобода воли означает, что человек может обознаться в своем целеполагании. Религии говорят о демонах как деструктивных духах, которые лжепотворствуют попыткам спасения. Поэтому их влияние оценивается негативно. Они играют роль искусителей людей. Так как религия указывает на высшую инстанцию над такими духами, на Бога, Который является так же и Господом злых духов (напр., Иов 1-2, Захария 3,2), то искушение постоянно подчинено воле Божией и потому никогда не может оказывать полностью непреодолимое воздействие на человека. Человек тем самым не может превратиться в беззащитную жертву демонов. Одна из задач религии – укрепить человека в его борьбе с дьявольскими деструктивными силами и предоставить ему средства, чтобы *успешно выстоять испытания и победоносно преодолеть искушения.*

6.7. Метафизический уровень

Человеку присуще религиозное сознание, которое признает реальность абсолютного Бытия, с которым оно себя соотносит с помощью смыслополагания. Соответственно и все религии тем или иным образом принимают условие реальности абсолютного Бытия: Бог есть единственный Сущий, а все другие, относительные существования настолько реальны, насколько они соучаствуют в Нем, причастны Ему. Исходя из этого, они есть и могут быть лишь с Ним, через Него, в Нем. Всякое относительное земное или небесное существо понимается религиями лишь как искра, луч, часть, образ, явление божественной реальности.

Религиозность – неискоренимое качество человеческого существа. Религия зависит не только от природы человека, но также и от предельной цели реализации человека, т. к. сам человек полностью зависит от нее. В религии под предельной целью понимается абсолютное Начало, в основном именуемое Богом. Поэтому изучение религии в антропологическом ракурсе не будет глубоким, когда относительная человеческая природа не связывается с абсолютной божественной, а человек рассматривается как автономное существо по отношению к реальности. Если предельная цель реализации человека – в сверхчеловеческой абсолютности, то природа религии зависит не от автономной природы человека, но от его онтономного абсолютного ориентира. Или иными словами, сущность религии принципиально зависит от природы абсолютного, и религия представляет собой метафизический фактор человека.

А. Подуровень имманентности. Религия – имманентная характеристика человека. Поэтому ему не обязательно открывать Бога и религию вне себя, он только должен погрузиться внутрь себя самого и обратить внимание на свою собственную онтологическую надежду, чтобы открыть божественную первооснову, порождающую мир. Бог, который может являться миру вовне Себя, всегда осуществляется Своим Бытием и обращен на Свою сокровенную миру Природу внутри Себя. Откровение, которое Он изволяет явить во внешний мир, определяется Его непостижимой Природой. Трансцендентный человеку Бог и внешняя (историческая) религия встречаются в религиозном сознании с имманентным человеку Богом и внутренней (эмпирической) религией.

Человек почитает «в вышних» Бога и исповедует религию, передаваемую ему традицией извне, потому что чувствует, испытывает и верит, что он принадлежит этому Богу и нуждается в этой религии. Человек томится по

вечному, непреложному, абсолютному и нуждается в религии, т. к. *душевная тоска о высшем и мучительная жажда истины внутренне присущи ему*. Обращение человека к Богу означает извлечение наружу того, что личность уже содержит внутри самой себя. Тогда религия является тем смысловым началом, которое объединяет внешнее и внутреннее в человеке.

Б. Подуровень трансцендентности. Практически все без исключения религии притязают быть воздвигнутыми не на человеческих решениях, а на божественных волеизъявлениях. Религия тогда понимает себя как откровение человеку истины извне, из сверхчеловеческого трансцендентного начала. *Трансцендентность религиозного откровения миру относится к сущностной характеристике самоидентификации религии.* Для каждого человека осмысление его религиозного пути, несомненно, проходит стадию имманентного восприятия божественного Бытия, но духовное развитие религиозного человека не «тормозит» на этом месте.

Исключительно имманентная интерпретация религии (что свойственно многим «новым религиозным движениям») есть собственно разрушение фундамента религии, секуляризация. «Лишь в той степени, в какой я сам отступаю на задний план, предаю забвению мое собственное существование, я приобретаю возможность увидеть нечто большее, чем я сам. Такое самоотречение является ценой, которую я должен заплатить за познание мира, ценой, которой я должен приобрести познание бытия, большего, чем просто проявление моего собственного бытия»¹. В религии всегда присутствует трансцендентность, без разницы, каким образом она будет позднее интерпретирована.

6.8. Временной уровень

Время относится к важнейшим религиозным категориям. Существуют религии без четко выраженной идеи Бога. Существуют некоторые религии, мало заботящиеся о морали как таковой. Но нет такой религии, для которой время не было бы основополагающим элементом ее символической системы. Человек согласно религии организован как «временной» и вместе с тем «бессмертный»². Рождение и смерть представляют собой два момента соприкосновения времени и безвре-

¹ Франкл, В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М., 1990. – С. 73.

² Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение Православной веры / Иоанн Дамаскин, св. – М., 1998. – С. 150–157.

менности. Никакая религия не может обойти эту проблему и тематизировать ее в своих культовых и ритуальных практиках. Действительно, спасение и исцеление практически в каждой религии представляются как избавление и освобождение от уз времени.

А. Подуровень временности. Время означает не просто последовательность или перемену, как его рассматривал бы натуралист или ученый-естественник профессиональным взглядом. *Время*, прежде всего, означает *особый модус человеческого существования, конфронтирующий с рождением, смертью и воскресением*. Время не противоположно покою, неизменности и т. п., но вневременному виду бытия, который часто именуют вечностью.

Мы встретим в истории религий три различных типа духовности, согласующихся с тремя интерпретациями времени или, точнее сказать, с тремя интерпретациями соотношения между временем и вечностью: 1) время иллюзорно, есть только вечность, 2) вечность начинается после времени, 3) время параллельно вечности и они могут входить друг в друга.

Б. Подуровень вечности. Религия существует для человека, для временного человека, живущего в этом мире, но религия не может забыть и не забывает, что она ответственна именно за вечные и надмирные ценности человека. Какая-то религия может чрезмерно акцентировать, что она не от мира сего, но никакая религия не может отбросить эту свою специфическую черту ответственности. Полностью мирская религия, с повседневными и преходящими (относительными) ценностями, не была бы никакой религией. Царство Божие может интерпретироваться различным образом, но каждая религия утверждает о реальности вечного Царства, отличающегося от царства человеческого, ограниченного и преходящего во времени.

Если *вечность – собственный модус божественного Бытия*, присутствие Божие, то *временность – это специфическая форма человеческого существования, а именно временного пребывания в мире в период земного паломничества*. Но если человек находится на пути к высшей реализации и достигает однажды цели своего паломничества, что становится тогда модусом его существования? Что происходит с человеком, когда он выходит из времени и входит в вечность? Что такое вечная жизнь? Это типичные религиозные вопросы.

Практически все религии согласны в том, что временность уступает место особой и окончательной фазе становления человека, именуемой

вечной жизнью. Человек реализовался. Он находится в обоживающемся состоянии и причастен божественному Бытию, однако, модус его существования не вечность и не времененность. Это – вечная жизнь. Человек отныне не имеет ни прошлого, ни будущего, он реализован в непрерывно и бесконечно длящемся настоящем, но он имел прошлое и будущее. Можно сказать, что он есть тот, кем он до того не был, напротив, Бог всегда Бог и не знает состояния «до». Бог не становится Богом, Он есть, но человек становится богом. Прошедшая временность – это не время и не вечность. Она уже не изменяется, но вместе с тем обладает потенцией, стимулирующей динамику обожения человека. *Вечная жизнь – богочеловеческое бытие.*

С точки зрения христианства можно добавить, что вечная жизнь – особый модус богочеловеческого бытия Иисуса Христа (1Ин.5,11-20), Христа-Логоса, единого с Богом Отцом. Вечная жизнь – действительность Бога в спасаемом человеке. Большинство религий, не употребляя подобной терминологии, учат о последующем за земной жизнью постоянно длящемся существовании человека, состоянии предстояния Всевышнему, вечном процессе восхождения к Абсолюту.

6.9. Экзистенциальный уровень

Сущность человека – это ни его рассудок и ни его воля, ни его тело и ни его душа. Я могу жить и мыслить рассудком, но то, что думает, не есть мой рассудок. Я могу жить, потому что имею душу, но я не есть моя душа, и то, что есть, это не моя душа. Каждая религия желает оказать человеку помощь в его осуществлении (реализовать «себя»). Поэтому в функции каждой религии входит ориентация человека, являющегося паломническим существом на земле, на его истинную цель, на абсолютное, препровождение его к Богу. Так как религия притязает быть путем высшей реализации человека, то всякая религия утверждает, что она не просто обладает некоторыми истинами, но что она является окончательной истиной, опирающейся на внутреннейшее основание человека, т. е. ее вероучительные положения соответствуют тому, что есть человек. Здесь – экзистенциальный корень религии. Корень как таковой невидим и мало выразим, обычно бессознателен и неотрелефликтирован.

А. Подуровень религиозного опыта. Здесь мы сталкиваемся, пожалуй, с наиболее решающим, на чем основываются и на что направлены

все прочие структурные уровни. Религии изначально обусловлены религиозным опытом встречи со святым, совершенно иным миру. Пока религия жива, она убеждена в том, что ей удастся передать через свою традицию этот опыт или как минимум надежду на будущий опыт. *Ритуальный уровень религии, по сути, пытается создать соответствующие условия для повторения опыта встречи со святым.* Святая литургия как воспроизведение крестной жертвы Христа является, пожалуй, наиболее впечатляющим, но отнюдь не единственным религиозным примером тому. Раз религиозный опыт включает в себя своего рода восприятие невидимого мира святого или же соотносится с восприятием видимого проявления невидимого, то сам момент религиозного опыта обладает приоритетом по отношению ко всем последующим попыткам изобразить его в мифе, интерпретировать в вероучении или повторить в ритуале.



Рис. 5. Литургия Православной Церкви торжествует как откровение божественной истины и причастие Бога.

В земной литургии христианин видит отображение небесной, когда верующий в его телесно-душевном состоянии причащается спасительного дара божественной любви. Тем самым истина религии не сводится лишь к интеллектуальной вере, но переживается во всей полноте человеческого бытия: «Писание говорит, что причастие Бога есть жизнь души, а причастие, по мере вместительности, есть ведение» (св. Григорий Нисский)

Б. Подуровень религиозного сознания. Сознание «я сам» – это не признание элементарной составляющей нашего существа, не формальное восприятие бытия и не некий род божественной интуиции, но обращение человеческого «я» к своему истоку, развитие в полноценную личность,

понимание того, что сущность человека принадлежит не ему, но неизмеримо высшему, чем он. Это сознание пробуждает в человеке чувство его зависимости от Бога, «чувство тварности» и формирует религиозное сознание, которое отождествляет путь человеческого развития со стремлением человека к Богу и становлением человека богом (обожение).

За предельные и определяющие границы человеческого сознания в целом отвечает религиозное сознание, осуществляющее смысло- и целеполагание человеческой жизни. Оно определяет глобальные принципы функционирования человека и внушает обязанности в рамках своей традиции, которые формально фиксируются в культе и мифе. Человек тем или иным образом осознает высший смысл своей жизни, имеет его, и этот смысл определяет его место в бытии и является функцией реализации для каждого человека, организует рамочные условия его жизнедеятельности. Причем может быть только одно корректное решение этой функции, определенное антропологическим единством человека (единым способом становления в бытии), т. е. каждый человек сам смыслополагает реализацию своей жизни. Этот процесс смыслополагания определяет экзистенцию человека. Вопрос о высшем смысле жизни человека является религиозным вопросом. Религиозное сознание устанавливает глобальный горизонт мировосприятия человека посредством функции смыслополагания, а значит, задает человеку предельное целеполагание и абсолютные ценности в горизонте единства мира.

Опыт религиозного сознания как сумеречный отблеск сокрытой действительности, которой мы являемся (в вечности) или которой мы становимся (во времени). Он задает смысл вечности и рождает чувство трепета и восторга пред тайной бытия. Религиозное сознание – сознание вневременности человеческой сущности, сознание ее абсолютной трансцендентности. В нем человек сознает себя как сознающего и существующего, понимает себя как понимающего и осуществляющегося, воспринимает себя в Боге. Каждый человек имеет религиозное сознание о своей высшей реализации.

6.10. Комплексность религии

Если мы хотим понять ключевые представления религии, то недостаточно обратиться только к одному из перечисленных структурных уровней. При изучении религии не следует оставлять без внимания эти

девять измерений, присутствующие полностью, частично или в неразвитом виде в каждой религии и относящиеся к ее целостной природе. Одностороннее восприятие религиозными деятелями комплексного богочеловеческого факта, который именуется религией, способствует деструктивным религиозным трансформациям и провоцирует безуспешные попытки унификации религиозного многообразия. Никто не свободен от собственной религиозной и культурной подосновы восприятия. Именно интерпретация и конструктивная критика понятия Бога требует осознанной и выверенной в смысловом плане позиции внутри многоуровневого целостного организма, каковым является религия.

Если, например, анализировать религию, оставив без внимания экзистенциальный структурный уровень, где сосредоточен мистический опыт, то речь будет вестись уже не о религии, но о далекой от жизни системе обрядов и учений. Обращается внимание на экзистенциальный и не замечается интеллектуальный структурный уровень, – то опять-таки это будет не религия, но неопределяемый опыт загадочности человека. Если совместить только экзистенциальный, интенциональный и психический структурные уровни, получится произвольная система культов и поведенческих образов. Если пропустить метафизический структурный уровень религии, где тематизируется божественное откровение, то будет обойдена собственная действительность религии и религия подменится произвольным религиоведческим понятием.

С другой стороны следует отметить, что эти девять структурных уровней религии неодинаковы по значимости, могут пересекаться и частично совмещаться. Раз мы употребляем термин «структурный уровень», то подразумеваем неравноценность анализируемых уровней. Итак, под религией мы будем понимать гетерогенную, организованную в девяти структурных уровнях богочеловеческую действительность.

Религия – это организующая и ориентирующая система, охватывающая сформировавшиеся в контексте исторической культуры 1) традиционные институты, социально, психологически, нравственно и концептуально упорядочивающие человека и определяющие его культурную идентификацию в горизонте смыслополагания, целей и ценностей, и 2) интерактивные действия людей, направленные на вероисповедуемое ими трансцендентное повседневной действительности святое с целью преодоления и разрешения глобальных человеческих проблем.

7. СМЫСЛ И СИМВОЛ

7.1. Религиозное смыслополагание

Человек не владеет с рождения механизмом смыслополагания, но осваивает его в процессе развития личности в контексте культуры. Человеческая личность формируется и переформируется посредством смысла. Смысл всегда указывает осмысляющему вовне осмысляемого, ориентирован на таящееся за осмысляемым трансцендентное начало, где последним эсхатологическим горизонтом будет абсолютно трансцендентное святое, Бог.

С помощью религиозного смыслополагания абсолютно трансцендентное человеку из неопределимого делается определимым. Трансформация неопределимого в определимое происходит в процессе символического кодирования¹. Символ как бы «покрывает» собой трансцендентное человеку. «Абсолютное постигается не 'с помощью' символа, а 'в' символе»². Мы, например, не в состоянии увидеть небо, даже освещая его прожектором. Облака, которые мы видим, не являются небом, но они «на небе» и поэтому могут быть видимым символом невидимого неба. Однако, «если интенция не идет дальше видимого символа, то она не достигает незримой трансцендентальности. Таким образом, символ всегда пребывает в неопределенности: он всегда нечто меньшее, чем та вещь, которую он символизирует, но при этом больше, чем просто ее образ»³.

Религиозное смыслополагание обладает для человека указующей и ориентирующей функциями. «Покрытое» символом остается для человека потусторонним, пустым горизонтом вне посюсторонней повседневности. Однако форма «покрытого», его общие контуры проступают в посюсторонний мир человека через покрывающий символ. Символ связывает собой посюсторонний и потусторонний миры. Через него потустороннее обретает для человека характер гарантированности. Из разряда непостижимого, а потому опасного и страшного (*tremendum*), оно переводится в разряд созерцаемого, переживаемого и воспринимается уже как гарантированный порядок и завораживающе прекрасное (*fascinans*)⁴.

¹ Luhmann, N. Funktion der Religion / N. Luhmann. – Frankfurt a.M., 1977. – S. 26.

² Франкл, В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М., 1990. – С. 127.

³ Там же. – С. 128.

⁴ Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. – СПб., 2008. – С. 21–73.

7.2. Функции символа

Существенной представляется *указательная функция символа* (греч. τό σύμβολον). Символ есть обозначающее (X), которое «покрывает» собой им обозначаемое (Y). Указательная функция может реализовываться символом различными образами и средствами в различных плоскостях религиозной символической системы (1. плоскость языка – мифологии и богословия, 2. плоскость действия – культы, ритуалы, обряды, 3. плоскость визуального – изображения, иконы, архитектура, сакральные географические объекты, 4. плоскость слухового – культовая музыка, 5. плоскость обонятельного – благовония, фимиамы, ладан).

Можно выделить пять типов символического указывания:

1) *X активизирует Y*. Между X и Y действует причинно-следственная связь. Брак активизирует женское плодородие, беременность является следствием брачных отношений. Брак символизирует соединение различных мужчин и женщин в пары. Они более не противоположны, но дополняют друг друга в высшем единстве, которое больше, чем просто сумма компонентов. В древних религиях священный брак символизировал соединение неба и земли, мужского и женского начал. Священный брак (иерогамия) – символ плодородия. Например, в месопотамском культе священный брак царя и жрицы во время празднования нового года был призван служить укреплению космического порядка. В связи с этим наступающий год ожидался плодородным. В христианстве Церковь именуется «невестой», а Христос – «женихом» (ср. богословское осмысление «Песни песней»). Пострижение в монашество и рукоположение в священство подразумеваются как брачные узы (ср. богословское обоснование celibата).

2) *X причастен Y*. В семейных отношениях между супругами, а также родителями и детьми поцелуй выражает не только нежность, но и взаимопринадлежность, родство. Братский поцелуй в христианстве (особенно раннем) символизирует взаимопринадлежность членов общины. В таком случае символ служит социальным связующим, он определяет и формирует религиозную общину.

3) *X имитирует Y*. Этот тип символического указывания особенно развит в магических практиках. Например, изготавливается, а затем разрушается образ врага. Потрясание кулаком в воздухе символизирует удар кулаком по врагу и т. д. Имитация осуществляется в плоскостях визуальной, языковой и действия. Имитирующий символ прост для понимания и, обычно, не требует дополнительной информации.

4) *X обозначает Y*. Этот тип символического указывания требует знания дополнительной информации. Например, изображение первыми христианами Иисуса Христа в виде рыбы. Если традиционное величание «Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σότῆρ» (греч. Иисус Христос Божий Сын Спаситель) составить как аббревиатуру, то получится «ἰχθύς», а это – греческое слово «рыба». Только тот, кто знает величание, понимает, что обозначает изображение рыбы. Например, иконография относится к этому типу символического указывания.

5) *X подразумевает Y*. Связь X и Y здесь будет произвольной, она устанавливается в рамках конкретной культурной конвенции. Такой тип символа не религиозен, он указывает не на святое, а на социо-культурную принадлежность. В системе другой культурной конвенции тот же символ может указывать на совершенно иное. Так у военных прикладывание пальца к виску символизирует «честь», а в обиходе штатских палец у виска и кручение им символизирует «глупость». У болгар и греков в отличие от других европейских народов качание головой вправо-влево означает «да», а вперед-назад – «нет». Православные христиане накладывают на себя крестное знамение справа налево, а католики слева направо. У разных народов и в разные исторические периоды крестное знамение накладывалось большим пальцем, указательным, указательным и средним, «шепоткой» из большого, указательного и среднего, всеми пятью пальцами.

7.3. Свойства символа

Символ обладает свойствами имманентности и трансцендентности по отношению к символизируемому, поэтому он способен связывать имманентное и трансцендентное для человека. Через такое связывание он причастен (μέθεξις) сущности им «покрываемого». В трудах св. Иоанна Дамаскина (ок. 675-753) сформулировано учение об иконе как религиозном символе. Святость сообщается (передается) иконе производным образом как божественная ἐνέργεια (энергия) или χάρις (благодать, дар, милость). Поэтому такая святость, материально опосредованная символом (иконой), должна религиозно почитаться меньше, чем символизируемое святое («покрытое» символом). Дамаскин опирается на неоплатоническую онтологию в «Ареопагитиках» (псевдо-Дионисий Ареопагит): в многоуровневой системе (иерархии) вложенных миров

низшее способно отражать высшее (принцип символической опосредованности).

Иконофильская теория религиозного символа Дамаскина была позднее развита в сочинениях св. Феодора Студита (759-826): «Икона есть производная [παράγωγος], тень [σκιά], отображение [αἰτιατόν] прообраза [ἀρχέτυπος], причины [αἰτίον]. Прообраз и отображение различны по природе, сущности [φύσει, κατ' οὐσίαν]. Икона представляет собой только форму [σχέσις] прообраза, а не его природу [φύσις], и тем самым она менее являет святость. Таковая отображается настолько, насколько она едина с являющей ее формой. Что высказывается об отображении, может также быть высказано о прообразе, но не собственно (сущностно) [κυρίως], а по созвучности (омонимически)». Святое отображается в иконах «по их относительному причастию к божественному, так как и они соучаствуют в благодати и чести»¹. Так образуются понятийные пары «природа – энергия» (φύσις – ἐνέργεια) у св. Иоанна Дамаскина и «природа – форма» (φύσις – σχέσις) у св. Феодора Студита.

Иными словами, символ для религиозного человека обладает святостью через участие в божественных энергиях и «созвучность» форме «покрываемого» им святого. Т. е. с одной стороны символ актуализирует «покрытое» им, а с другой стороны «покрытое» символом остается недоступным для человека. Через религиозный символ святое является профанному одновременно имманентным и трансцендентным. Поэтому богословие, систематизирующее закономерности религиозных символов (в том числе языковых мифологических понятий), моделирует амбивалентные конструкторы святого.

¹ Theodorus Studita, S. Orationes/ Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca. T. 99. – Paris, 1860. – P. 340.

Часть 2

ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЕ СИМВОЛЫ СВЯТОГО

Введение

Хотя девственное религиозное сознание может воспринять практически все местом откровения святого, однако соответственно культурной предрасположенности и индивидуальному опыту всегда выделялись особые манифестации святого, способные в силу их несхожести по-новому организовать религиозное мышление и действие. Потому выдающийся религиовед XX века Мирча Элиаде (1907-1986) весьма убедительно ввел как ключевой термин религиоведения понятие *иерофании* – *явления и манифестации святого*¹. «Мы должны научиться распознавать иерофании повсюду, в каждой области физиологической, экономической, духовной или социальной жизни. Собственно, мы не знаем, существует ли нечто (предмет, действие, физиологический процесс, происходящее или играющее и т. д.), что никогда в ходе человеческой истории не было бы преображенным в иерофанию. Совершенно другое дело, когда ищут основания тому, что *нечто произвольное* стало иерофанией, а затем прекратило ей быть. Но, безусловно, все, что делает, переживает или любит человек, могло бы стать иерофанией»².

Следует остерегаться впадения в ошибку, когда религиозные содержания, исходя из, кажется, продуманной точки зрения, пытаются свести к секулярным и облачают в литературную формулу: «X есть не что иное, как...» Эту фигуру критики религии, как известно, с мастерством применял Людвиг Фейербах (1804–1872) вплоть до научного эпатажа. Не только конкретные религиозные феномены «расшифровывал» он своим знаменитым «не что иное, как», но и общеизвестные условия человеческого поведения. Его редукционизм достиг своего апогея, когда он утверждал, что в религии как таковой распознается «не что иное, как антропология», ориентированная на сокрытую от себя самой сущность человека.

Напротив, к вопросу о религии конструктивнее подойти с другого конца: почему это происходит, что феномены бытия человека и мира способны становиться символами божественного? Кто так задает вопрос, уже нашу-

¹ Cp. так же Welte, B. Das Christentum und die Religionen der Welt / B. Welte // Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. – Freiburg, 1980. – S. 47.

² Eliade, M. Die Religionen und das Heilige / M. Eliade. – Salzburg, 1954. – S. 33.

пал собственную почву религии. Потому что для религиозного человека сквозь профанные содержания феноменов мира постольку просвечивает божественное, поскольку они обязаны своим возникновением и существованием только ему. Так, например, религиозное достоинство святых небес, в отличие от Фейербаха, корректнее интерпретируется следующим образом: космос воспринимается как «образцовое творение богов», ибо он «устроен» таким образом, что религиозное чувственное восприятие божественной запредельности стимулируется, вызывается самим существованием Неба»¹.

¹ Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М., 1994. – С. 76.

1. СИМВОЛ НЕБА

1.1. Феноменологический анализ религиозного значения символа неба

Среди неживых объектов природы небо во все времена в высшей степени зачаровывало людей, так что они видели в нем особую манифестацию божественного. При этом не столь важно, почитали ли они его само как божество, или верили, что оно теснейшим образом причастно божеству и представляет его, или же рассматривали его как обитель богов. Не погрязая в психологических спекуляциях о формировании таких религиозных представлений, мы можем сказать, что в этом, как и в других случаях иерофанного опыта (который мы и будем рассматривать в этой части книги) «природные» объекты образуют для религиозной общины базис и исходную точку религиозного почитания.

Даже когда отдельные черты такого почитания временами кажутся нам странными, то это скорее связано с нашей неспособностью воспринимать природу в ее исконном единстве, как это налицо в содержании религиозных представлений. Ведь такое почитание свидетельствует о богатстве форм «таинственной» природы и открывает очарованному взгляду бездны мира, сокрытые от поверхностного наблюдателя. Но если следовать показаниям религиозного опыта, то шоры с глаз могут спастись, а в религиозных текстах раскроется богатство значений небес. Непрístupные высоты небес над всей земной суетой и толчеей превращаются в категорию божественного, как и их крепкая неизменность, возвышенный покой, их мечтательная безучастность, которые они открывают людям.

В восприятии неба концентрируется опыт космического и становится основанием практически всех судьбоносных моментов встречи человека прежних времен с божественным и святым. Здесь следует особо указать на четыре аспекта.

1.1.1. Опыт пространства: небосвод, купол небес, небесная твердь

Основополагающий опыт, обретаемый при восприятии неба – опыт пространства. Небо раскинулось над всем миром как высокий свод палатки. Так оно образует свободное пространство, в котором может двигаться человек и предметы его мира. Прежде всего, небо – это образ трехмерного пространства, в котором может обитать человек. Следовательно, небо конкретно задает границы мира, который не растворяется в бесконечном, но является оформленным, божественно определенным, свыше ограниченным миром. Тем самым человек с его миром прямо граничит с Богом, совершенно реально испытываемым, поскольку человек повсюду наталкивается на Него.

Пространство как измерение движения и жизни никоим образом не является чем-то само собой разумеющимся. Мы воспринимаем его как то, что нам дано как дар и, одновременно, как гарантированное свыше пространство бытия, постоянно обеспечиваемое нам божественной силой. Такой опыт неба, выражающийся в переживании пространства, зафиксирован в многочисленных мифах о творении мира, передающих чувство удивления и изумления тем, что человеку вообще предоставлено пространство бытия.

Когда, например, небо понимается скотоводческими и кочевыми племенами как огромный шатер, тем самым выражается двойное. Во-первых, шатровая крыша является не природной вещью, а искусно выполненным произведением, т. е. указывает на своего создателя, преследовавшего своим творчеством некую разумную цель. Шатровое покрытие состоит из навеса и удерживающих подпорок, на которые натянут навес. Сначала шатер лежит как тяжелый покров на земле, образует с ней нечто единое и препятствует тем самым возникновению пространства для движения между ними. Но когда покров поднимается над землей и распростирается в вышине сводом на столбах, то там, где прежде было немыслимо какое-либо движение, жизнь и дыхание, открывается свободное пространство, в котором можно перемещаться и жить.

Налицо мыслительный прогресс интерпретирующего мир опыта, когда небо представляется человеку уже не чудовищной природной пещерой, в которой он всегда обитал, но как шатер, т. е. как нечто, не принадлежащее к вечному достоянию природы. Именно в таком контек-

сте и повествуют мифы об отделении неба от земли, образовывавших прежде единую бесформенную массу, в которой жизнь была невозможна. Только после их разделения возникает пространство жизни, необходимое человеку. Эти мифы свидетельствуют о сходстве способа восприятия и представлений различных народов, воплотившихся в широко распространенных повествованиях об отделении неба от земли.

Другое специфическое представление, относящееся к религиозному опыту многих народов, при всех имеющихся отличиях обращает наш взгляд на сходство осмысления космоса: разделение первоначально единого, из которого возникает мир. Практически по всей земле распространен миф о творении, повествующий о лопнувшем мировом яйце, чья верхняя скорлупа стала покровом мира и священными небесами. Это древнее представление сохранилось не только в орфических текстах Греции архаического периода, но мы встретим его в Полинезии, Японии и Индии, а так же в Перу или у финнов и славян.

Во-вторых, символ небесного шатра показывает, что необходимо усилие для поддержания этого свободного пространства. Покрытие должно подпираться столбами, чтобы не обрушиться вниз и не погresti под собой всякую жизнь. Так же не является само собой разумеющимся, что человек и в будущем будет постоянно обладать воздухом для дыхания и пространством для движения. В период экологического кризиса такой религиозный опыт становится для нас более прочувствованным.

Хотя в последующие периоды исторического развития (например, во времена Гомера) после открытия новых технологий каменного строительства и способов обработки металла (медь, бронза, позднее железо) небо стали представлять как бронзовое или железное сооружение, поддерживаемое могучими колоннами («небосвод»), однако те же греки все равно понимали необходимость в боге или полубоге, поддерживающем эти предполагаемые колонны на краю мира. Во всяком случае, это составляло сверхчеловеческую задачу. Для ее выполнения человеку неизбежно была нужна помощь богов. Поддержание и сохранение мира даже как «просто» мирового пространства – это не то событие, которое происходит само по себе. И наряду с удивлением по поводу чего-то, не разумеющегося само собой, мы отмечаем таившиеся здесь необозримые для человеческого самопонимания последствия. Речь идет о новом сознательном уровне – об ответственности, о морали. Наконец, сам человек ответственен за сохранение своего жизненного пространства.

1.1.2. Опыт противоположности: трансцендентность неба

Второй аспект, на который указывает феноменологический анализ неба как религиозного символа – это опыт противоположности, из которого «нарождается» затем опыт трансцендентности. Прежде всего, небо символизирует два существенных измерения: низ и верх. Оба непосредственно связаны с изначальным разделением единства незапамятных времен, возникновением пространства. Жизненное пространство человека расположено точно между «верхом», обрамленным сводом небес, и «низом», на котором покоится земля.



Рис. 6. Тори (японская арка ворот) – преимущественно означает вход в синтоистский храм.

Свое имя они получили от птиц (тори), селящихся на перекладинах. Пение «долго-поющих птиц» (петухов), чей крик возвещает наступление утра, может вернуть солнечную богиню Аматаэрасу, скрывающуюся в гроте и поэтому лишившую людей света. Аматаэрасу-о-миками – «великая священная богиня, сияющая на небе» или «владычествующая на небе». Для синтоистов она богиня солнца и прародительница японских императоров.

Аматаэрасу возглавляет пантеон синтоистских богов

Тем самым жизнь человека вместе с его миром протянута между неприступным верхом небес и прикрытой, но ощущаемой бездной низа. Поэтому она в высшей степени определяется противоположностью. *Человек воспринимает себя как промежуточное существо*, причастное и «верху» («горнему») и «низу» («дольнему»), но не принадлежащее ни к одному из этих измерений. Он ощущает себя раздираемым противоположными силами, в руки которых он полностью предан.

Хотя предназначение человека как промежуточного существа открывает ему доступ и к первому и ко второму измерению, а порой даже окрыляет его верой, что он способен подняться над противоположностью к исконному единству, взойти к богам, даже стать одним из них, но в ходе своей истории человек понял, что противоположность непреодолима. Этим пониманием сформирован не только опыт Бога в иудаизме, христианстве и исламе, об этом свидетельствует опыт всех религий вообще.

Даже если человеку удастся вступить в прямой контакт с богами, даже если он с помощью шаманистских «техник экстаза» (Мирча Элиаде¹) сможет приблизиться к «верхнему миру»², ему никогда не будет позволено сбросить с себя тенета человеческого. Только на вневременное мгновение допускается мистик к созерцанию святого, чтобы обнаружить в этом опыте бесконечную пропасть, отделяющую его от божественного. Опыт неприступности высоко распростертых над ним небес позволяет человеку распознать свою крошечность. Взбирается он на высочайшие горы – небеса смеются над его потугами, никуда его не приближающими. Бежит он по равнинам до грани горизонта, где, наверное, небо касается земли, но и эта кайма убегает от него, а расстояние остается все тем же. Однако небеса не скрываются от него полностью, а всегда остаются на месте, постоянно созерцаемы, рядом – только протяни руку.

Наряду с пространственными категориями, ориентированными прежде всего на опыт противоположности, налицо и другая существенная конкретизация – *противоположность света и тьмы*. Ночная тьма противоположна дневному свету и открывает тем самым две резко отделенные друг от друга области, в которых осуществляется жизнь. Они пронизывают собой жизнь. Это свидетельствует о фундаменталь-

¹ Элиаде, М. Шаманизм: архаические техники экстаза / М. Элиаде. – Киев, 1998. – С. 18. Обратное мнение см. Vajda, L. Zur phraseologischen Stellung des Schamanismus / L. Vajda / Schmitz C.A. (Hrsg). Religions-Ethnologie. – Frankfurt, 1964. – S. 270–271.

² Элиаде, М. Шаманизм: архаические техники экстаза / М. Элиаде. – Киев, 1998. – С. 132.

ном значении, которое имеют для жизни человека свет и тьма: они все более и более становятся преимущественными феноменами кристаллизации не только воображения, но и мышления, когда обособляются и осамостоятельниваются по отношению к своему общему основанию – небу – или в могущественных богов или в абстрактные принципы, воспринимаясь как добрые и злые силы. В дуалистических религиозных системах, нашедших свое высшее развитие в персидском зороастризме, этот исконный опыт обрел наиболее отрефлексированный образ.

1.1.3. Опыт силы: небо как динамический принцип

Небо задает не только изначальный опыт пространства и противоположности, но одновременно переживается как динамическая реальность. С неба падают молнии, рассекающие деревья, поражающие людей и животных, разжигающие пожары в поселениях. С неба раздается и гром, повергающий в страх и ужас. Небо ниспосылает благотворный дождь, приносящий земле процветание, а человеку живительную воду. С неба обрушиваются ураганы и бури, опустошающие страну и угрожающие жизни, но небо насылает также палящий зной и снежный саван мороза. Небо дает человеку исконный опыт силы, влияющей на жизнь: *способствующей и угрожающей жизни силы.*

Существенным аспектом такого опыта силы является также чувство ниспосланности и непредвиденности. Сила, которую можно предвидеть, является надломленной и укрощенной, даже, в конце концов, поставленной на службу человеку. Небо представляет собой не только статический опыт возможности и сохранения бытия, выражающийся в изумлении существованием жизненного пространства. Оно не только задает опыт ограниченности, конечности человека и мира, но в первую очередь небо является реальной силой, активно вмешивающейся в жизнь человека, превосходящей его, сохраняющей жизнь и угрожающей жизни, а потому почитаемой как источник и оплот жизни и ужасающей как горнило несчастий.

1.1.4. Опыт времени: небо как принцип порядка

Ну и в конце концов, с небом связан первичный опыт порядка. «Космос» на греческом языке означает «прекрасно упорядоченный мир». Небо определяет не только регулярную последовательность дня

и ночи, но оно отвечает за времена года и точное движение звезд, по которым измеряется ход времени. Как восход солнца на востоке каждый раз свидетельствует о начале нового дня, так и схождение звезд в определенную констелляцию означает начало нового года. Поэтому *небо – это масштаб*, мера, которой все меряется. Им отмеряется время, предоставляется и забирается время жизни. Так небо учит человека постигать свой мир как железный порядок нерушимых законов.

Астрономические кульминации года задают оба солнцеворота (зимний солнцеворот 22 декабря и летний солнцеворот 22 июня), чье точное периодическое возвращение стало основанием календарного летоисчисления. Поэтому они являются предпосылкой для успешной крестьянской жизни, а также и для возникновения науки. Они связывают человеческое знание с премудростью Творца мира, на которую указывает вся закономерность мира и которой стремится подражать человеческая наука. Понятно, что нуминозный опыт космического порядка не только решительно определил мифологические и теологические размышления о божественном. Этот опыт оставил свой след также в культе и был учтен при конкретной локализации храмов и мест жертвоприношений.

1.2. Значение небес для символизирования божественного

1.2.1. Восприятие неба и понятие Бога

Из феноменологического анализа религиозного содержания опыта небес, чьи важнейшие аспекты определены четырьмя названными измерениями опыта, следует, что небо «должно было» стать предпочтительным символом божественного.

Вполне очевидно, что небо уже с незапамятных времен особым образом переживалось как иерофания. В логике религии налицо основополагающая *взаимосвязь между всяким человеческим опытом сущности и образа видимого неба и специфическим опытом объяснения божественного и святого*. Очевидно первоначальное «понятие» божественного и опыт неба взаимосвязаны не только причинно логически, но в этом понятии опыт неба становится осознанным и формирует образ размышлений о божественном. «Что» такое божественное и как конк-

ртно следует интерпретировать опыт святого – намечается четырьмя измерениями, на которые раскладывается опыт неба.

Сказанное можно пояснить с помощью этимологии слова «Бог» в индогерманских языках. Эта языковая группа охватывает собой обширную область, распространяющуюся от Индии через Персию и Турцию до Балтики и Ирландии. На основании языковой общности она указывает на европейскую культуру, существовавшую до конца неолита (третье тысячелетие до н.э.). Слова, употребляемые во всех этих языках со смыслом «Бог», можно свести к общей им всем первоначальной форме «*deivos*» или «*dei*», означающей «небесное» и «светиться». Это стержневое значение слова «Бог» сохранилось как в протоиндийском «*deva*», так и в латинском «*deus*», в древнеирландском «*dia*» или литовском «*dievas*» и латвийском «*dievs*», а так же в древнегерманском «*tivar*».

Этимологическое отношение слова «Бог» к опыту неба еще отчетливее распознается, когда слово «Бог» из понятия трансформируется в имя высшего Бога. Так, высший бог древнеиндийской религии звался «*Dyaus*», следы чего ощутимы даже после его замены на других богов в культе (например, «*Bhaga*»¹ – имя, обратно трансформировавшееся в понятие «Бог» в славянских языках). Так, это становится заметно, когда речь ведется о «всеведущих небесах» (Атхарва Веда I,32,4) или когда молитвенно обращаются к *Dyaus-Pitar*, «небесному отцу» (ср. Атхарва Веда VI,4,3). Это смысловое содержание мы встречаем и в имени божественной прапары «*Dyaus-Prithivi*» (Риг Веда I,160: «К Небу и Земле»), представляющей небо и землю: «Ведь эти Небо и Земля – благодатные для всех... Занимающие широкий простор, великие, неиссякающие, Отец и Мать охраняют (все) существа» (Риг Веда I,160,1-2). Наконец, этот же корень мы находим в имени греческого отца богов «Зевс» и его римского эквивалента «Юпитер» (словесная основа, означающая «небо» слилась со словесной основой «отец», «*pater*») и в германском «*Tyt-Ziu*». Так же прозвище Юпитера «*Lucelius*», т. е. «светящийся», «божественно почитаемое небо» и «светлый день», указывает на то, что это бог небесного света.

Этимологическое соотношение между словами «Бог» и «небо» не ограничивается только индогерманскими языками. Построенное на

¹ Древнеиндийское «наделитель», «счастье». В ведийской мифологии имя одного из адитьев, сыновей великой богини-матери Адитьи. Имя применялось как обобщающее и к другим богам, особенно к Савитару, солнечному богу света. От этого имени происходят авестийское «*baγa*» (Господь, Бог) и древнеперсидское «*bagā*», затем славянское «Бог» (божество счастья и доли – отсюда слово богатство).

основе монгольского языка слово «*tengri*» означает для народов Алтая опять-таки «Бог», «божественное» и «небо», показывая тем самым их религиозную взаимосвязь. «*Tengri*» – имя Бога, применяемое по всему среднеазиатскому континенту вплоть до границ Китая. В текстах оно означает «возвышенное», «наделенное великой силой», «белое и небесное». Так в XIII веке «Тайная история монголов», старейшее монгольское историческое произведение, упоминает молитву «превечным небесам». К «превечным небесам» возводится правление Чингисхана (ок. 1155–1227 гг.). Они дарят ему Монгольскую империю (с 1206 г.). Указы периода монгольского правления в XIII и XIV столетиях постоянно упоминают этого высшего бога монголов в твердо установленной формуле «силою превечных небес». К нему как «небесному отцу» обращает свои молитвы монгол, взывает к нему о помощи:

«Небесный отец, принося жертву, молюсь тебе,
Ведь ты оберегаешь плоть,
Отводишь от меня болезни и боли,
Угрозу ножа устраняешь от меня.
Небесный отец, принося жертву, молюсь тебе,
Ведь ты наказываешь грабителей, бандитов,
Алчно торгующих,
Ведь ты устраняешь от меня опасность злого демона»¹.

Подобное можно сказать и об этимологии имени Бога у племен южноамериканских индейцев («*oki*»: «что в вышних»), да и у бесписьменных народов Африки. Африканские нуэры (Судан) применяют для именования Бога словосочетание «*kwoth nhial*» или «*kwoth a nhial*», означающее «дух неба» или «дух, который на небе»². А распространенное в Кении, Малави, Мозамбике и Замбии имя Бога «*Mu-lungu*» означает «тот-там-наверху», т. е. опять-таки указывает на небо. Поскольку данное имя встречается в совершенно различных африканских языках, то это можно расценить как признак его глубокой древности. Поэтому весьма вероятно, что оно сводимо к общему истоку, предвалявшему разделение языков³.

¹ Lanczkowski, G. *Geschichte der Religionen* / G. Lanczkowski. – Frankfurt, 1972. – S. 210–211.

² Ср.: Evans-Pritchard, E.E. *Nuer Religion* / E.E. Evans-Pritchard. – London, 1957. – P. 1.

³ Mbiti, J. *Introduction to African Religion* / J. Mbiti. – London, 1975. – P. 42f.

Наконец, следует указать на такой же феномен в связи с финно-угорской языковой группой. Небесный бог марийцев, восточной финно-угорской народности, проживающей между средней Волгой и Вяткой, называется «јшто», а удмуртов «inmarg». Оба наименования основываются на словах, означающих «небо» (in, inm). Соответствующее слово существует во всех других финно-угорских языках. Сирийская параллель «јеп» также имеет два значения: «Бог» и «небо»¹.

Для всех этих словообразований характерно, что они в своих значениях, сводимых к словам «свет», «рассвет», «сиять», «ясное» (ср. санскритское «dyuman»: «свет»), сохранили свою первоначальную связь с опытом неба. Отсюда проистекает побочный теологический смысл, важность которого велика: использование метафоры света для суждения о Боге означает Его восприятие через светоносное измерение действительности. Опыт божественного по существу указывает на «полную» света (т. е. без каких-либо «темных» черт) ясность, жизненную силу и, наконец, святость и духовность.

Все противоположное свету будет, следовательно, восприниматься как антибожественное и развенчиваться. Однако никоим образом не отвергается реальность антибожественного, хотя его отношение к божественному постоянно ввергает разум в большие затруднения. Все это приводит к возникновению апорий. Они снимаются либо в дуализме (например, зороастризм), либо таятся под поверхностью религии, оставаясь внутренне активными и временами потрясая всю вероучительную систему (т. н. «отложенный конфликт»). Проблема оправдания Бога касательно наличия зла в мире (теодицея), начиная с эпохи Просвещения все более осязаемая в христианской мысли, представляет собой известнейший пример тому.

1.2.3. Символика неба и небесный Бог

Тесная взаимосвязь между исконным опытом божественного и небом не только развертывает измерение божественного, но предоставляет одновременно возможность соединить различные значения неба в едином образе. Подобный образ Бога нельзя, однако, интерпретировать ни как персонификацию неба (особенно, купола небес), ни как антропо-

¹ Ср.: Honko, L. Religion der finnisch-ugrischen Völker / Asmussen J.P., Laessöe J., Colpe C. (Hrsg.). Handbuch der Religionsgeschichte. Bd.I. – Göttingen, 1971–1975. – S. 213.

морфизацию сил природы. Причем когда видимое небо само почитается как Бог, то это скорее исключение в истории религий.

Пусть суданское племя эве говорит: «Везде, где небо, там Бог, потому что небо – это Бог». Опять-таки здесь мы сталкиваемся с применением образа неба преимущественно как символа всегда сокрытого божества. Потому небесный бог изображается как Бог, занимающийся всем тем, что непосредственно связано с видимым небом. Так лазурь небес он использует как свою вуаль, под которой скрывается его лик, облака служат ему как одеяния, в которые он облачается в различных ситуациях, а по их цвету и форме распознается его «настроение» по отношению к человеку.

На примере уже упомянутого имени Бога известный английский антрополог культуры Эванс-Причард, анализируя язык нуэр¹, обращает внимание на очень дифференцированное представление о Боге, которое налицо даже у так называемых «примитивных» народов: «Мы можем уверенно сказать, что нуэры не рассматривают ни небо, ни какой-либо небесный феномен как Бога. Это явственно следует из различения, проводимого между Богом и небом в выражениях ‘дух неба’ и ‘дух, который на небе’... Однако, было бы ошибкой рассматривать отношение между Богом и небом как чистую метафору. Потому что хотя небо не является Богом и хотя Бог вездесущ, преимущественно Он представляется как Тот, Кто на небе. И нуэры в основном размышляют о Нем в пространственном смысле как о существе в вышине. Отсюда все, что связано с небом, относится и к Нему... Как я заметил, мышлению нуэров полностью противоречило бы и казалось бы даже абсурдным утверждать, что небо, луна, дождь и т. д. индивидуально либо коллективно являются по сути Богом. Бог есть Дух, который как ветер или воздух невидим и вездесущ. Но хотя Бог не идентичен с этими явлениями, Он в них постольку, поскольку Он открывается в них. В этом смысле Он в небе, нисходит в дожде, сияет в солнце и луне и веет в ветре. Эти божественные манифестации следует понимать как формы богоявления, но не как его сущность, которая есть Дух»².

Поэтому четыре измерения опыта неба означают в первую очередь, как об этом говорилось выше, открытие глубинной, универсальной символики, в формах которой проявляется божественное и святое.

¹ Нуэр – народ группы нилотов, проживающий в основном на юге Судана около Нила и в Эфиопии на границе с Кенией.

² Evans-Pritchard, E.E. Nuer Religion / E.E. Evans-Pritchard. – Freiburg, 1981. – S. 15–16.

Символика неба также указывает на опыт божественного, где отчетливо распознаются следы древней веры в высшего Бога. Поэтому в религиоведении почти единогласно придерживаются мнения, что *вера в высшее небесное существо составляет ядро религиозной жизни*.

Для небесного Бога характерно, что Он, с одной стороны, в символическом неба предоставляет человеку доступ к Себе, а с другой стороны, остается одновременно в незримом, абстрактном, многозначном. Его противоположные формы явления невозможно попросту «антропоморфизировать», снабдить человеческим обликом или даже представить изобразительно и скульптурно. Поэтому Он порой и вне культа. Человек просто знает: Он здесь!

Очевидно, с Его незримостью связано то, что Он в ходе развития человечества практически везде остается фоном. Этот феномен, много дискутировавшийся в религиоведении и этнологии под понятием «*deus otiosus*» (т. е. Бог, оставивший Свои «труды» и удалившийся, так сказать «ретировавшийся на покой»), бесспорно широко распространен, хотя и не без исключений. На это настойчиво указывал шведский историк и феноменолог религий Гео Виденгрэн (1907–1996), в первую очередь касательно африканских народов. *Небесный Бог воспринимается как судьбоносная сила, чей гнев умягчают жертвами и на которую устремляют свои молитвы в надежде быть услышанными*¹.

Значение небесного Бога в жизни народа прочитывается в благоговейной установке, с которой Его встречают, например, зулусы², когда испытывают великую нужду. Если приближаться к Нему без правильной установки, то призовешь на свою голову наказание. Но к тем, кто встречает Его в благоговении, Он милостив. Его почитают на холмах, где не позволено пастись коровам и куда нельзя всходить без нужды. Один зулус сообщает о церемонии, во время которой Бога умоляют о жизненно насущном дожде: «Только когда просим о дожде, всходим мы на эту (посвященную небесному Богу) гору. Но прежде мы должны поститься и молиться. Когда каждый готов и предназначенный день приблизился, мы собираемся у подножия горы. Все совершается в глубокой тишине. Мы с трепетом взбираемся на гору, потупив глаза долу и смиренно. Тогда вызыватель дождя возносит молитвы. Мы падаем на

¹ Widengren, G. Religionsphänomenologie / G. Widengren. – Berlin, 1969. – S. 53.

² Зулусы (самоназвание: амазулу) – народ группы банту, проживающий в основном в ЮАР. Исповедуют веру в духов предков и природы, относящуюся к автохтонной этнической религии с элементами магии. Часть населения – баптисты.

колени или ложимся на землю, когда вызыватель дождя обращается к Господу небес. Когда он закончил молитву, мы возвращаемся в молчании. В присутствии Того, пред Кем следует испытывать страх, мы не решаемся говорить»¹.

В «неисчерпаемой иерофании небес» (М.Элиаде) первоначально раскрывается не только само измерение божественного и закладывается символика, указывающая на высшее небесное существо. Феномен «*deus otiosus*» свидетельствует о примечательном развитии религиозного опыта, где впечатляющим образом проявляется его собственная логика. Это развитие причинно связано с многоликостью и таинственной неприступностью высшего небесного существа, а также с человеческой потребностью в зримости и духовном углублении нуминозного опыта.

И то и другое приводят к тому, что *иерофания небес конкретизируется в образах новых богов*. Но они ни в коем случае не стоят непосредственно рядом с небесным Богом. Они в своих образах и воплощениях формируют представление о внутренней структурной взаимосвязи святого: в рамках их образов религиозный человек стремится согласовать новые теофании с древней традицией. Такие попытки засвидетельствованы самими мифологическими текстами и представляют собой раннюю форму «теологии», осмысления веры в Бога. Внутреннюю логику подобных мифов мы рассмотрим на примере древнегреческой теогонии.

1.2.5. Генеалогия богов как упорядочивание религиозного опыта

При попытке на ранних этапах религиозной мысли дискурсивно осмыслить религиозный опыт возникает генеалогическая структура. Последовательность поколений становится ключом к пониманию особенностей и сходства индивидуумов. Она может зримо восприниматься в родственных узах (дед, отец, ребенок). В многочисленных генеалогиях богов в религиях аналогично проявлялось стремление установить изначальную взаимосвязь с божественным первоисточником, на который указывает всякий опыт святого, и одновременно по возможности разрешить противоречия такого опыта с помощью специфического упорядочивания по характерным образам богов.

¹ Berglund, A.-J. The Zulus / The World's Religions / A.-J. Berglund. – Tring, 1982. – P. 162–163.

Здесь возможны два варианта: 1) присутствие божественного первоисточника в генеалогических отношениях, через которые отдельные боги связаны с ним, 2) отход незримого божественного первоисточника на задний план более зримых образно и конкретизирующихся в характерных чертах богов последней генеалогической ступени. При этом они могут перенимать отдельные атрибуты, первоначально относившиеся только к божественному первоисточнику. Но они не присваивают себе полностью качества старого небесного Бога и не лишают Его силы.

Древнегреческий бог Уран, чье имя означает небо, примечательный тому пример. Он – бог догомеровской религии, ни одного изображения которого, да и никаких следов культа доселе найдено не было. Единственное свидетельство о нем мы находим в знаменитой «Теогонии» Гесиода (ок. 700 г. до н.э.), истории возникновения богов, в которой собраны значительно более древние предания. Гесиод сообщает о божественном откровении, дарованном ему, когда он пас овец на Геликоне.

Музы представляют собой срединные существа древнегреческой религии, занимающие положение между божественным и человеческим. Они наградили необразованного пастуха овец Гесиода способностью к священным песнопениям, дабы он прославлял то, «что было и что еще будет». Они предлагают ему вечноживущее «племя блаженных богов величать» (Теогония 31 и далее)¹. И тогда Гесиод по божественному вдохновению оглашает историю мира, его возникновения и развитие. Он повествует в своем великолепном (так же и в литературном плане) произведении о том, «что было, что есть и что будет» (Теогония 33).

Наряду с полностью бесформенным Хаосом, который «прежде всего во вселенной... зародился» (Теогония 116), в акте праоплодотворения, генеалогически не сводясь к прямой последовательности, выступают обладающие божественными атрибутами «широкогрудая Гея» (Земля), «сумрачный Тартар» (преисподняя ниже Аида или «нижнее небо») и «между вечными всеми богами прекраснейший Эрос» (Любовь), «прекраснейший среди бессмертных богов» (Теогония 120). Из Хаоса, этимологически возводимого к *χάος* (др.греч. зиять, зевать, разверзаться, делаться неприступным), рождаются Никта (Ночь) и Эреб (Мрак), а Эреб и Никта порождают Эфир и Гемеру (сияющий День) (Теогония 123-125). Гея (богиня Мать-земля) в прачахии рождает сама из себя равного ей Урана (Небо), «чтоб точно покрыл ее всюду» (Теогония 126).

¹ Гесиод. Теогония / Эллинские поэты / Гесиод; пер. В.В. Вересаева. – М., 1963.

Она берет его себе в супруги, и они порождают шесть титанов и шесть титанид, среди которых Кронос (Время) и Рея (Великая мать богов), родители Зевса. А также они рожают Понт (Море), горы, циклопов и сторуких. С другими двумя прасущностями, Тартаром и Эросом, все неоднозначно и туманно.

Приписываемое Гесиоду откровение изображает мир как осмысленную структуру. Посредством генеалогии мир раскрывает принцип порядка, с помощью которого все, «что есть, было и будет», воспринимается как одно смысловое единство. Однако осмысленно упорядоченный мир означает одновременно, что невозможно причинно вывести все феномены из других, потому что это ничего не объясняло бы. Итак, утверждается, что человеческой воле к пониманию поставлены непреодолимые препоны, где терпит крах требование рациональности. Человек должен принимать то, что есть. Он – всего лишь звено неизмеримо большей цепи, не нуждающейся в его оправдании, а устанавливающей ему его границы. Вопрос о происхождении Хаоса, Геи (Земли), Тартара (Преисподней) и Эроса (Любви) для человека греческой религиозности просто безумен, потому что все каузальные вопросы должны где-то заканчиваться и терять свой исток во мраке.

Последовательность поколений и полов указывает на плодородие. Итак, религиозное мышление древних греков устанавливает *связь между небом и плодородием*: таинственность плодородия, чудесного происхождения жизни в ее великой полноте и многообразии в царстве растений, животных и человека может иметь лишь небесный и божественный источник. *Плодородие конкретизируется в иерогамии*, широко распространенном в истории религий топосе «священной свадьбы» между небом и землей, Ураном и Геей. Оставаясь в течение дня невидимым, небо каждый вечер сближается с землей и покрывает ее своим телом: с наступлением темноты ежедневно можно стать свидетелем этого соития неба и земли, когда «звезднообильный Уран» зрим совершенно близко и накрывает все собой.

Однако наряду с этим плодородие как плодovitость является угрозой жизни, когда оно беспорядочно и непрерывно. Поэтому от соития Урана и Геи, повторяющегося изо дня в день, порождаются не только боги порядка, но вместе с ними так же монстры, чудища и ужасные существа: наряду с титанами и циклопами (одноглазыми созданиями) также существа с сотнями уродливых рук, пятьюдесятью головами и неимоверной мощью.



Рис. 7. Оскопление Урана Кроносом (картина Джорджо Вазари и Жерарди Христофано). Сын Кронос (Время) оскопляет отца Урана (Небо) серпом, чем прекращается непрерывное порождение вечных существ, своим невероятным количеством представляющих угрозу переполнения мира и, следовательно, его гибели

Такое беспорядочное, а тем самым погибельное плодородие не должно продолжаться, если миру не надлежит быть уничтоженным. Поэтому сама Гея-земля пытается уговорить своих детей восстать против плодovitости Урана. Но как дети, порожденные соитием Урана и Геи, они не отваживаются на это. Только Кронос (Время) решается на такое деяние. Кронос оскопляет серпом своего отца Урана и прекращает его бесконечную плодovitость (Теогония 154-182). Поэтому время полагает конец плодородию.

Но намерения Геи и Кроноса не реализуются мгновенно, а приводят к новой цепочке трагических событий. Капли крови, падающие на Землю из отрубленного фаллоса Урана, немедленно превращаются в новых богов, что влечет за собой длительные последствия. Иссякающая сила зачатия хотя и не в состоянии порождать великих богов, но способна произвести на свет таких промежуточных существ, как гигантов и нимф. Наконец от крови Урана Геей еще зачинаются эриннии или эвмениды, ужасные богини мести, безжалостно преследующие всякое злодеяние. Оплодотворение и плодородие (плодovitость) хотя и небесного происхождения, но несут в себе трагическое начало. Брошенные на собственный произвол они становятся разрушительной, буйствующей жизненной силой, из которой возникает, наконец, подобно раковым клеткам, мир неудачно рожденных и уродов, уничтожающих друг друга. В таком мире у человека нет шансов.

В то же время становится понятно, что упорядоченный мир не только имеет свою цену, но эта цена должна будет платиться и дальнейшими поколениями. Требуется тщательно спланированное вмешательство в живущую по принципу плодородия природу, чтобы установить в ней порядок и предохранить ее от саморазрушения. Именно с этого момента

в природе существуют роды и виды, устанавливающие непреложные границы тому, что может возникнуть. Однако мир не только целесообразно и жизнеутверждающе упорядочен, но он еще и прекрасен. В нем царят не только холодный расчет и проклятие злодеяниям, но в нем живет и любовь. Ведь с Эросом, одним из космических первоначал наряду с Хаосом, Геей и Тартаром (Теогония 116-122), в мир пришла любовь как исконный принцип единения.

Окончательно повержена и лишена своей разрушительной силы плодovitость оскoпленного Урана, когда последним ее порождением на свет появляется Афродита, богиня любви и красоты (Теогония 189-206). Кронос, вершитель времени, выбрасывает в море фаллос Урана, образующий белую пену, из которой на сушу выходит Афродита, «пенорожденная» (от греч. *αφρός*, пена). Ее появлением на свет дело Кроноса обретает примиряющее значение, ибо красота и любовь качественно возвышают порядок и цель, открывая тем самым новое измерение жизни. После того, как Кронос делает Урана безопасным, чтобы мир укрепился в своем состоянии, сам Кронос становится силой, полагающей границы всему. Мир окончательно определен в своих сущностных структурах.

Поэтому мир в дальнейшем безапелляционно предан Кроносу (Времени), подчинен его господству. Это явственно проявляется в том, что время проглатывает все: Кронос пожирает своих собственных детей. И опять мир подвержен страшной угрозе. Ведь если все становится жертвой Времени, то не останется ничего. Спасение приходит в образе Зевса, единственного сына Кроноса и его сестры Реи, который не был проглочен благодаря хитрости его матери. Она подложила Кроносу вместо сына завернутый камень, который тот и сожрал. Здесь скрытый намек на мыслящую силу духа, на разум. Прежде того Гея измыслила выход из катастрофы, которым снабдила ее «хитрость разума» (ср. «лукавый разум»).

Поэтому Зевс, в отличие от Кроноса, уже не бог необузданной силы, но тот, кто одарен хитростью и разумом и особо близок миру духовному. Он страхует себя могучей помощью плененных Кроносом сторуких великанов и циклопов, т. е. совершенно бездуховной силой и насилием, когда освобождает их из подземного плена и направляет на бой против Кроноса. Но как Уран не был убит после его поражения, но только лишен своей плодovitости, так не уничтожается и Кронос. Силы высшего порядка неуничтожимы, в лучшем случае можно лишь ограничить их власть.

Превосходство Зевса проявляется и в том, что он понимает этот закон и извлекает из этого пользу, когда изгоняет Кроноса в преисподнюю,

где его насильно охраняют могучие великаны. Хотя Кронос и жив, но его сила сломлена вневременной духовной силой Зевса, становящегося отныне «отцом богов и людей», как его постоянно именует Гомер.

Этим искусным мифом, который в своей макроструктуре целиком никогда не фиксировался, греческая религиозность обрела средство освоения разумом опыта божественного, сводя его отдельные аспекты и измерения вместе и возводя их к общему знаменателю и истоку. Отныне мир в его различных структурных составляющих познаваем как свыше упорядоченный. Причем божественное подразумевается присутствующим в мире, но не относящимся к нему.

В греческой религиозности чувствуются страшные черты небесного Бога, преимущественно символизирующиеся Его необузданной плодотворностью. Они отфильтровываются из образа Бога, но о них помнят в опыте мира. Их необходимо учитывать как возможную угрозу. Напротив, светлые, духовные аспекты уранического образа Бога, особым образом содержащиеся в феноменологии символа неба, активнее подчеркиваются, ничто из них не отбрасывается: Зевс силой благоразумия побеждает непомерное насилие Кроноса. С помощью ума он, кроме того, заполучил себе в супруги океаниду Метис (Метиду), мудрую богиню, помогшую ему вывести из утробы Кроноса проглоченных детей. Зевс устанавливает правопорядок, освобождая «противозаконно» схваченных и осужденных циклопов и гигантов. Он учреждает таким образом свой мир порядка и меры. В благодарность за это циклопы наделяют его атрибутами, которые в наибольшей степени идентифицируют его как урожденного наследника и правопреемника Урана: громом и молнией. Зевс заступает на место Урана.

1.2.6. Генеалогия как универсальное средство религиозной интерпретации

Хотя рассказанный Гесиодом теогонический миф, несомненно, отражает греческое восприятие, но генеалогический менталитет как средство интерпретации первоначального религиозного опыта, само собой разумеется, не ограничивается Грецией. Подобные «истории богов» встречаются повсеместно и представляют собой определенную ступень религиозного мышления. В случае Гесиода это наиболее ярко бросается в глаза, так что открываются словесные параллели, предполагающие прямую литературную зависимость. Но вместо того, чтобы истолковывать текстологическую родственность как утрату оригиналь-

ности, следует скорее попытаться разглядеть в этом основание некоего исходного опыта, который в структурном плане может совпадать у религий. Этот опыт выглядит религиозным фоном, на который как минимум указывают хеттские параллели к «Теогонии» Гесиода.

Хетты – индоевропейская группа народов, которые во втором тысячелетии до нашей эры постепенно просачивались в район нынешней Анатолии (азиатская часть Турции) и образовали могучую, а временами и широко распространившуюся империю, когда им удалось подчинить себе коренное население Малой Азии. Позднее хетты сами попали под вавилонское влияние, как и под влияние неевропейского народа хурритов¹, чья культура была распространена, прежде всего, в северной Месопотамии и северной Сирии.

Этим объясняются многие содержательные параллели в религиозных представлениях хеттов с воззрениями других народов. Мы можем констатировать общность их теогонического мифа с шумерской и северо-сирийской традициями. Однако нельзя обойти вниманием, что *всякое заимствование религиозных представлений становится допустимым только тогда, когда с их помощью может проявиться свой собственный, весьма индивидуальный опыт*. Зависимости религиозного рода означают нечто иное, чем бездумное усвоение мифологических дополнений, чьи эквиваленты отсутствуют в собственных религиозных представлениях.

Именно принимая все это во внимание особенно показательно, что хурритско-хеттская версия теогонического мифа вплоть до деталей обнаруживает удивительно большое согласие не только с гесиодовской редакцией, но и с мифом, передаваемым финикийским писателем Филоном из Библоса (61–141 гг. н. э.). Согласно Филону этот миф восходит к другому финикийцу по имени Санхуньятон, жившему еще до троянской войны (XIV–XIII вв. до н. э.). Новые находки из Угарита придали этим сведениям, которые долгое время никто не воспринимал всерьез, в высшей степени достоверность и подтвердили широкое распространение данного теогонического мифа.

Не углубляясь во взаимосвязи мифов, пожалуй, стоит указать еще на одну общность хурритско-хеттских текстов с финикийским и греческим текстами: везде речь идет о последовательности поколений, означающей одновременно преемственность власти. Безудержная плодovitость останавливается оскоплением, причем эту задачу не удастся

¹ Древние племена на территории северной Месопотамии и прилегающих областей, создавшие в XVI–XIII вв. до н.э. государство Митанни.

решить кардинально и в процессе осклопления возникают новые боги. Они представляют собой новую ступень жизни и новое качество мира. Происхождение Урана от богини земли Геи вводится в генеалогическую систему как отголосок исторически предшествовавшей теллурической религии, связанной с почитанием богини Матери Земли.

Для мифологии Древней Греции характерна согласованность четырех поколений богов с подобным же образом сменяющими друг друга божественными родственниками в хурритско-хеттском и финикийском текстах. Во всех мифологических последовательностях богов бог, стоящий на втором месте, носит имя неба. Однако когда в древнегреческом мифе Зевс, аналогично его предшественникам, устанавливает свое господство с помощью насилия, то в финикийской теогонии правящий в дальнейшем потомок бога неба мирно получает власть правителя из рук своего отца. Тем самым просматривается социально-политическая перспектива упомянутых мифологий, когда считают порочный круг насилия и насилия против насилия принципиально преодолимым.

1.2.7. Недостатки гипотезы прамонотеизма

Обрисованное в общих чертах религиозное развитие состоит из двух фаз. Хотя с одной стороны таинственность божественно-святого в некоторой степени осваивается и делается зримо конкретной, но с другой стороны приходится осмеливаться на попытку средствами разума преодолеть многообразие противоположных образов, наваливающееся на человека в опыте небесного Бога. Воспринимаемые противоречивыми черты Бога четко разграничиваются друг от друга и становятся вновь доступно определяемыми, но уже как сущностные особенности различных божеств, тесно связанных в генеалогической преемственности с их божественным первообразом и равносущных ему.

Это феноменологическое наблюдение побуждает нас вспомнить знаменитую концепцию одного из основателей венской школы этнологии, о. Вильгельма Шмидта (1868–1954), изложенную в его колоссальном двенадцатитомном труде «Происхождение идеи Бога» (более одиннадцати тысяч страниц) и явившуюся развитием идей шотландского историка религий Эндрю Ланга (1844–1912), основателя концепции религиозного декаданса. Шмидт совместил ланговскую теорию деградации религиозного восприятия с методом субстракции в исследовании пракультуры. Сжатую формулировку метода субстракции приводит о. Фриц Борнеманн

(1905–1993): «Если в наиболее отдаленных от врат экспансии областях многих поздно заселенных континентов (как Америка или Австралия) и вообще в областях, далеко отстоящих друг от друга, встречается характерно одинаковый по содержанию культурный комплекс, который следует сводить к одному источнику, то там мы натолкнулись на древнейший в историческом развитии культурный комплекс этнических культур... Если характерно одинаковый культурный комплекс находится во многих отстоящих друг от друга областях одного и того же континента, и его следует сводить к единому источнику, тогда этот культурный комплекс локально является исторически древнейшим комплексом этого континента»¹.

Согласно концепции о. Вильгельма Шмидта, на основании исследований донные существующих так называемых «примитивных» народов, которые по его предпосылке сохранили в наиболее чистом виде первоначальную веру в Бога, следует сделать обратное заключение об исчезнувшей во тьме далекого прошлого прарелигии человечества. Посредством структурного сравнения содержаний религиозных представлений примитивных обществ, от аборигенов Австралии и племен итури-пигмеев Африки до индейцев-яманов Огненной Земли на южной оконечности Америки, Шмидт и его сотрудники (прежде всего Гузинде и Шебеста) считали возможным бесспорно доказать, что монотеизм является изначальной формой религии.

«То, что высшим существом пракультуры является истинный единый Бог, и исповедующая Его религия является подлинным монотеизмом, наиболее оспаривается рядом авторов. Им можно ответить, что имеется достаточное количество племен, у которых явно уже в достаточной мере проявляется действительно монотеистический характер их высшего существа, в том числе и макроскопически. Таким мы знаем высшее существо большинства пигмейских племен, на краю Огненной Земли, у прабушменов, курнау, кулин и юин в юго-восточной Австралии, народов области арктической культуры (кроме каряков) и практически всех аборигенных народов Северной Америки. У других народов наблюдается замутнение монотеистического состояния, и отчасти из-за смешения с позднейшими формами, отчасти в силу расколов, отчасти в силу иных причин, – но все это может быть теперь вскрыто точным историческим анализом»².

¹ Bornemann, F. Die Urkultur in der kulturhistorischen Ethnologie / F. Bornemann. – Mödling (Wien), 1938. – S. 97–98.

² Schmitz, C.A. Religionsethnologie / C.A. Schmitz. – Frankfurt a.M., 1964. – S. 65.

Если это верно, то в начале человеческой истории существовала вера в единого, вечного, всеведущего и благого небесного Бога, Который в то же время почитался и культово (в основном – это примитивные жертвы: первенцы от плодов, приплода и т. д.). В ходе человеческого развития все сложнее становилось сохранить такую высоту религиозного и этического мышления. Поэтому позднейший политеистический раскол веры в Бога (высшее существо «раскалывается» на богов и структурируется как пара, затем – семья) следует интерпретировать как процесс дегенерации.

Исходя из все более отчетливого понимания этнологией, что «примитивные» именно в религиозном отношении отнюдь не примитивны, но в основании их мышления и действий лежит чрезвычайно комплексная и упорядоченная (не вполне по нашим критериям рациональности) система, становится в высшей степени сомнительно, действительно ли они сохранили в чистом виде уже недоступную для нас прарелигию. Да и сам постулат «пракультуры», которая должна представлять собой древнейшее антропоисторическое состояние культуры, представляется крайне проблематичным.

Все предлагавшиеся для пракультуры этносы уже давно не так изолированы, как предполагалось. Итури-пигмеи, например, живут в симбиозе с земледельцами (бира, леле, квеле), а один пигмей показывался при дворе фараона уже в период древнего царства Египта как сенсация. Также и попытки аналитически совместить доисторические религии с существующими «примитивными» религиями для реконструкции прарелигии до сих пор не привели ни к каким однозначным результатам. Да и о доисторических религиях мы не можем сказать уверенно почти ничего¹.

Другим моментом критики теории прамонотеизма является то, что многие теоретически выставляемые на авансцену существа не занимают приписываемой им высокой позиции и вообще не активны как боги, а также не являются личностями². Итак, концепция прамонотеизма закрывает глаза на комплексность религиозного опыта. При этом

¹ Maringer, J. Vorgeschichtliche Religion. Religionen im steinzeitlichen Europa / J. Maringer. – Einsiedeln-Zürich-Köln, 1956; Leroi-Gourhan, A. Le geste et la parole / A. Leroi-Gourhan. – Paris, 1964; Colpe, C. Theoretische Möglichkeiten zur Identifizierung von Heiligtümern und Interpretation von Opfern in ur- und parahistorischen Epochen / Colpe C. Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung. – München, 1980. – S. 138–162.

² См. классическую критику Натана Зёдерблома: «здесь не подходит ни 'моно', ни 'теизм'» (Зёдерблом, Н. Становление веры в Бога / Мистика Религия Наука. – М., 1998. – С. 262–313. – (Классики мирового религиоведения)).

следует отметить, что сам о. Вильгельм Шмидт не употреблял термин «прамонотеизм», даже когда четко формулировал свои тезисы.

В этой концепции чувствуется рационалистическая однобокость, сопровождаемая вдобавок конфессиональными намерениями выявить специфически христианский опыт Бога как подоплеку всякого исторического развития религий. Проблематичность подобных конструкций становится еще очевиднее, если мы вспомним, что Шмидт принадлежит к поколению религиоведов, самостоятельно не проводивших полевые исследования, а развивавших свои идеи не отходя от письменного стола. Их великолепные интуиции и вложенное в их книги научное усердие не могут, однако, затушевать тот факт, что они – так называемые «чистые теоретики». Английский антрополог Эванс-Притчард когда-то сказал о них: «Можно разве вздохнуть с сожалением – если бы только Тайлор, Маретт, Дюркгейм и все остальные смогли провести хотя бы несколько недель среди народов, о которых они так раскованно писали!»¹

Шмидт в своем анализе обращался к племенам (этносам), причисляемым к диким охотникам. Позже он расширил сферу своих исследований и на кочевников-скотоводов. Напротив, он не обращался к исследованию этносов, исторически относящихся к древнейшим культурам, которые даже древнее скотоводческих – к культурам простых собирателей и, затем, земледельцев. Эти же народы практически вообще не знают о высшем небесном существе, но в основном почитают множество других сил². Также и в других культурах, которые по логике шмидтовской концепции следует отнести к «пранародам», отсутствует однозначная вера в высшего Бога. Это касается, например, австралийских аборигенов, по поводу которых один современный этнолог и миссионер подытожил: «Имеющийся материал и наши многолетние наблюдения... не дают достаточного повода признать у них веру в Бога или же высшего Бога»³.

Но даже если мы открываем у примитивных народов веру в высшего Бога, то она далека от того понятия Бога, которое Шмидт пытался засвидетельствовать в своем исследовании. В представлениях о высшем Боге у первобытных народов «не может быть никакой речи о полноте

¹ Эванс-Притчард, Э. Теории примитивной религии / Э. Эванс-Притчард. – М., 2004. – С. 72.

² Thiel, J.F. Religionsethnologie. Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker / J.F. Thiel. – Berlin, 1984. – S. 27.

³ Worms, E. Australische Eingeborenen-Religionen / E. Worms E., H. Petri / Nevermann H. (Hrsg.). Die Religionen der Sudsee und Australiens. – Stuttgart, 1968. – S. 232.

существенных признаков, которые должны бы подходить абсолютному единому Богу»¹.

Если же в контексте наших феноменологических рассуждений речь идет о дифференцировании первоначального опыта иерофании, то опять-таки нельзя ничего сказать об интерпретации этого опыта святого в смысле «прамонотеизма». Уже указывалось, что иерофанный опыт не только чрезвычайно комплексен, но сплошь противоречив и может восприниматься только так. Поэтому его можно интегрировать в прамонотеистическую модель личного и благого небесного существа, лишь насильно подгоняя его под желаемые качества.

Представляется более фактологичным принять за схему религиозного развития *трехступенчатый процесс*. Первоначальное раскрытие измерения божественного сосредоточивается на опыте небес и указывает на этой ступени на небесного Бога, который остается, по сути, непостижим и недоступен. Каждый теофанный опыт в лучшем случае с трудом может быть соотнесен со всяким другим опытом божественного. Именно это подталкивает к следующей ступени, на которой первоначальный опыт божественного раскладывается на отдельные составляющие. Потом им придается не только божественное качество, но они воспринимаются богами. Вместе с потребностью к осмысленному упорядочиванию возникает проблема соотношения между собой отдельных образов богов и их «функций» в мире как целом. На третьей ступени в имеющемся опыте божественного достигается ориентация, являющаяся одновременно зародышем мифологического и теологического мышления.

Поэтому *религиозное развитие* человечества следовало бы объяснять не как процесс дегенерации монотеизма в политеизм, а как *попытку освоить средствами мышления самобытный опыт божественного, соотнося между собой его многообразные составляющие в культе, мифе и иконографии*. При этом исконный религиозный опыт сохраняется, когда он понятно упорядочивается средствами разума. Ведь только то, что можно каким-то образом осознанно усвоить и представить в виде мировоззрения, способно сохранять устойчивость при социальных, экономических и политических переменах, а также катаклизмах грядущих времен. Оттого следует тщательно рассмотреть собственный двигатель религиозного развития, не теряя из вида опыт божественного и искусственно не нарушая его единство.

¹ Haeckel, J. Professor P. Wilhelm Schmidts Bedeutung für die Religionsgeschichte des vorkolumbischen Amerika / J. Haeckel // Saeculum. – 1956. – № 7. – С. 5.

1.2.8. Многообразие символа неба: Древний Египет

Опыт неба в древнеегипетской религии вобрал в себя представления, наглядным образом ориентирующие человека в тайне космического становления и космического порядка. При всех трудностях, до сих пор сопутствующих любой интерпретации древнеегипетского мировоззрения, египтология на основании анализа множества новых исторических открытий именно в последние годы достигла решительного прогресса в понимании древнеегипетской религии и показала нам жизнь и мысль одной из древнейших культур человечества.

Все это стало возможно благодаря случаю. Ведь со времени правления царей из греческого рода Птолемеев (323 г. до н. э. – 30 г. н. э.) знание о собственной культуре в Египте на глазах приходило в упадок и сохранялось предположительно лишь в священнических кругах. В VII веке до н. э. иероглифическое письмо было заменено на более удобный для использования и состоящий из меньшего числа знаков демотический шрифт (который со своей стороны является продолжением иератического, в который были преобразованы иероглифы для использования преимущественно в бюрократических целях). В результате с неизбежностью должно было сложиться мнение, что уже никто не в состоянии понимать древние знаки. К тому же сами иероглифы столетиями фиксировались в неизменном виде и оставались зарезервированными для сферы религиозного. Уже греческая античность испытывала глубокое почтение пред знанием, сохраняемым египетскими жрецами в этих таинственных знаках. Древние греки по праву предполагали, что оно распространяется вплоть до начала истории человеческой цивилизации.

Однако случаю было угодно, что спустя почти две тысячи лет, в течение которых люди беспомощно лицезрели «священные знаки» (греч. «иероглифы»), они были наконец расшифрованы после открытия знаменитого розетского камня (араб. ар-Рашид)¹. Выставленный сегодня в Британском музее дискообразный камень был найден в дельте Нила во время наполеоновской экспедиции в Египет и сразу же оценен по достоинству. Он содержит, как позднее выяснилось, один и тот же текст иероглифического и демотического письма, переведенный на

¹ Базальтовая плита с параллельным текстом 196 г. до н. э. на греческом и древнеегипетском языках (демотическое и иероглифическое письмо). Найдена около г. Розетта (ныне г. Рашид, Египет) в 1799 г. Иероглифический текст розетского камня дешифровал Шампольон, что стало началом прочтения древнеегипетских иероглифов.

греческий. В конце концов, в 1822 году француз Жак Франсуа Шампольон (1790–1823) удалось прочесть некоторые имена, такие как Птолемей и Клеопатра, и с их помощью дешифровать иероглифы, разгадать их код. Когда он в своем знаменитом письме «Lettre à M. Dacier» сообщил о своих результатах Французской Академии, была наконец решена одна из волнующих загадок древней культуры и открыт путь научного исследования Древнего Египта.

Огромные трудности, которые видит перед собой относительно молодая дисциплина египтология, усиливаются еще тем, что до сих пор отнюдь не весь уже известный материал был оценен и обработан (ну, например, это касается открытых в 1922 г. сокровищ гробницы Тутанхамона), а открывают новые и новые останки этой культуры. Все это нужно иметь в виду, если мы хотим понять чрезвычайно комплексные религиозные высказывания, раскрывающие мировосприятие этой великой культуры. Но, несмотря на множество оговорок, относящихся, само собой разумеется, к любым интерпретациям исчезнувших цивилизаций, мы все-таки можем составить для себя становящийся все согласованнее образ древнеегипетской религии. В связи с нашим вопросом о религиозном значении неба он поможет нам уточнить одну особенность, позволяющую пролить свет на многообразные измерения феномена религии¹.



Рис. 8. Розетский камень с текстом, составленным египетским и греческим письмом. Это дало возможность дешифровать древнеегипетские иероглифы

1.2.9. Исток мира

Для древних египтян небо решительно встраивалось во всеобщую взаимосвязь основополагающего опыта порядка, которому постоянно угрожает хаос. Поэтому опыт неба ориентирован на просвечивающий за ним космогонический фундамент действительности. То, что вообще

¹ Сжатое энциклопедическое представление древнеегипетской религии см.: Lurker, M. Götter und Symbole der alten Ägypter / M. Lurker. – München, 1982.

ничто существует, что существует мир, является ни с чем не сравнимым фактом, над которым стоит задуматься. Это событие является основополагающим для всего и структурирующим все. Оно есть, говоря в абсолютных категориях, единственное действительно изменение, единственное действительно ни к чему не сводимое новое, которое воспроизводится во всех остальных событиях. Тогда они представляют собой лишь блеклые отображения этого «первого раза» (др. египет. «*tep zepi*»).

Процесс, именуемый историей, является тем самым, прежде всего, повторением того, что совершилось в творении мира. «Тогда», когда собственно началось время, явилось бытие, изойдя из хаоса. Это событие воспевается как восход солнца утром Творения и переживается как светоносный опыт, воспринимающий хаос абсолютной тьмой, мраком. Поэтому в каждом рассвете переживается повторение первого дня. Тем самым историческое время накладывается на начало времен и соотносится с ним: восход солнца представляет собой зарницу света, является зарей востока. В связи с этим при его описании применяется тот же глагол, который использовался для утра Творения. Мифология многообразно стремилась добиться постижения их взаимосвязи. Наиболее важны повествования о всплытии первобытного холма из моря хаоса (Нун), о возникновении мира из цветка лотоса и, наконец, миф о происхождении из яйца. Этими мифами творение, формируемое Богом Творцом, представляется как своего рода самозарождение, открывающее возможность для немислимого сочетания хаоса мрака и бытия света¹.

Эти три мифа явно дополняют друг друга. В повествовании о всплытии первобытного холма, служащего впоследствии твердью для Бога Творца, мы видим попытку помыслить возникновение твердой материи, что в двух других мифах описывается как рождение, сопутствующее растительной (лотос) и животной (яйцо) жизни. Но во всех случаях очевидна связь со светом, так как свету отводится центральная роль в творении. Символика яйца особенно впечатляет, потому что содержит в себе все три предметных отношения: материя, жизнь, свет. Из раскалывающейся неорганической безжизненной скорлупы возникает жизнь, появляющаяся в образе «птицы света» (тексты гробниц IV, 181c), которая взлетает к солнцу.

¹ См.: Hornung, E. *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen* / E. Hornung. — Darmstadt, 1971.

Для древнеегипетской религии характерно, что она не связывает начало бытия с превечным Богом Творцом, но и Он рождается. Он возникает при немислимом самозарождении жизни и света, а затем творит из бытия мир в его конкретных формах. Как Бог Творец, так же возникли и остальные боги, а потому они подчинены ходу времени. Действия самого Бога Творца представлены в трех важнейших богословских традициях, однако, при различных перспективах, создающих широко разворачивающийся обзор.

При этом одно обстоятельство заслуживает особого внимания: древнейший текст (относится к мемфисскому¹ богословию и появился около 2700 г до н. э.) является наиболее абстрактным и философским. Он объясняет возникновение мира, создаваемого богом Птахом, как *творение Словом*. При этом древнее понимание идентичности слова и вещи составляет фон мифа, как и мысль о божественном повелении, которое выполняет Слово. Соответственно, *вещь не существует до тех пор, пока она не названа*. В известном смысле схожие представления мы встретим и касательно нашего современного понимания языка. Налицо целый ряд религиозоведческих аналогий, наиболее известная из которых — наречение Адамом имени вещам и всем живым существам, изложенное в ветхозаветной книге Бытия (Быт. 2,19-20): «И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым...»

Так же следует указать на еще одну особенность, в контрасте к нашему повседневному опыту вызывающую удивление: мощные достижения могут быть вызваны скорее единственным словом, чем техническими приспособлениями. Повелевающее слово не только запустило сооружение громадных пирамид, но в ходе истории оно было решающим относительно жизни и смерти. Об умозрительном потенциале ранней древнеегипетской культуры говорит то, что она не только обратила внимание на эти взаимосвязи, но прониклась ими, соотнесла их с первоактом Творения.

Чрезвычайно важные пассажи древнего текста о творении мира, высеченные в камне эфиопским царем Шабакой (716–701 гг. до н. э.), гласят: «Девятерица богов возникла сквозь зубы и губы в этом рту [ворту бога Птаха]... Так были сотворены все боги и окончательно создана

¹ Мемфис — древнеегипетский город к юго-западу от Каира. Основан в третьем тысячелетии до н. э. В XXVIII–XXIII вв. до н. э. был крупным религиозным, политическим, культурным, ремесленным центром и столицей Египта.

его девятирица богов. Каждое слово Бога возникло из того, что помыслило сердце и повелел язык... Так свершились все труды и ремесла, произведение рук, хождение ног и движение всех других членов – по этому повелению, помысленному в сердце и сошедшему с языка, устанавливающему сущность всего... И был Птах доволен, сотворив все вещи и все божественные слова»¹.

По другой традиции, которую трудно локализовать, Бог Творец понимается как кустарный создатель мира, причем невозможно особо выделить творческое ремесло, ну, например, кузнечное. Исключением, очевидно, является работа гончара, создающего на своем гончарном круге различные существа, придающего им образ и наделяющего творения жизнью.

1.2.10. Сотворение неба

В классической системе Гелиополя², известной нам из текстов пирамид и появившейся где-то во времена от третьей до пятой династии (2778–2423 гг. до н. э.), творение как теогония приписывается теперь первобогу Атуму³. Оно ставится в тесную взаимосвязь с сущностью самого Бога Творца, приведшего в действие собственную половую силу, связываемую с представлением об исхождении богов из рта Творца.

Атум возбуждает собственную силу производить потомство и без помощи какого-либо женского принципа, не идентичного с ним, порождает первых богов. Это боги-близнецы Шу (Воздух) и Тефнут (Влага), от соития которых произошли Геб (Земля) и Нут (Небо). При этом на основании

¹ Lanczkowski, G. Quellentexte (zu Eliade M. Geschichte der religiösen Ideen) / G. Lanczkowski. – Freiburg, 1981. – S. 76.

² Теогония в представлении египтян ассоциировалась с Гелиополем. Гелиополь – древнейший город и, одновременно, первобытный холм, на котором Атум породил на свет (исторг из своего рта) первую пару богов – Шу и Тефнут.

³ Атум – в древнеегипетской мифологии бог солнца и демиург. Изображался в образе человека с двойной короной на голове («владыка обеих земель», т. е. Верхнего и Нижнего Египта) или в образе змея. Атум «создал сам себя» из первобытного водного хаоса (Нуна). Часто отождествляется с первозданным холмом. Проглотив собственное семя, самооплодотворился и родил богов, исторгнув их из рта. Отождествлялся с Птахом и Ра: «Всех богов трое: Амур, Ра и Птах, – равных которым нет. Тот, кто скрывает свое имя, будучи Амуром, – его можно увидеть в облике Ра, а тело его есть Птах» (Ассман, Я. Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации / Я. Ассман. – М., 1999. – № 117 – С. 351. Так же: Assmann, J. (Hrsg.). Ägyptische Hymnen und Gebete / J. Assmann. – Freiburg, Schweiz, 1999. – Nr. 139. – S. 1–5; Hornung, E. Die Anfänge von Monotheismus und Trinität in Ägypten / E. Hornung / Rahner K. (Hrsg.). Der eine Gott und der dreieine Gott. – Zürich, 1983. – S. 48–66).

отчетливо распознаваемой игры слов в именах богов Шу и Тефнут выявляется древнеегипетское представление о том, что Шу возникает в процессе отхаркивания, а Тефнут – выплевывания. Во всяком случае, несмотря на происхождение имен от глаголов «отхаркивать» и «выплевывать», существенным кажется соображение, что боги – той же субстанции, как и сам первобог, от которого они произошли.

«Атум – это бог до-существования. Его имя означает одновременно «не быть» и «быть всем»: он есть все сущее, но в той фазе, когда оно еще не возникло. Совершив акт самооплодотворения, он производит на свет из себя самого первую пару богов»¹. Самый древний и «классический», потому что постоянно цитировался в Египте, текст, описывающий космогонический процесс самозарождения, гласит:



Рис. 9. Атум – бог солнца и демиург, возглавляющий гелиопольскую девятилицу верховных богов. Относится к древнейшим богам египетского пантеона. На его голове двойная корона – символ «владыки обеих земель» (Верхнего и Нижнего Египта). Часто изображался в виде кобры, образ которой является его воплощением

«Ты (Атум) воздвигся высоко, как первобытный холм,
ты набух, как *бенбен*²,
в доме Феникса в Гелиополе.
тебя выхаркнули как Шу,
тебя выплюнули как Тефнут;
ты обнял их своими руками,
как если бы это были руки *ка*³,
чтобы твое *ка* пребывало в них»⁴.

¹ Ассман, Я. Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации / Я. Ассман. – М., 1999. – С. 187. Ассмановское исследование относится к важнейшим публикациям на эту тему.

² *bnbn* – олицетворение мрака и хаоса (Бабу) в «Книге мертвых».

³ *ka* – особый «род души», олицетворяющий жизненную силу и могущество богов и царей. Отличается от «рода души» *ba*, воплощающего жизненную силу всех людей и существующего после их смерти.

⁴ Ассман, Я. Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации / Я. Ассман. – М., 1999. – № 7. – С. 187.

Геб и Нут со своей стороны становятся породителями центральных для египетской религиозности богов: Осириса и Исида, Сета и Нефтиды. Сила, сокрытая в их символах, впечатляла людей. С их рождением сформировалась божественная девятирица (Атум→Шу+Тефнут→Геб+Нут→Осирис+Исида, Сет+Нефтида), которая воспевается в гимне Птаху. Она стала для египетской религии важнейшей теологической систематикой. Сет убивает своего брата Осириса и тем самым оказывается использующим насилие, двояким богом, символизирующим непрерывное нападение темных сил хаоса на светоносный порядок творения. Но поскольку сведущей в колдовстве Исиде удастся не только оплодотвориться от мертвого брата и стать матерью Гора, но и воскресить брата из мертвых, то эта победа символизирует надежду на то, что смерть не является последней инстанцией для жизни, хотя все кажется наоборот¹.

В ходе дальнейшего творения бог воздуха Шу (др.египет. «пустота, «свет») разделяет пополам еще цельнолитную пару – Геба (др. египет. «земля») и Нут (др.египет. «небо»), поднимая Нут в высоту. Тем самым возникает пространство, которое может отныне наполняться всеми вещами и живыми существами. Через изначальное разделение неба и земли возникает воздушное пространство (Шу), а тем самым и воздух, необходимый для дыхания и жизни. Итак, здесь сводятся воедино два образа: Шу представляется как причина разделения неба и земли и, одновременно, как следствие (результат) этого разделения. Тем самым *причина и следствие существования мира неразсторжимо связаны между собой*.

Важность такого процесса творения особенно показательна для страны, переживающей постоянно и очень конкретно ежедневное солнечное пекло, так что необходимый для дыхания воздух не воспринимается как нечто само собой разумеющееся, но как благословенный

¹ Эти намеки позволяют угадать в мифе об Осирисе образ древнейшего бога плодородия, чья смерть (позднее и расчленение) и гибель в Ниле символизируют «воскресение» зерна к жизни через его «смерть», в результате разлива Нила. Например, в гимне Осирису, написанном приблизительно в середине II тысячелетия до н. э., когда изображается ликование богов по поводу спасения Гором своего отца Осириса, звучат слова: «Северный ветер, нильское половодье, река, все деревья, все овощи. Бог зерна дает все свои злаки, питание из глубин земли – он приносит сытость и распространяет ее во всех землях» (Ассман, Я. Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации / Я. Ассман. – М., 1999. – № 31. – С. 224; так же: Assmann, J. Ägyptische Hymnen und Gebete / J. Assmann. – Zürich, 1975. – Nr 213. – S. 87–153).

дар Бога Творца. В иссушенном пустынном климате Египта каждое дуновение воздуха освежает и дает силу жить. Поэтому в богах преимущественно видят подателей жизни и изображают их держащими в руках знак жизни («анх») как атрибут божественности. На бесчисленных рисунках они подносят к носу фараона, олицетворяющего собой человечество, этот знак жизни, дабы он вдохнул дыхание жизни.

Египтолог Эрик Хорнунг особенно направляет наше внимание на то, что этот процесс лишен печати времени и обладает поэтому таким аспектом, который позволяет нам почувствовать скрытую актуальность этого религиозного представления: «Не является ли дыхание творения, высвобождающее душу, драгоценнейшим благом жизни, достойной человека? Не видим ли мы перед собой

опасность, что человек нашего времени задыхается или в насилии бесчеловечных систем, или в выхлопных газах своих технических достижений? Не многие ли ставят свою жизнь на кон, чтобы смочь снова дышать свободно? Египтянин мог доверять тому, что его боги вновь и вновь даруют ему ‘новое пространство дыхания’, на что надеялся и Рильке, говоря о возвращении богов. В таком ‘пространстве дыхания’, в таком пространстве свободы и могла расцвести великая творческая культура»¹.

Представление о тесном, исключаящем всякое свободное пространство, соединении неба и земли, встречаемое нами в символе небосвода (небесного купола), характерное в том числе и для греческого



Рис. 10. Анх (египетский крест) – символ жизни. Здесь изображен с солнечным диском (книга мертвых египетского писца Ани, ок. 1300 г. до н. э.). В доисторическую эпоху анх, возможно, представлял собой схематичное изображение человека как средоточие (перекрестие) жизненных сил

¹ Hornung, E. Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen / E. Hornung. – Darmstadt, 1971. – S. 194–195.

менталитета, очень широко распространено. Оно не ограничивается только мифами культур, давно пришедших в упадок и забвение. Скорее его можно «обозначить как лейтмотив всеобщей мифологии»¹.

Прежде всего, в так называемых «примитивных» религиях, где небо почитается высшим божеством, земля сопровождает его как «природная» спутница жизни. Так, например, небо и земля в верованиях маори, полинезийского народа из Новой Зеландии, изображаются в тесных объятиях, в результате чего непрерывно зачинаются дети, для которых нет жизненного пространства, полностью занятого их родителями, а также отсутствует свет и они должны «существовать» в полной темноте. Как и в случае греческой теогонии, этим детям нужно искать выход из безрадостной ситуации, который возможен для них лишь при насильственном разделении родительской пары. Когда они выпихивают небо ввысь, возникает свет, столь необходимый для жизни. Сходные представления о первоначальном единстве неба и земли мы встретим во многих автохтонных этнических религиях, например, у австралийских аборигенов Западной и Центральной Виктории в космогоническом мифе о Бунджиле².

С другой стороны, в этом контексте опять-таки явственно распознается тесное отношение между светоносным аспектом в понятии Бога и опытом неба в целом. Как в мифах других народов, так и у маори высшее божество Ио, Творец мира, начинает творить с порождения света:

«Ио жил в необъятном воздушном просторе.
Вселенная пребывала во тьме, повсюду вода.
Там не было никакого проблеска зари, все смутно, без света.
И он начал говорить эти слова: 'Тьма, осветись!'
И сразу возник свет...
Тогда сказал он в третий раз: 'Пусть будет сверху тьма,
Пусть будет снизу тьма. Пусть сверху будет свет,
Пусть снизу будет свет.
Господство света,
Сияющий свет?'»³.

¹ Eliade, M. *Die Religionen und das Heilige* / M. Eliade. – Salzburg, 1954. – S. 273.

² См.: Nevermann, H. *Die Religionen der Südsee und Australiens* / H. Nevermann, E. Worms, H. Petri // *Die Religionen der Menschheit*. – Stuttgart, 1968. – Т. 5, 2.

³ Lanczkowski, G. *Quellentexte (zu Eliade M. Geschichte der religiösen Ideen)* / G. Lanczkowski. – Freiburg, 1981. – S. 86.

1.2.11. Космогоническая функция неба

В результате «встраивания» опыта неба в процесс творения и «функционализации» представления о небе касательно ежедневного происхождения света из ночной тьмы задаются два условия религиозного развития. Во-первых, опыт неба сильнее состыковывается с процессом творения и поэтому обычно не обретает, несмотря на всю свою важность, того значения, в силу которого мог бы сформироваться образ высшего небесного существа в смысле веры в высшего Бога. Во-вторых, небесное божество не переживает судьбу «*deus otiosus*», чьи функции перекочевали к другим богам, а он ретировался из виду за кулисами творения.



Рис. 11. Египетские боги Геб и Нут с Шу. Бог Шу (воздух) удерживает собой богиню Нут (небо), тело которой наполнено звездами. Тем самым огромное небо не может упасть на лежащую под ним землю (бога Геба) и раздавить жизнь

Для египтян небесная богиня Нут, например, обрела в рамках космогонии «задачу», которую она должна постоянно выполнять и которую человек может каждый день по-новому переживать. Ее задача – ежедневно проглатывать и вновь порождать звезды. Они странствуют в ее теле и потому не видны, пока вновь не появляются из него на свет. Поэтому не случайно небо понимается как женское божество, ведь ему явно придаются материнские функции в непрерывном возобновлении космогонического «первого мгновения», первоначала мира. При этом особенно характерно, что египтяне, в отличие от многих других народов,

четко различали между элементами вселенной и богами, воплощающимися в них. Так египетский бог земли именуется «Геб», а материальная земля «t». В то же время небо как зримый небосвод называется «pt», а имя небесной богини – «Нут»¹.

В силу своей космической функции Нут часто изображается на фресках как возвышающаяся сводом над богом земли гигантская женщина, чья плоть наполнена звездами. Ее удерживает в таком приподнятом состоянии бог воздуха Шу. Мы оценим, сколь важна для людей миссия бога воздуха, когда увидим, что он очень часто изображается сразу с множеством знаков жизни («анх»).

Небесная богиня в своей функции родительницы звезд обретает, в конце концов, и значение для индивидуальной смерти человека и надежды человека на возрождение в небесах. Поэтому образы небесной богини мы найдем внутри саркофагов. Умерший «смотрит» на нее и, тем самым, чувствует себя встроенным в космическое событие ежедневной смерти и возрождения звезд. Так он относится к своей смерти как к переходной ступени в новую жизнь. Одновременно он надеется мобилизовать небесную богиню-мать как могучую защиту против бесповоротной смерти.

Функция, когда небесная богиня рассматривается в связи с постоянной сменой тьмы и света, исчезновения и появления звезд, подчеркивается и обособляется еще сильнее, и тогда в древнеегипетской религиозной мысли происходит конкретизация образа Нут, кажущаяся нам запутанной и даже бессмысленной: богиня Нут становится свиноматкой. Свинья – единственное животное, которое в состоянии стать символом этой функции, потому что преимущественно за ней подмечается свойство проглатывать новопринесенный помет, выводок своих поросят, чтобы обрести силы для порождения нового приплода.

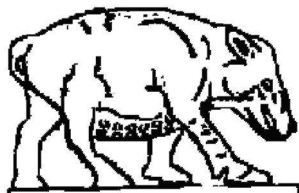


Рис. 12. Изображение египетской богини Нут (небо) в виде свиньи с сосками, которая не только рождает, но и пожирает ей рожденное. Египтяне видели здесь прямую аналогию с небом, вечером порождающим звезды, а утром проглатывающим их

¹ Hornung, E. Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen / E. Hornung. – Darmstadt, 1971. – S. 58.



Рис. 13. Египетская богиня Хатор. Слева: в виде женщины на троне с коровьими рогами, между которыми расположен солнечный диск. В руке она держит анх – символ жизненной силы и божественной власти (подательница жизни). Справа: в виде коровы с солнечным диском между рогами и тиарой властительницы



Другая сторона опыта неба затрагивается, когда мы говорим о богине Хатор¹ (др.египет. «Хат-хор» – дом Гора (сокола), т. е. небо). Распространенный образ этой богини – корова. Совершенно очевидно здесь подчеркиваются те свойства, в которых преобладают защитно-материнские черты этого животного. Корова считается терпеливой, к тому же доброй и отважной, наделенной большой силой. Ее вымя питает молоком не только своих собственных телят, но ежедневно дает молоко и по окончании фазы выращивания собственного молодняка. Питающая сила ее молока столь велика, что оно содержит все жизненно необходимые вещества, и теленку не требуется никакое дополнительное питание для жизни.

Поэтому не удивительно, что еще в доисторический период Египта (Негада I, 3600–3100 гг. до н. э.)² почиталась божественная корова и ее образ часто встречается на амулетах. Позднее небесную богиню представляли как огромную корову, стоящую на земле и защищающую своим телом все живое. Статуя в натуральную величину времен фараона Аменофиса II (1438–1412 гг. до н. э.) символизирует, прежде всего, аспекты материнства и защиты. Первый тип изображения: фараон стоит под ее головой, покрывающей его сверху как защитная крыша и, одновременно, окормляющей его своим спокойно серьезным взглядом против возможных вра-

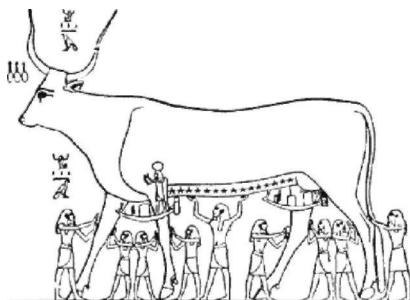


Рис. 14. Небесная корова. Ее вымя питает звездное небо, по которому движется солнечная барка. Своим телом она защищает людей на земле

¹ Часто отождествляется с Нут.

² Энеолитический период Египта, первая династия фараонов в Негаде.

гов. Второй тип изображения: он стоит на коленях под ее телом и пьет из ее вымени молоко жизни.

Итак, для египтян небо символизирует существенные измерения действительности, открывающиеся с различных точек зрения и, при всей их оригинальности, указывающие на общность с другими религиями. Особенно это касается последнего важного аспекта, который необходимо упомянуть – небо как обитель богов. Исходя из доктрины завершенности творения и его порядка, установленного Богом-Творцом, уже в богословских умозрениях Древнего Царства небесная богиня и обитель, предназначенная богам, идентичны. Небо – это не только божественная действительность, но и обиталище богов, а также место, куда попадают оправданные мертвые. Оно – собственная цель путешествия в потусторонний мир, когда умерший «идет к богам».

1.2.12. Небесный закон и социальный порядок: Китай

Чтобы сложилась цельная картина многообразия религиозного знания неба, следует указать на особую перспективу, раскрывающуюся в китайской религии. Религия Китая впервые становится для нас глубинно осязаемой в эпоху культуры бронзового века Шан¹ (или Инь, XVI–XI вв. до н. э.). В это время развиваются большие городские центры и аристократическая социальная структура, репрезентируемая царством.

В это же время развивается китайский *иероглифический шрифт*, который *стал одним из важнейших средств культурного и политического единства*. Не в последнюю очередь это связано с его изобразительным характером, не развившимся в алфавитную протоструктуру. Но вероятный коммуникативный дефицит иероглифов более чем возместился практически полной независимостью от определенной фонетической фиксации отдельных знаков, которые, как известно, относятся только к самостоятельным словам.

Таким образом, всевозможные диалекты регионов страны могут применять для обозначаемой вещи всегда те же самые знаки, даже если их произношение будет полностью различно. Например, один и тот же иероглиф «человек» на мандаринском звучит «*yeu (ren)*», а на кантонском «*уап*». Различность обоих диалектов соответствует степени различности испанского и румынского языков.

¹ Период раннего рабовладельческого общества династии Шан-Инь. К археологическим материалам относятся в частности иньские надписи на панцирях, черепах и костях животных.

1.2.13. Превосходство небес и их близость к человеку: Шан-ди

В то время как от начала китайской культуры до периода Шан дошли лишь скудные свидетельства, то, несмотря на всяческие трудности, мы можем более или менее отчетливо представить себе период Шан-Инь и его религиозные представления. Сопровождаемые иероглифами осколки оракулов, хранившиеся в явно специально сооруженных архивах и найденные между 1929 и 1933 годами, рисуют образ теократического порядка, в центре которого стоял высший небесный Бог. Его имя Шан-ди¹, означающее «Господь наверху» или «высший Господь», уже свидетельствует, что все подчинено этому Богу и все Им управляется. Он – не только Владыка над природой и духами предков и не только определяет все, что касается человека, но Он – управитель космического порядка, а также природных ритмов жизни и плодородия. Он постановляет, когда царь, Его функционирующий наместник, победит своих врагов или же они нанесут ему поражение, когда жатва будет урожайной или скудной.

Так Он являет себя как Бог, повелевающий грозой и дождем, ветром и погодой, а потому гарантирующий урожайность посевов, да и вообще плодovitость всякой жизни и, прежде всего, человека. Раз небо присутствует везде, то и небесный Бог всеведущ и вездесущ, ничто не ускользает от Его взора. Среди сопровождающих Его «деятельных верных слуг», которые как небесные духи преданы Ему, духи дождя, снега, солнца, а также дух ветра выступают как его посланники, вестники. Поэтому в Шан-ди внятно проявляются существенные для аграрных культур функции Бога погоды.

Несмотря на свое превосходство, возносящее Его как высшего Бога, неприступного над всеми другими богами и духами, Он все-таки столь близок, что находится в непосредственном контакте с человеком и его органами чувств, с



Рис. 15. Бог небес Шан-ди почитался как первоверховный бог древнекитайского пантеона. Его наместником на земле считался император Китая

¹ Христианские миссионеры в переводах Библии на китайский язык использовали термин «Шан-ди» для обозначения христианского понятия «Бог».

землей и всем, что происходит на ней. Он «смотрит долу», «слышит» и «обоняет» людские деяния. Благое правление пахнет для него приятно, а плохое смердит. Шан-ди изображается полностью антропоморфной верховной властью, управляющей как природой, так и человеческой историей. Его сущность как небесного Бога проявляется во всех тех функциях и свойствах, которые находятся в тесной взаимосвязи с исконным опытом неба. По этой причине его полное имя звучит «Хуан-тянь Шан-ди»: «Верховное Небо, Господь в вышних».

Установкой человека по отношению к такому Богу может быть только смиренное почитание, выражающееся в согбенной спине. Хотя положено «испрашивать» Его волю во всех делах государства, но это происходит косвенным образом, в чем выражается преклонение перед превосходством небесного Бога. Царь (китайск. «ван»), как его земной представитель, обращает свои просьбы к духам своих собственных предков, которым иногда позволено присутствовать за трапезой небесного Бога как почетным гостям. Царь («ван») должен снискать их себе в помощники, коль хочет, чтобы его просьбы достигли сердца Бога.

Если в ранние времена ему, очевидно, приносились и человеческие жертвы, то затем мысль о его превосходстве и возвышенности все более внедряется в практику жертвоприношений. Нет полной уверенности в том, приносились ли и далее жертвы небесному Богу в период правления династии Шан. Напротив, мы знаем о бесчисленных жертвоприношениях остальным подчиненным богам и духам как посредникам между «верховным Небом» и людьми, самый благородный из которых («ван») носил титул «сын Неба».

Когда в 1028 г. до н. э. под руководством У Вана, вождя племени чжоусцев, произошел бунт против династии Шан-Инь, потребовалось чрезвычайно замысловатое и запутанное обоснование подобного акта неповиновения «сыну Неба». Основатель необычайно долго правившей династии Чжоу (с 1028 по 256 или 249 г. до н. э.)¹ У Ван старался доказать законность свержения прежней династии ссылкой на плохое правление последнего императора Шан, ставшее для Неба мерзостью. Потому-то Небо напрямую возложило на него поручение свергнуть прежнего властителя.

¹ В новейших исследованиях склоняются к следующей датировке: династия Шан – ок. 1500–1050 гг. до н. э., а предшествовавшая ей протокитайская династия Ся, традиционно датируемая 2205 г. до н. э., скорее легендарна. Западная династия Чжоу – ок. 1050–770 гг. до н. э., затем т. н. поздняя Восточная династия Чжоу – 770–221 гг. до н. э., когда Чжоуские цари еще оставались у власти, хотя политическое влияние утрачивалось. Ср. по этому поводу чрезвычайно информативные материалы в книге: Bauer W. *China und die Hoffnung auf Glück*. München, 1971.

Сложная история понятий, в которую вплетено смысловое содержание образа небесного Бога, прочитывается в иероглифе «тянь» («небо»): первоначально он, по-видимому, обозначал праотца правителей династии Шан. «Древний иероглиф довольно отчетливо изображает человеческую фигуру с большой головой и подчеркивает мощные конечности. Под влиянием религии Неба периода династии Чжоу, естественно не выражавшей интереса к почитанию предков династии Шан, но и не желавшей просто так отбросить столь важное понятие, он идентифицируется с Шан-ди, почитавшемся чжоусцами «Богом-императором в вышних», однако, заметно блекнет. Постепенно его начинают употреблять исключительно для обозначения места, где прародители Чжоу восседают в вышних на троне слева и справа от Бога-императора.

Тем самым он утрачивает не только свой персональный характер, но и личную близость, которая приписывалась ему до того. Потому все реже встречаются в документах места, где «Небо» «говорит» само, а не просто спонтанно действует (что уже совсем иное дело); и все чаще встречаются места, где в противоположность первоначальному значению слова подчеркивается различие неба и человека. Так, например, в древней китайской хронике «Цзо Чжуань» под годом 524 до н. э. находится следующее изречение некоего государственного деятеля: «Путь Неба значительно удален (от нас), близок (нам лишь) путь людей. Раз мы не достигаем Неба, то как мы можем его познать?»¹

В одном из древнейших литературных памятников Китая, «Книге документов» (Шуцзин)², налицо *политическая функция небесного Бога*, а так же расширяется учение о «полномочиях Неба» (тянь мин).

¹ Bauer, W. China und die Hoffnung auf Glück / W. Bauer. – München, 1971. – S. 42–43.

² «Шуцзин» («Книга исторических преданий», «Книга истории», «Книга документов») или «Шаншу» («Древнейшее писание») – ранний памятник древнекитайской письменности. Содержит материалы по истории Китая от легендарного правителя Яо (III тыс. до н. э.) до 624 г. до н. э. Сохранилось 58 глав. Традиционно считается, что древние части текста восходят к XIV–XI вв. до н. э., хотя религиозные смысловые элементы, связанные с почитанием небесного бога Шан-ди, явно относятся к более древнему времени. Согласно позднейшему преданию, составлен Конфуцием (ок. 551–479 до н. э.). В 213 г. до н. э. в числе других конфуцианских книг был сожжён, во II в. до н. э. частично восстановлен по памяти («новый текст») и рукописным находкам («древние тексты»). Содержит элементы мифов, героических сказаний, исторических преданий, образцы ораторского искусства и философской мысли. Тексты сопровождаются конфуцианским комментарием, а сам памятник вошёл в конфуцианский канон. Книга оказала большое влияние на культуру Китая. Изд.: Шаншу чжэнь / Древнекитайская философия. Т.1. М., 1973. Лит.: Федоренко, Н.Т. Шуцзин / Н.Т. Федоренко // Литература древнего Китая. – М., 1969; Maspero, H. Légendes mythologiques dans le Chou King / H. Maspero // Asiatique. – 1924. – T. 204. – P. 1–100.

Согласно ему, всякое конкретное правление восходит к недвусмысленному свидетельству благосклонности Неба, которое отличает честного, добродетельного князя. А у того, кто совершает несправедливое, Небо отбирает власть, пусть даже эта власть относится к старинной традиции. Так уже основатель династии Шан апеллирует к призванию Неба, когда он лишает власти предшествующую династию. То же делают и правители династии Чжоу. Когда будущий царь Тянь намеревается побороть последнего правителя дома Ся, ставшего тираном, то он обращается к своему народу со следующими словами: «Я, малое дитя, никогда бы не отважился совершить то, что называют восстанием; но из-за многих злодеяний царя Ся Небо повелело уничтожить его... Правитель Ся обременил себя грехами; так как я страшусь Шан-ди, то не отваживаюсь не наказывать его. На вас же я надеюсь, что вы мне, господину вашему, поможете привести в исполнение кару Неба» (Шуцзин IV,1)¹.

Подобным образом и основатель династии Чжоу узаконивает свое восстание для свержения династии Шан схожими словами: «Верховный правитель – отец и мать для народа. А теперь Шоу, царь Шан, не оказывает никакого почтения верховному Небу и низводит несчастье на простолудинцов. Он утопает в опьянении и предается сладострастию. Он осмеливается править с помощью свирепости и тирании... В яростном гневе поручило великое Небо моему почившему отцу благоговейно восстановить почитание величия Неба. Но великое дело еще не завершилось... Я, малое дитя, утром и вечером наполнен страхом и трепетом. От моего благословенного отца я получил приказ, я принес Шан-ди чрезвычайную жертву и подобающе пожертвовал великой землей. С вами, отряды, намерен я осуществить расправу Неба. Небо сострадает народу: что желает себе народ, то Небо наверняка исполнит» (Шуцзин V,1,1)².

В «Книге песен» (Шицзин)³, многие из 305 стихотворений которой предположительно восходят к первым столетиям правления династии

¹ Цит. по: Schmidt, E. Die Chinesen/ Religionsgeschichtliches Lesebuch / E. Schmidt. – Tübingen, 1927. – Bd.6. – S. 16.

² Там же. – S. 18–19.

³ «Шицзин» («Книга песен», «Книга поэзии»), анонимный памятник китайской литературы, относимый к XI–VI вв. до н. э. Песни собраны, по преданию, Конфуцием. В 213 г. до н. э. был сожжён, как и Шуцзин, и восстановлен вместе с ним. Содержит 4 раздела: «Го фэн» («Нравы царств»), «Сяо я» («Малые оды»), «Да я» («Большие оды»), «сунн» («Гимны»). Религиоведчески особый интерес представляет раздел «Сунн», состоящий из торжественных и хвалебных храмовых песнопений и культовых гимнов. См. Шицзин: Книга песен и гимнов (пер. с кит. и коммент. А.А.Шукина). М., 1987. Лит.: Федоренко, Н.Т. «Шицзин» и его место в китайской литературе. – М., 1958.

Чжоу, образ Бога уточняется дальше. Небо – первоначальная сила и творец всех вещей. Оно дарит стране процветание и действует молчаливо, без слов вознаграждает оно добродетельных и наказывает злых. Итак, Небо – Господь над всем. «Только добродетель умиляет Небо» (Шуцзин). Бог, превосходящий все, присматривает за всеми событиями. «Бог в высшей власти низводит величественно Свой взгляд, смотрит на четыре земли внизу и испытывает беды народа. Уже в двух царствах правление было порочно; тогда испытал Он и рассмотрел каждую землю. Бог в вышних испытал их и возненавидел нерадивость их правления» (Шицзин). Упомянутому ранее царю Тяню приписывается песня, выразительно суммирующая представления о Боге:

«Будьте вниманья, будьте почтенья полны:
Небо нам свет свой являет теперь с вышины!
Волю и милость его сохранить нелегко,
Не говорите: оно высоко, высоко.
С высей всегда снисходя, оно около нас –
Наши деянья зрит проникающий глаз!

Мы как дитя, что недавно явилось на свет, –
Силы ума и усердия в нас еще нет.
Но, поучаясь, вседневно идем мы вперед:
Путь наш яснее – он к яркому блеску ведет.
Тяжесть умерьте для нас, что на плечи легла,
И покажите нам доблести светлой дела»¹.

1.2.14. Небесный Бог и мировой закон: Дао

В ходе длительного правления династии Чжоу политические отношения заметно запутывались. Параллельно и религиозные представления утратили блеск и господствующее влияние. В то время как с одной стороны на передний план выдвигаются народные суеверия, с другой стороны первоначально весьма антропоморфные черты небесного Бога все более отступают на задний план за счет усиления его общей функции как гаранта космической истории. Тем самым все неотложнее становилось уяснение отношения между небесным Богом старого предания и

¹ Шицзин IV, III, 3 / Шицзин: Книга песен и гимнов (пер. с кит. и коммент. А.А. Штукина). – М., 1987.

абстрактным мировым законом за кулисами истории. Также требовалось по возможности максимально очистить религиозные представления от противоречий. Этому помогла инновационная концепция, что небесный Бог наряду со всеми антропоморфными чертами объединяет в себе и другие, связанные с закономерностью мирового порядка.

Влияние мистики благоприятствовало возникновению мысли, что *вселенной правит вечно сущий мировой закон*. В ходе развертывания этой мысли трансцендировалось понятие Бога: сформировалась концепция «Дао» («путь»). Дао проявляется в уравнивании противоположностей (наиболее известные из них – ян и инь), которыми определяется всякое становление и преходящесть. *Равновесие «ян-инь» как «Дао» подразумевает динамичность, т. е. оно должно постоянно устанавливаться по-новому*. Известный графический символ Дао-равновесия представлен в образе «тай-и» («великая единица», «великое единство», «великий единственный», т. е. первоверховный Бог, отец Дао).



ян	инь
светлое	темное
красное	черное
активное мужское	пассивное женское
дающее верхнее	берущее нижнее
небо	земля
солнце	луна
весна, лето	осень, зима
нечетное число	четное число

Рис. 16. Инь-ян как круг из двух перетекающих друг в друга, противоположных по форме и цвету половинок. Выражает универсальный дуализм мира и проявляется в системе категориальных оппозиций бытия.

Инь-ян обуславливает не только развитие, но и структуру всего сущего в мире

В китайском универсализме бинарный принцип порядка в высшей степени рационально проработан, сделан осознанным и применяется как ключевая классификация для всех феноменов действительности. Так все классифицируемо по принципу ян или инь. Из ян и инь выводится затем методика человеческого поведения, так что становится возможным осуществление равновесия образа жизни.

Принципиальное определение отношений между небесным Богом и Дао, получившее важное социальное значение, неразрывно связано с двумя именами: Лао-цзы и Конфуций (введенная иезуитами в XVII веке латинская форма китайского «Кун фу-цзы» – «учитель Кун»). Не случайно, что, несмотря на некоторые социальные черты, образ разработавшего концепцию «Дао» Лао-цзы (VI–V вв. до н. э.), обладает сверхличностными, природно-божественными качествами и остается мифологической фигурой, под чьим именем сведены воедино различные тексты. Подобно основной идее Лао-цзы также и его образ расплывается в свехисторическом единстве существования природы. Напротив, нет никаких сомнений относительно историчности Конфуция (551–479 гг. до н. э.).

Мнение, что оба эти имени определяют два основных направления мистического и философского развития религиозного опыта Китая, изначально связанного с образом небесного бога Шан-ди, находит отклик в легенде о том, что, встретившись, они не поняли друг друга. Согласно легенде, Конфуций в один прекрасный день нашел Лао-цзы, пребывавшего тогда при дворе императора Чжоу, чтобы по древнему обычаю спросить его о ритуале. Однако Лао-цзы ответил лишь так: «Того, о чем вы спрашиваете, уже почти не осталось. Так от человека остается гниющий труп и [когда-то] произнесенные речи. К этому добавлю: в благоприятные времена совершенномудрый разъезжает на колеснице, а в неблагоприятные – ходит пешком с тяжелой поклажей. Я слышал, что хороший торговец прячет подальше [свои товары], как будто [у него] ничего нет, а совершенномудрый, обладающий многими добродетелями, внешне стремится выглядеть глуповатым. Отбросьте вашу заносчивость и необузданные желания, [откажитесь] от напыщенных манер и низменных страстей – все это не принесет вам пользы. Вот и все, что я хочу вам сказать».

Когда Конфуций со своими учениками возвращался домой, он сказал: «Я знаю, что птица умеет летать, что рыба умеет плавать, а дикий зверь умеет бегать. Бегающих можно поймать в капкан, плавающих выловить сетью, летающих сбить стрелой. Что же касается дракона, то я не могу понять, как он, оседлав ветер и пронзая облака, устремляется к небесам. Я сегодня виделся с Лао-цзы, который подобен дракону!»¹

¹ Шицзи, 63 / Сыма Цянь. Исторические записки. (Памятники письменности Востока. XXXII, 7). Т. VII. – М., 1996.

Одно из древнейших определений Дао – «одна (часть) инь, одна (часть) ян». Тем самым утверждается, что непрерывные перемены в природе и жизни относятся, в конечном счете, к великому единству противоположностей, которое есть Дао, основополагающий принцип действительности. Если человек принимает во внимание этот закон и живет в согласии с ним, то он ведет религиозно-нравственную благую жизнь. Посему Дао этимологически – это «путь», которым следует идти человеку, если он хочет вести благую жизнь. Но деятельность во время пути постоянно нуждается в наставлениях, ведь путь человека теоретически неисчерпаем, а деятельность зависит от цели пути. Он – не самоцель, но ведет к осмысленному исполнению жизни.



Рис. 17. Разочарованный упадком нравов в государстве, Лао-цзы покидает страну и отправляется на черном воле на запад. У последней пограничной заставы он записал свое учение. Так появилась книга о Пути-Дао «Дао-Дэ цзин»

Поэтому «Дао» можно перевести как «смысл», «разум», «слово» (логос), и, наконец, даже как «Бог». Ведь в многообразии значений, фиксируемых в знаменитейшей книге Китая и одной из глубокомысленнейших религиозных книг мира «Дао-Дэ цзин», собраны почти все свойства, которые европейское мышление соотнесло с понятием Бога. Да и для перевода названия книги делалось много предложений, с различных перспектив приближающихся к смысловому содержанию понятия Дао: «О мировом законе и его действии» (N.Smart), «О смысле и жизни» (R.Wilhelm), «О правильном пути и правильных убеждениях» (J.Ulenbrook), «Путь и его сила» (A.Waley), «Канон пути» (Е.А.Торчинов).

Согласно древнему преданию, Лао-цзы из-за разочарования в расшатанном социальном и морально-религиозном состоянии государства удалился в уединение. Когда он, подгоняя черного вола, приблизился к границе Хан Ку (территория современной провинции Хэнань), начальник пограничной заставы Инь Си (Гуань Инь-цзы) попросил о тексте его учения, в ответ на что Лао-цзы сочинил состоящую из пяти тысяч иероглифов книгу «Дао-Дэ цзин». Затем он поехал дальше на запад, и никто больше уже не слышал о нем.

Эта легенда подчеркивает таинственность личности Лао-цзы и дает одновременно подсказку к интерпретации его сочинения. Ведь если отождествлять Дао с мировым законом, то с первых же шагов попадешь в недоразумение. Конечно, это закон, но и «более» того. *Дао – тот таинственный центр всех вещей, который внутренне присущ им больше, чем они сами себе.* Оно все проникает и вызывает, вводит все вещи в бытие и задает звездному небу его орбиту. Оно распознается повсюду и ускользает от всякого овеществления, даже всякого наименования.

Приведу для сравнения два наиболее распространенных варианта перевода книги «Дао-Дэ цзин» английской и немецкой школ синологии, оказавших влияние на русские трактовки переводов: А.Уэйли (A.Waley) и Р.Вильгельм (R.Wilhelm). Знаменитые начальные строки книги в первом варианте гласят: «Если Дао могут высказать, Дао не является незбылемым; если могут назвать имя, имя не является незбылемым. Безымянность – вот начало Неба и Земли, в наличии же имени таится мать десяти тысяч вещей»¹. Или во втором варианте перевода: «Смысл (Дао), который можно изречь, не является вечным смыслом (Дао). Имя, которое можно поименовать, не является вечным именем. ‘Бытием’ называю я начало Неба и Земли. ‘Небытием’ называю я мать особей»². Русский перевод Е.А.Торчинова является компромиссным между первым и вторым вариантами: «Путь, что может быть пройден, не есть постоянный Путь-Дао. Имя, что может быть поименовано, не есть постоянное имя. Безымянное – Неба, Земли начало. Именуемое – Матерью сущего стало»³.

¹ Лаоцзы. Даодэцзин / Лаоцзы. Обрести себя в Дао. – М., 2000. – С. 148; Этот русский перевод Семененко И.И. коррелирует с английским: Waley, A. The Way and its Power / A. Waley A. – London, 1934. – P. 141.

² Немецкий перевод с китайского: Wilhelm, R. Tao Te King / R. Wilhelm. – Düsseldorf-Köln, 1957. – S. 41.

³ Дао цзин. Канон пути / Торчинов, Е.А. Даосизм. «Дао-дэ цзин». – СПб., 2004. – С. 203.

Далее в первом варианте: «Незыблемое неналичие – желаю поглядеть на сокрытые в нем чудеса; наличие в незыблемости – желаю осмотреть его окраину. Выходит эта пара вместе, но именами различается. Даю одно им имя сокровенного. За сокровенным – сокровенное, врата множества чудес»¹. Второй вариант: «Поэтому направленность на небытие ведет к созерцанию чудесной сущности, направленность на бытие – к созерцанию пространственных пределов. Оба едины в истоке и различны только по именам. В своем единстве это называется тайной. Тайна в глубине тайны – врата, через которые исходят все чудеса»². Компромиссный вариант Е.А. Торчинова: «В отсутствии тайну вещей созерцать стремись. В наличии предел бытия созерцать стремись. Те двое родятся вместе, но их имена различны. Их вместе назову я Сокровенным. И Сокровенное вновь Сокровенным стало. Таковы врата всех тайн»³.

Дао, о котором говорит «Дао-Дэ цзин», может быть лишь производным, вторым Дао, в то время как собственно Дао может обнаруживаться лишь в непосредственном мистическом опыте. Как учитель сущностного Дао Лао-цзы должен совершенно отрешиться (дистанцироваться) от себя и своей личности. Поэтому он не в силах сделать ничего иного, как давать указания и изрекать намеки о том, каким образом человек может подготовиться к встрече с Дао. Но оно делается неузнаваемым посредством того, что люди обозначают достижениями цивилизации. Первоначальная возможность встречи с Дао утрачена. Чтобы вновь обрести ее, следует отречься от всего, на чем основывается самость человека и что он пытается достичь в суете и одержимых усилиях.

Все это означает: указываемый «Дао-Дэ цзин» путь требует «недеяния» и «опустошенности», если человек снова желает жить в первоначальном единстве с вещами, как это во всех отношениях было возможно до грехопадения цивилизации. Тремя впечатляющими образами обрисовывает «Дао-Дэ цзин» силу недеяния и смысловую полноту опустошенности: «Ступицу окружают 30 спиц, но пользоваться повозкой позволяет пустота отверстия в ступице. Мнут глину, чтобы вылепить сосуд, но пользоваться сосудом позволяет его пустота. Строя дом, проделывают дверь и окна, но пользоваться домом позволяет его

¹ Лаоцзы. Даодэцзин / Лаоцзы. Обрести себя в Дао. – М., 2000. – С. 148; Waley, A. The Way and its Power / A. Waley. – London, 1934. – P. 141.

² Wilhelm, R. Tao Te King / R. Wilhelm. – Düsseldorf-Köln, 1957. – S. 41.

³ Дао цзин. Канон пути / Торчинов Е.А. Даосизм. «Дао-дэ цзин». – СПб., 2004. – С. 203.

пустота. Приносит пользу то, что в них имеется, но пользоваться ими позволяет то, чего в них нет» (11)¹.

Путь Дао – мистический путь соединения с Богом, Который неотличим от природы и переживается в непосредственности и самобытности, если человек отрывается от своей индивидуальной самости. Дао – путь Неба, возвращающий в сердцевину всех вещей вне всяких понятийных категоризаций и тем самым позволяющий в сопричастности Богу воспроизвести первоначальную гармонию творения.

Составитель «Дао-Дэ цзин» знал, что нелегко путь к «состоянию необтесанного блока» безначальной, освобожденной от всякого балласта существования жизни, потому что человек слишком уж удален от него. Однако, это отнюдь не невозможно! Чтобы преодолеть всяческие сомнения, Лао-цзы целенаправленно называет «три сокровища», ради которых следует отважиться идти тем путем: «Все говорят о том, как сходство Дао моего велико с недостойным сыном. Но мое Дао потому-то и велико, что напоминает сына, не похожего на предков. А было бы похожем, то уж давно бы измелечало. У меня есть три сокровища, я их держусь и берегу. Одно зовется материнскою любовью, второе – бережливостью, а третье – тем, когда не смеют находиться впереди других... Когда сражаются, преисполняясь материнскою любовью, побеждают, а оборона с ее помощью становится незыблемой. Спасение грядет от Неба, дающего защиту с материнскою любовью» (67)². В переводе Р.Вильгельма речь идет о любви как таковой, а у Е.А.Торчинова понятие «любовь» заменено понятием «сострадание»³.

Сходную установку мы найдем у философа V–IV вв. до н.э. по имени Мо ди или Мо-цзы (ок. 479–381 гг. до н. э.), который в одном достойном внимания тексте определяет связь между универсальной любовью, которая реализуется Дао, и небесным Богом: «Любовь Неба распространяется на весь мир; оно желает всем существам приобщиться его благодетельности. Это можно бы было отрицать, только если бы в мире существовала хоть одна ничтожная малость, не сотворенная Небом». И далее: «Нет ничего лучше, чем взять себе в пример Небо. Деяния Неба всеобъемлющи и не своекорыстны. Нужно делать то, что желает Небо, и

¹ Лаоцзы. Даодэцзин / пер. И.И. Семененко / Лаоцзы. Обрести себя в Дао. – М., 2000. – С. 150.

² Там же. – С. 167.

³ Дао цзин. Канон пути / Торчинов, Е.А. Даосизм. «Дао-дэ цзин». – СПб., 2004. – С. 244.

отказаться от того, чего оно не желает. Оно желает, чтобы люди любили друг друга, чтобы они приносили пользу друг другу, и не желает, чтобы люди ненавидели и обирали друг друга»¹.

1.2.15. Этический аспект небесного Бога: Конфуций

В то время как путь Лао-цзы был внутренним путем возвращения к истоку всех вещей при суровом отказе от всяческого балласта цивилизации, то Конфуций убежден в том, что человек является социальным существом, осуществляющимся в обществе. Его первостепенный интерес направлен на жизнь в этом мире, который следует перестроить так, чтобы он не препятствовал человеку на его пути к самому себе. Поэтому Конфуций изучает мудрость древности с целью обрести в ней духовное средство, способствующее гармоническому бытию человека.

Ему удается синтез древней веры в мудрость Небес с устойчивыми образцами поведения, показавшими себя вполне подходящими для организации социальной и индивидуальной жизни. Его религия – это своего рода самоуверенный гуманизм, определяемый благородным понятием «жэнь». Предметное отношение слова «жэнь» – «человек среди людей», а смысловое значение – «гуманность», «человечность», «милосердие», «добродетель» (см. тексты «Шуцзин», «Шицзин»). Как богословско-философский термин, вероятно, введено Конфуцием. По Конфуцию слово «жэнь» характеризует «благородного [совершенного] мужа» (цзюнь цзы): «Если совершенный муж утрачивает гуманность, то как он может соответствовать своему имени? Совершенный муж не изменяет гуманности даже в момент принятия пищи. Он должен обладать ею даже при крайней спешке, даже во время стихийных бедствий» («Лунь юй», 4-5)².

«Великим открытием Конфуция был человек, а тем самым добродетель ‘человечности’ (оба слова в древнекитайском вообще не различаются), которая – как бы ни расплывчата была она во всех отношениях – повлекла за собой эпохальный сдвиг в мышлении. Потому что под ее углом зрения все ценности, прежде определявшие жизнь..., стягиваются в орнамент, который хотя и обладает ценностью, но она выводится из человека как моральное или эстетическое достоинство. Чем больше

¹ Цит. по: Heiler, F. Die Religionen der Menschheit / F. Heiler. – Stuttgart, 1980. – S. 83.

² Конфуций. Лунь юй / Классическое конфуцианство. – СПб., 2000. – Т. 1. – С. 111.

‘Небо’ превращается в высшую силу порядка, никоим образом не произвольную, но связанную с гуманно-моральными нормами и вмешивающуюся в ход истории, причем, естественно, отделенную от мира, тем больше вырастает стена между посюсторонним и возможным потусторонним миром»¹.

Слово «жэнь» первоначально означало свободного члена племени со всеми характеристиками, отличавшими его от холопа: доброта, терпение, кротость, гуманность. Конфуций создал идеал человека, который сознательно заботится о социально-цивилизованной организации жизни, вместо того, чтобы уединяться от мира. Сюда относятся и почтение к унаследованному. Такой идеал представляет собой непосредственный плод Дао, установленного произволением Небес. «Путь человека» – это естественное следствие «пути Неба».

Именно эта сторона учения Конфуция, после того, как оно стало известно в Европе в XVII веке, воспринималась поразительной, так как столетиями никто и не предполагал, что подобное возможно вне христианства. Вольтер (1694–1778) был одним из многих, испытавших безграничный восторг и усмотревших в развитии конфуцианских мыслей, которые состыковывались с идеалами христианства, ядро *универсальной религии* – разумной религии будущего: «Кунфуцзы, которого именovali Конфуцием, был по мнению некоторых людей, древним реформатором, основоположником новой религии, но думать так ошибочно... Сам он не относился пристрастно к каким-либо ритуалам, не культивировал фетиши, не считал себя прорицателем, его заслуга состоит в том, что он собрал в одно целое все древнеритуальные и нравственные принципы... он призывает быть добродетельным»².



Рис. 18. Латинизированное имя Конфуций по-китайски звучит Кун Фу-цзы, что значит «учитель Кун». Он был провозглашен «учителем десяти тысяч поколений». Конфуций изображается воплощением «благородного мужа» («цзюнь цзы»)

¹ Bauer, W. China und die Hoffnung auf Glück / W. Bauer. – München, 1971. – S. 109.

² Вольтер. Изложение китайского учения / Вольтер / Конфуций. Жизнь. Учение, Мысли, изречения, афоризмы. – Минск, 1998. – С. 151–152.

Для почитателей Конфуция стало сенсацией, что у него сформулированы основы гуманизма, близкого христианской заповеди любви. Известное под заглавием «Лунь-юй» (беседы) собрание высказываний Конфуция, записанных после его смерти учениками, содержит среди прочих два следующих: «Цзы-гун спросил [Конфуция]: ‘Есть ли такое слово, которому можно следовать всю свою жизнь?’ Учитель ответил: ‘Это – взаимоуважение! Не делай другим того, чего не желаешь себе’» (15-24)¹. «Фань Чи спросил о человеколюбии [жэнь]. Учитель ответил: ‘Любить людей’»².

Выдающиеся способности Конфуция в богословско-философском синтезе проявились в том, как исконный религиозный опыт Неба в ракурсе мирового закона он связывает с личными чертами небесного Бога. Неизменная сама по себе законность, сохраняющаяся при всех социальных переменах постоянным ядром и излагаемая природными мифами, выражается преимущественно в моральной жизни, установку и меру которой задает нерушимая закономерность космоса. Этому-то порядку и пытается подражать человек как в своей индивидуальной, так и в общественной жизни. Он должен осознавать себя микрокосмосом, представляющим собой макрокосмос, мир в его целостности. Тем самым *истинная жизнь обретает качества постоянства и невозмутимости*, что на протяжении длительного времени было для китайской культуры типичным ее восприятием.

В «Исторических записках» (Ши Цзи) о Конфуции повествуется как о легендарном министре в его родном государстве Лу. «В течение трех месяцев Конфуций исполнял службу, снижал налоги, мужчины в это время не ходили с женщинами по одной стороне улицы, а гостей из других стран принимали добродетельно, радушно»³. В тексте отмечаются характерные детали улучшения нравов общества: торговцы скотом перестают обманывать в ценах, вещи, которые лежат потерянные на улице, никто не поднимает, иностранцы не должны отмечаться у стражей порядка и радушно принимаются как местные.

Наилучшим средством улучшения нравов Конфуций считает ритуалы (ли), в которых он видит «корни великой Вселенной», «разделяющей на Небо и Землю». Соблюдая их, человек вновь возвращается к космическому единству и сохраняет общественную жизнь. Такова

¹ Конфуций. Лунь юй / Классическое конфуцианство. – СПб., 2000. – Т. 1. – С. 182.

² Там же. – С. 158.

³ Конфуций. Жизнь. Учение, Мысли, изречения, афоризмы. – Минск, 1998. – С. 171.

функция ритуала по Конфуцию. Конфуцианец Чунь цю¹ (298–238 гг. до н. э.) следующим образом поясняет возникновение ритуалов: «Человек рождается с желаниями. Если его желания не удовлетворяются, то ему не остается ничего иного как искать средства для самоудовлетворения. Если его поиски не знают границ и меры, то он неизбежно начнет конфликтовать с другими людьми. Из конфликта произрастает беспорядок, а из беспорядка – истощение. Древние правители ненавидели беспорядок и поэтому твердо устанавливали принципы ритуалов, дабы держать их в узде, воспитывать человеческие потребности и заботиться об их удовлетворении. Они заботились, чтобы потребности не превышали средства к их удовлетворению и материальные блага обеспечивали спрос. Вот таким образом заботились о благах и удовлетворяли потребности. Это – источник ритуала»². Итак, функция ритуала – гармонизация потребностей с возможностями.

Чунь цю, один из наиболее умозрительных мыслителей Китая, является наряду с Мэн-цзы (Мэн кэ, 372–289 гг. до н. э.), именуемым «Фомой Аквинским конфуцианства», третьей по важности фигурой в конфуцианской системе. Хотя и он ориентируется на древние времена, но уже не считает, что человек по природе добр. Человек в упорном напряжении воли должен сотворить из себя доброго человека. Этому-то и способствует *ритуал*, когда он *помогает обуздать определяющие силы человека и обеспечивает тем самым гармонию между тремя ключевыми принципами: Небом, Землей и Человечеством*. Итак, ритуал способен стать выражением единства всех вещей. Через него человек, благоговейно воспринимая унаследованное в традиции, встраивается в великую взаимосвязь мира, всегда открывающуюся ему в последовательности поколений и семейном союзе как естественная основа его жизни. Одновременно он постигает себя как члена обширного общества, которое в свою очередь построено согласно структуре семьи. Здесь речь идет о государстве. Сущность нравственности (жэнь) заключается в гармонии между великим миром и малым миром, т. е. самим человеком.

Для конфуцианства немислимо, что ритуалы, выполняющие наряду с внутренним самосовершенствованием и добродетелью важнейшую

¹ Ему приписывается одноименное сочинение – важный труд ранней китайской философии. Его интерпретация конфуцианского учения стала канонической в начале правления династии Хань (206 до н.э. – 220 н. э.).

² Zaehner, R.C. Concordant Discord / R.C. Zaehner. – Oxford, 1970 (цит. по нем. пер.: Mystik, Harmonie und Dissonanz. Olten, 1980. – S. 297).

функцию установления этой гармонии, могли бы быть просто внешними средствами. Они подлинно ценны лишь тогда, когда исполняются с глубокой искренностью и добродетельными убеждениями. «Если, будучи человеком, не обладать человечностью, то зачем тогда ритуал, если, будучи человеком, не обладать человечностью, то зачем тогда музыка?» (3-3)¹. «В применении ритуала [выше всего] ценится гармония. В Пути древних государей [именно] она почиталась прекрасной. [В делах] и малое, и большое исходило от нее. Но если в делах возникает затруднение, а [вы будете] подходить к гармонии как к гармонии, не облекая ее при применении ритуалом, то из этого ничего не получится» (1-12)².

Итак, то, отчего зависит гармония жизни, не является всего лишь знанием форм разумного сосуществования, но убежденной верностью подлинной любви к человеку. Здесь не избежать ориентации на Небо, в котором Конфуций видит символ благородного, возвышенного и далекого Бога. Ведь на Нем основывается мировой закон, с Его помощью достигается гармония, и участь человека находится в Его добрых руках. Если знаешь ритуалы, то не испытываешь нужды пускаться в головоломные умозаключения о сущности Бога, которые, несмотря на всю их благородность, все-таки не могут привести к реальным результатам. Вместо того достаточно верить настоящей жизни и ее тяготам и выстоять это, придерживаясь подлинной нравственности. Сюда собственно относится и религиозное поведение, так же регулируемое ритуалами. Моральная установка человека задает меру его религиозной жизни, поскольку ниспослана Небом.

Тем самым возможен суверенитет и в религиозном поведении, что отражается во всех сферах жизни. Молитвы, жертвоприношения и культ предков хотя и воодушевляют, но не могут перениматься неосмотрительно. Они должны быть поставлены на службу человеку для его совершенствования, которое не допустимо ограничивать внешним проявлением религиозности. На вопрос, как следует служить душам и духам, Конфуций отвечал: «Разве можно служить духам, не научившись служить людям?» (11-12)³.

Тот, кто стремится своей моральной жизнью служить человечеству, будет приносить жертву Небу и смиряться с отпущенной ему судьбой. Религиозные формы не будут для него пустой шелухой, но живым от-

¹ Конфуций. Лунь юй / Классическое конфуцианство. – СПб., 2000. – Т. 1. – С. 105.

² Там же. – С. 98.

³ Там же. – С. 147.

ражением его внутреннего состояния. Что такой путь нелегок, сознавал и Конфуций: «Когда мне было пятнадцать лет, [мои помыслы] устремились к учению. В тридцать лет я закончил свое становление. Когда мне исполнилось сорок лет, я освободился от заблуждений. В пятьдесят лет я познал веление Неба, а в шестьдесят – [научился] следовать [ему]. В семьдесят лет я уже мог следовать желаниям своего сердца, не нарушая [при этом] установленных норм» (2-4)¹.

Опасность окостенения ритуальной организации жизни должна, однако, усиливаться тогда, когда живое соприкосновение с традицией и ее внутреннее освоение в духе утрачивают искренность. Реалист Чунь цю в свое время имел достаточно поводов наблюдать всеобщее выхолащивание и непонимание форм и значения ритуалов. Поэтому он стремился своей острой критикой бездушного исполнения религиозных ритуалов и новым обоснованием структуры человеческих потребностей разбить прагматическое отношение. Наряду с регламентацией человеческих чувств, направленной не на их подавление, а на их духовное преодоление, ритуалы служили ему преимущественно для социального структурирования. Так они обрели функцию освобождения и разгрузки в сфере проблемного сосуществования людей.

Однако, в ходе исторического развития различные элементы, из которых строилась религиозная и социальная жизнь, все более перемешивались. Учение Конфуция, сознательно сверявшееся с унаследованной от предков традицией, все сильнее насыщалось анимистическими представлениями, к которым сам Конфуций проявлял сдержанные чувства. Космологические и метафизические спекуляции затемняли ясность простых основоположений нравственности и маскировались застывшими формами и церемониями. Проистекавшая из этого опасность ритуалистического окоченения всей жизни становилась более и более отчетливой в ходе истории. В конечной фазе развития конфуцианства религиозное поведение практически не отличалось от бессодержательного формализма обрядности. В духовном выхолащивании конфуцианской системы, знание которой было предпосылкой единства чиновничьего сословия Китая вплоть до начала XX столетия, вероятно скрываются причины практически беспроblemной замены конфуцианства маоистским коммунизмом.

Однако и сквозь времена ритуального окоченения сохранилась одна церемония, удивительно просто обобщающая существенные аспекты

¹ Конфуций. Лунь юй / Классическое конфуцианство. – СПб., 2000. – Т. 1. – С. 100.

конфуцианской антропологии и делающая прозрачным религиозный опыт: жертва Небу на алтаре Неба в Пекине¹. Поскольку она ярко фокусирует центральное содержание конфуцианской мысли, то стоит закончить главу кратким описанием этого жертвоприношения. В нем религиозное представление о Небе нашло свой важнейший символ и достигло апогея.

Расположенный на юге столицы алтарь состоит из трех террас, образующих круглое возвышение, а верхняя платформа выложена большими мраморными плитами, упорядоченными в девять концентрических кругов. В то время как внутренний круг представляет собой обтесанный каменный блок, внешний круг состоит из девяти девяти мраморных плит. Вокруг алтаря сооружены различные часовни, важнейшая из которых, расположенная на севере, хранит таблицы душ Неба и императорских предков.

Главная церемония происходила ежегодно в день зимнего солнцестояния перед восходом солнца и совершалась самолично императором как «сыном Неба». Однако до этого император и сослужащие священники должны были три дня приготавливаться в посте и молчании. В день перед жертвой император с торжественной процессией вступал в храмовое пространство, чтобы контролировать жертвоприношение животных и приготовление жертвенной пищи, а затем уединялся в зале поста.

Жертвоприношение состоит из девяти частей. После того, как жертвенные дары расставлены в голубых шатрах на обеих высших террасах вместе с таблицами душ, приносят императора в драгоценном паланкине, чтобы во время звучания первого гимна возжечь фимиам перед таблицами Шан-ди и императорских предков. Второе жертвенное действие состояло в подношении нефритового диска. Затем следовали другие действия с жертвами питья и огня, сопровождавшиеся гимнами и танцами. В то время как священник зачитывал жертвосовершительную молитву, император преклонял колени посередине верхней террасы. После новых песнопений и жертв следовало священнодействие, во время которого сам император пил жертвенное вино и ел жертвенное мясо, чтобы затем попрощаться со своими предками и покинуть храм с торжественной процессией.

¹ Детальное описание церемонии см. у Malmquist, G. *Handbuch der Religionsgeschichte* / Asmussen J.P., Laessöe J., Colpe C. (Hrsg.). – Göttingen, 1971–1975. – Bd. III. – S. 26f.

2. СИМВОЛ СОЛНЦА

Вплоть до истоков истории мы можем проследить, что люди переносили святость с неба на солнце и воспринимали его как новую конкретизацию святого и божественного. Важную роль при этом играли два аспекта. Один заключался во все явственнее ощущавшейся связи божественного со светом и сиянием, так, что могло установиться *тождество между светоносным и божественным*. Это можно отметить уже на уровне этимологии индоевропейского понятия «Бог». Так как наиболее светоносным из всего сущего на зримых небесах без сомнения является солнце, то становится понятным, что именно оно должно было перемещаться на центральное место религиозного опыта.

Второй аспект касается процесса разграничения определенных черт божественного и их поступательное обособление. Тем самым *расширилось понятийное содержание того, что переживалось как божественное*. Так возникает проблема согласования новых воззрений с исконным религиозным опытом. Интегрирующая способность символа небес по отношению ко всем существенным измерениям божественного оказалась не безграничной, так что потребовались новые усилия более подобающе озвучить божественную тайну. Одновременно это означало новое переосмысление различных откровений божественного. При этом выяснилось, что религиозному значению солнца следует уделить повышенное внимание. Ведь солнце, с одной стороны, великолепно соотносится с небесным Богом, поскольку однозначно принадлежит верхней, светоносной сфере вечного порядка, и, с другой стороны, оно не находится в непосредственном служении небу, как это очевидно с богами ветра и бури. Для них не удивительно, что они, например, в Китае, выполняют задачи, поставленные высшим Небом, и напрямую вмешиваются в жизнь человека как посланцы и посредники Неба.

Превалирующее значение, которое солнце играет в жизни человека, животных и растений, с трудом допускает мысль о его подчиненной функции посланника. Скорее разумнее было бы допустить, что через него само божественное небо открывает себя в новом образе, или же, что небо устранилось от правления миром и передало свое господство другим богам, среди которых божественное солнце обладает особо выделяющимся значением. Ну и, наконец, была еще возможность своего рода комбинирования этих двух восприятий. Она реализовалась

и нашла распространение там, где солнце стало существенным признаком действующего высшего Бога. Ранняя египетская религия видела, например, в солнце глаз или фигуру откровения иначе недоступного небесного Бога.

2.1. Феноменологический анализ религиозного значения символа солнца

Различные истолкования солнца как откровения божества имеют в своем истоке повседневный опыт, в котором человек осваивает сущность солнца. Хотя при этом светоносный аспект естественно был наиведительнейшим, но он не был единственным. *Свет непосредственным образом связан с жизнью.* Он является ее элементарным условием, без которого она немыслима. Поэтому все, что живет, стремится к свету: ростки с непогрешимой точностью находят путь сквозь темное царство земли к свету солнца и, будучи юными побегами, направляют себя к нему. Когда они бледные и слабые пробивают землю, солнце дарует им жизненную силу, которая их вскоре укрепляет и обряжает в своеобразные цвета. Само собой разумеется, все растения стремятся активнее приобщиться к исходящей от солнца жизненной силе, подставляя ему все свои листья. Когда они установили «контакт» с солнцем, они следуют его ходу, поворачивая в течение дня свои цветы и листья с востока на запад.

Такой «указательный жест» очень рано должен был пробудить у людей устойчивое впечатление о светоносности святого (свет-цвет-свят). Логично он был воспринят как явный призыв направить религиозное сосредоточение на солнце и не пренебрегать его культом. Как божеству, содействующему жизни, солнцу одновременно характерным образом придается *функция власти*: оно — абсолютная животворная и жизненная сила. Только там, где оно присутствует, может развиваться по своему руслу жизнь. Без него она умрет. Поэтому ужаснейшее, что может случиться с человеком и вообще с любым живым существом, это угодить в абсолютный мрак. Он равнозначен невыносимой муке. Закат и смерть, где царит бесконечная ночь. Представления о преисподней в религиях сформированы этой ключевой мыслью и изображают антимир, для которого характерны все темные зрительные и моральные аспекты жизни.

Но солнце показывает свою силу не только в обеспечивающем жизнь свете, лишение которого означает смерть. Когда сила солнца проявляется чрезмерно, то его животворная энергия превращается в свою полную противоположность. Поэтому солнце может восприниматься как сила не только из-за того, что всякая жизнь зависит от него. Оно может представлять собой прямую и непосредственную угрозу жизни, когда живое задыхается в раскаленном от солнца воздухе или погибает от ожогов. Солнце открывает себя как господин жизни и смерти, чью милость человеку надо снискать двояким образом: с помощью жертв и культа он склоняет солнце, с одной стороны, не оставлять его и не уклоняться от него, а с другой стороны, не уничтожать его могущественной дланью зноя.

Также другим характерным свойством *солнце* показывает свою связь с жизнью и смертью: оно *само ежедневно претерпевает смерть*, когда вечером на западе нисходит в преисподнюю, из которой вновь восстает поутру и обнаруживает себя победителем над смертью. Солнце зримо день за днем выходит со смертью на бой, исход которого всякий раз отнюдь не кажется предрешенным, пока солнце в преисподней вынуждено находиться лицом к лицу со смертью. Тем радостнее праздновать победный исход битвы утром, когда солнце поднимается на востоке кроваво красным и еще явно утомленным, только в течение дня вновь обретая свою изначальную силу. Ужасность пребывания в преисподней для доисторических людей проявляется уже в том, что, несомненно, даже само солнце испытывает «страх», вынужденное вновь меряться силами с мраком смерти в сражении, исход которого не предрешен. Поэтому, когда наступает вечер, оно сосредоточивает свою силу в себе, отбирая ее у людей и мира, чтобы накопить ее для боя.

Понятно, именно эта сторона жизни солнца волновала людей. В данной связи следует обратить внимание на три аспекта, в которых драматически проявляется переплетенность судеб человека и мира с солнцем. Во-первых, суровость ежедневной битвы солнца с тьмой и неопределенность ее исхода требуют активной поддержки солнца со стороны человека. Она видится особенно насущной в два переломных периода года, которые существенно связаны с судьбой солнца: дни зимнего и летнего солнцестояния (солнцеворота).

Во-вторых, судьба солнца вполне может служить прототипом собственной жизненной судьбы человека, поскольку солнце ежедневно переживает в концентрированной форме ту же участь, которая предуготована

ему. В этом смысле вновь и вновь возобновляемая битва солнца за жизнь приоткрывает завесу над нерушимым ритмом, предначертанным всему живому: рождение, жизнь, смерть. Ежедневное исхождение солнца из чрева смерти зарождает в человеке надежду, что он не будет навсегда поражен смертью, но возродится в новую жизнь.

В-третьих, поскольку солнце оказывается триумфатором над тенью преисподней, оно может стать руководителем человека, когда он отправится в путь сквозь царство смерти. Тот факт, что солнце наполняет все своим светом, формирует, наконец, еще одну область религиозных представлений, включающую этически-моральную сферу. Свет – это не только жизненная сила, но и коммуникативное средство зрения, которое действует только при наличии света. Отсюда становится понятным, что, например, в греческом языке зрение и знание тесно взаимосвязаны между собой: греческое слово «я знаю» (οἶδα) является перфектной формой глагола «видеть» (εἶδω). В русском языке глагол «видеть» синонимичен глаголам «знать» и «понимать». Лишь когда я нечто увидел (ср. слово «рассмотрел»), то я и «познал» это, стал обладать об этом знанием.

Но всевидящим является солнце, потому что оно само есть источник света, посредством которого достигается знание. Оно проникает своим светом в дальние закоулки, никто и ничто не может укрыться от него. Даже когда высекают «искусственный» свет из кремня и зажигают им лампаду, то и этот свет, что явствует из греческого мифа о Прометее, обязан своим существованием солнцу. Прометей испытывал сострадание к сидящим во тьме людям, а потому украл искру от огня солнечной колесницы бога Гелиоса (греч. солнце), чтобы принести ее людям.

Эти три аспекта составляют подоснову обширной совокупности мифологическо-религиозных представлений, с помощью которых люди различных культур, обращаясь к главной звезде небес, осваивали новую перспективу бездн мира. Их мифы и теологические умозрения являются ответом на опыт мира, благодаря чему становятся прозрачнее глубины действительности, для которой все может служить знаком. Религии в своих текстах и символах не просто пытаются распахнуть окна, через которые человек оказывается способен воспринимать нечто из действительности по другую от себя сторону, но и делают объясняющие предложения для согласования такого опыта с повседневным сознанием.

2.2. Значение солнца для символизирования божественного

2.2.1. Этический характер солнечного Бога (Месопотамия, Индия, Африка)

Важный импульс к углублению представлений о Боге связан с медитативной интеграцией в Его образ символики света. Круг этих представлений до сих пор формирует наше мышление. Важнейшим здесь является включение в идею Бога этического-морального момента, что было принципиально возможно и в опыте неба, как мы это наблюдаем на примере религиозной мысли Китая, однако, в связи с солнечным образом божества достигло особо активного развития. Это явственно проявляется в том, что солнечное божество во многих религиях считается хранителем права и покровителем социального нравственного порядка.



Рис. 19. Колесница – символ движущегося по небу солнца, а потому служит средством передвижения богов и властителей

Так, в греческой мифологии солнечный бог Гелиос – тот, кого призывают в свидетели при клятве: для него открыты все тайные побуждения сердца, он проверяет искренность заверений и знает о каждом нарушении правил в действиях человека. Ничто не может укрыться от его бдительного всевидящего ока. Подобные воззрения встречаются не только в Греции, но и среди других народов, особенно в Азии, и, по-видимому, сводятся к общему истоку. Да и сам Гелиос, по всей вероятности, не является подлинно греческим богом, а его древнюю родину следует искать в Азии. В дальнейшем мы отследим на некоторых конкретных примерах восточных теологий солнца эту важную религиозную взаимосвязь.

Месопотамский бог Шамаш (аккад. «солнце»; по шумерски: Уту), занимающий в пантеоне скорее подчиненное положение как бог справедливости и «Господин суда», играл очень важную роль в общественной жизни. Поэтому мы встречаем его образ и на знаменитой стеле Хаммурапи (ок. 1780 г. до н. э.). Он передает царю книгу законоуложений



Рис. 20. Бог Шамаш передает царю Хаммурапи кодекс законов (стела Хаммурапи, ок. 1780 г. до н. э.). На голове Шамаша, восседающего на троне, четырехъярусная тиара из бычьих рогов (символ особой божественной власти), а из плеч выходят солнечные лучи. Он передает царю Хаммурапи жезл и кольцо как символы права и справедливости

(«доме сияния») в городе Сиппаре». Посвященный Шамашу гимн ярко подчеркивает моменты, выделяющие его как божество права и одновременно указывающие на его солярное происхождение:

«Кто тьму освещает, озаряет небо,
Кто в вышних и в нижних зло разрушает,
Бог Шамаш, кто тьму освещает, озаряет небо,
Кто в вышних и в нижних зло разрушает:
Твое сияние как сеть покрывает землю,
Могучие горы и волны морские.
Все правители радуются, созерцая тебя,
Все небесные боги ликуют тебе.
Тайну узрят они в сиянии твоём,
Потому уверен их шаг в блеске света твоего.

(т. н. кодекс Хаммурапи). Стела находится сегодня в Лувре. Солнечный бог восседает на троне и изображен со своими божественными атрибутами, короной и лучами, исходящими из его плеч. Он передает царю символы справедливости (жезл и кольцо) и возлагает на него поручение заботиться о праве и справедливости.

Похожую сцену мы встретим на каменной таблице времен нововавилонского царя Набу-аплидина (IX в. до н. э.), хранящейся в Британском музее. Там добавлен солнечный диск и еще один знак круга, символизирующий солнечного бога. Оба этих образа указывают на выработанную в Месопотамии теологию солнца. Высеченный над фигурами текст на камне звучит так: «Статуя Шамаша, великого господина, пребывающего в Эбббаре

На твое великолепие направлен их взор,
 Четыре небесных круга полыхают в огне.
 Широко распахнуты все врата небес,
 Ты приемлешь жертвы всех богов небесных.
 При твоём восходе поклоняются боги из глубин,
 И громко звучит пред Шамашем их стон»¹.

Стела с текстом свода законов, который солнечный бог вручает Хаммурапи, была многократно скопирована и установлена царем в важнейших городах царства. Законодательный текст содержит правительственную программу, легитимируемую высшим этосом, что видно уже из его преамбулы:

«Когда великий Анум, царь Ануннаки, и Энлиль, царь неба и земли... назвали Вавилон его возвышенным именем и сделали его [город] самодержцем мира, при этом воздвигли для него [Мардука как бога-хранителя города] вечное царство, царскую власть, чье основание так же непреходяще, как небо и земля, тогда назначили Анум и Энлиль и меня [Хаммурапи] с целью, что я должен способствовать благополучию населения, что я, смиренный и богобоязненный

правитель, должен запечатлеть справедливость страны, что я должен заботиться о том, дабы зло и скверна погибли, дабы сильнейший не обрел благополучие за счет слабейшего, что я должен являть себя подобно солнцу над народом и чтобы я мог быть светом над страной»².

Поскольку и вавилонская теология солнца уходит корнями вглубь истории, то она имеет свою шумерскую предшественницу, стремящуюся проникнуть в сущность солнечного бога Уту. Шумер является вообще древ-



Рис. 21. Клинописный свод законов царя Хаммурапи, датируемый XVIII веком до нашей эры. Представляет собой параллель ветхозаветному законодательству Моисея, предваряющую его

¹ Liagre Böhl F.M.Th. de. Die Religion der Babylonier und Assyrier / König, F. (Hrsg.). Christus und die Religionen der Erde. – Wien, 1956. – Bd. II. – S. 479–480.

² Laessöe, J. Babylonische und assyrische Religion / Asmussen J.P., Laessöe J., Colpe C. (Hrsg.). Handbuch der Religionsgeschichte. – Göttingen, 1971–1975. – Bd. I. – S. 498.



Рис. 22. Солнечный бог Шамаш с тиарой из четырех уровней рогов (бычьи рога – символ божественности на древнем Ближнем Востоке) и солнечным нимбом над ними

нейшей из известных нам культур, а шумеры для исследователя примечательнейший народ. В многочисленных сферах им принадлежит «авторское право». Поэтому не будет преувеличением, что выдающийся шумеролог Самуэль Крамер дал одной из своих книг об этом народе программное название: «История начинается в Шумере»¹. Так шумеры не только изобрели письменность (на рубеже третьего тысячелетия до н. э., когда возникла клинопись, распространившаяся затем по всему Востоку) и открыли первые школы, но и разработали самую раннюю из дошедших до нас космологию, изложенную во многих мифах.

В отличие от более поздних представлений солнечный бог Уту рассматривается как ребенок лунного бога, ведь лунные фазы, воспринимавшиеся как божественная многоликость, могли служить для измерения времени. Его сестра – богиня Инанна (авилон. Иштар), шумерская Венера. Как и во многих древних культурах, лунный бог, у которого два имени – Син и Нанна (авилон. Наннар) – являлся «господином календаря», прежде чем его в этом качестве потеснил солнечный бог, как это произошло, например, в древнем Египте. Однако происхождением от луны никоим образом не преуменьшалось значение солнечного бога. Напротив, в такой стране как Шумер, располагавшейся на юге нынешнего Ирака, он почитался за его великую силу и призывался для защиты в опасных ситуациях. Его символом является «пила», чье значение и поныне не прояснено до конца. Вполне возможна интерпретация, что он с ее помощью «пропиливает» себе дорогу сквозь подземный мир, чтобы каждое утро вылезать из «Великой горы» и отправляться в путь над неизвестными землями и морскими пучинами. Уже в раннединастический период он почитался как бог права, и цари именовались его сыновьями. Важнейшими местами его культа были упоминавшийся выше древний Сиппар (совр. Абу-Хаббар) и город Ларса.

К легендарному царю глубокой древности Лугальбанде, предку Гильгамеша, восходит молитва, с которой он обратился в бедственном положении к богу Уту. В ней очень выразительно обозначена роль Уту

¹ Крамер, С.Н. История начинается в Шумере / С.Н. Крамер. – М., 1965.

как подателя жизни и хранителя права. О царе Лугальбанде повествует текст, созданный в школе храмовых писцов в Ниппуре: «... к Уту воздел он руки к небу, стенал пред ним как пред своим кровным отцом, в отчаянии воздел он молитвенно руки в Хурриме, неприступной горной стране: Уту, пастырь страны, отец людей, когда уходишь ты на покой, люди укладываются спать, юноша Уту, когда ты встаешь, встают люди. Уту, когда здесь нет тебя, птица не вьет гнезда, разбойника не заточают в оковы. Для одинокого ты товарищ, [на поединке] ты третий человек, ты всматриваешься, когда скрепчиваются клинки. Светом твоим облачается как белой шерстью бедняк, обманутый, голый, сидящий за заклад. Под светом твоим дремлют благородные старцы, из-за своего возраста клюют носом престарелые женщины. Ты – герой Уту, сын Нингал¹, тебя восхваляют все»².

Когда мы встречаем сходные тексты в более позднее время и в совершенно других местах, у народов различных культур, то это служит свидетельством *универсальности теологии солнца*. Вопреки многочисленным искажениям, встречающимся в описаниях религиозной веры народов Африки, все-таки, безусловно, можно констатировать: *вера в высшего Бога является практически правилом*. То, что потребовалось много времени для такой констатации, не в последнюю очередь связано с ожиданиями европейских миссионеров и знакомых с христианским богословием этнологов, не встречавших в Африке такого понятия Бога, которым обладали сами. Нередко труднопонижаемые религиозные представления вводили их в заблуждение и позволяли им приписывать африканцам в целом «примитивизмы», которые на самом деле бродили в их европейских умах. Лишь постепенно они научились распознавать, что многое из прежде обозначавшегося ими «верой в предков», «анимизмом» (лат. *anima*, душа) и «фетишизмом» (франц. *fetich*; португал. *feitigo*; латин. *facitius*, идол, талисман), основывалось не более чем на поверхностном впечатлении.

В расположенном на юго-западе современной Эфиопии древнем царстве Каффа, основанном около 1400 г. до н. э. африканским народом каффичо³, известен молитвенный гимн, восходящий к первому царю

¹ Богиня, супруга Нанны (Наннара), мать Уту и Инанны.

² Dijk, J. van. *Sumensche Religion* / J. van Dijk / Asmussen J.P., Laessöe J., Colpe C. (Hrsg.). *Handbuch der Religionsgeschichte*. – Göttingen, 1971. – Bd. I. – S. 474–475.

³ Каффичо (каффа) – народ группы сидамо, живущий в горах юго-западной Эфиопии. Язык кушитский. Наряду с христианством и исламом сохраняются традиционные родоплеменные культы.

Миндшо. Этот литургический текст обладает бросающимся в глаза сходством как с процитированным шумерским, так и с песнопениями солнцу в Древнем Египте и Древнем Израиле (см. ниже). Не будем отвлеченно размышлять о прямых зависимостях, но также и этот гимн доказывает широкое распространение религиозных воззрений, связанных с солнцем. Упоминаемое в песнопении имя Хеко исконно не означает непосредственно солнце, но указывает на одно содержание понятия Бога, которым подчеркивается всеведение Божие («Он видит все, Он знает все»):

«Уже показываешься ты на небе,
Ты живое солнце, жившее прежде всего!
Хеко!
Восходишь ты на восточном небе
И наполняешь красотой всю землю!
Хеко!
Нисходишь ты на западном небе,
Погружается все земное во тьму,
Как если б оно умерло!
Хеко!
Но светишь ты и сияешь победно на небе,
Подкрепляется зверь травами,
Зеленеет и цветет дерево и куст.
Великолепно и велико твое существо,
Бог, которому никто иной не равен!
Хеко!»¹

Временами в религиях отношение между солнцем как небесным телом и высшим Богом становится столь тесным, что можно было бы говорить об их идентичности. Так, например, сафва² говорят: «солнце — это Бог»³. У джагга⁴ сформировался своего рода солнечный культ,

¹ Цит. по: Lanczkowski, G. Geschichte der Religionen / G. Lanczkowski. – Frankfurt, 1972. – S. 9.

² Сафва – восточное африканское племя языковой группы банту, проживают в Танзании.

³ Dammann, E. Die Religionen Afrikas / E. Dammann. – Stuttgart, 1963. – S. 132.

⁴ Джагга (чага, вачагга) – племя группы банту в Танзании, обитающее на южных и восточных склонах горы Килиманджаро.

поскольку их высший бог Ирува, узнаваемый в солнце, призывается как защитник при появлении солнца утром. Относящийся к этому ритуал состоит в том, что навстречу солнцу четырежды плюют и молятся: «О Ирува, береги меня и моих!»¹

В заключение следует вспомнить о древнем солнечном боге Индии, у которого уже в Ведах вполне различима этическая функция. Его почитание восходит к древним временам индоарийских племен Ирана и Индии. Хотя арийские племена сначала поклонялись многим солнечным богам, но постепенно все они растворились в одном, именуемом Сурья². В VII веке в широких кругах высшего слоя общества он становится излюбленным богом. Уже очень рано его стали изображать в образе прекрасного юноши, стоящего или восседающего на своей божественной колеснице, влекомой лошадьми. Его этическая функция налицо в фигурах его эскорта, держащих в руках записи всех дел человеческих.

В утреннем гимне из Ригведы его воспевают, в том числе, и такими словами:

«Пересекающий (пространство), всем видный,
создающий свет – (вот каков) ты, Сурья.
Ты даруешь все светлое пространство.
Обращенный к родам богов,
Обращенный к людям, ты восходишь,
Обращенный ко всему – чтобы видели солнечный свет!



Рис. 23. Ведический бог Сурья (др.-инд. солнце). Его свойства – всеведение и всевидение. Изливая на мир свет, он разгоняет тьму, истребляет болезни и врагов. Порой боги Сурья и Савитар (др.-инд. порождающий) функционально тождественны (напр. Ригведа V,81,2-3)

¹ Dammann, E. Die Religionen Afrikas / E. Dammann. – Stuttgart, 1963. – S. 120, 132.

² Др.-инд. Sūrya – муж. род, буквально «солнце».

(Он – тот) глаз, которым, о чистый,
Ты смотришь, о Варуна,
На деятельного среди людей.
Проходишь небо, широкое темное пространство
Меряя дни ночами,
Глядя на (все) поколения (людей), о Сурья.
Семь рыжих кобылиц везут тебя
Пламенноволосяного, на колеснице,
О Сурья, бог, видящий издалика...
Мы под(нялись) из мрака,
Взирая на свет все выше.
К Сурье – богу среди богов
Мы отправились, к высшему свету.
О почитаемый как друг, восходя сегодня
(И) поднимаясь на высшее небо,
Уничтожь, о Сурья,
Мою болезнь сердца и желтуху!...
Взошел этот Адитья
Со всей (своей) силой,
Отдавая мне во власть ненавистника.
Да не попаду я под власть ненавистнику!» (1,50,4-13)¹

И далее:

«Взошел яркий лик богов,
Глаз Митры, Варуны, Агни.
Он заполнил собой небо и землю, воздушное пространство.
Сурья – дыхание жизни движущегося и неподвижного (мира)...
Сурья принимает этот цвет Митры (и) Варуны,
Чтобы быть видимым в лоне неба...
Сегодня, о боги, на восходе солнца,
Переправьте нас через узость, через бесчестье!...» (1,115,1-6)²

¹ Ригведа. Мандалы I-IV. – М., 1989. – С. 64–65.

² Там же. – С. 140–141.

2.2.2. Жертвоприношение солнцу у ацтеков и поклонение солнцу у инков

Причудливый апогей культового почитания солнечного бога, отнюдь не характерный для религиозного мира, мы встречаем у ацтеков и вообще в центральноамериканских развитых культурах, вплоть до инков на юге. Солнечный культ ацтеков находится в поле нашего внимания, потому что, с одной стороны, мы просто довольно хорошо информированы об ацтеках, а их религия по своему характеру очень синкретична и оказывает помощь в понимании религий других народов. Особенно это касается таинственной культуры майя, которая к моменту ацтекских завоеваний уже лежала в руинах.

То, что еще оставалось от священных книг майя, было окончательно уничтожено на кострах инквизиции, зажженных священниками испанских конкистадоров. Особенно постарался на этом поприще епископ Диего де Ланда. Целью католических инквизиторов было полное искоренение религиозных представлений, в которых они видели не что иное, как дьявольское наваждение. Лишь три складных книги с вырезанными текстами майя, которые чрезвычайно сложно интерпретировать, избежали огня и находятся сегодня в музеях Дрездена, Мадрида и Парижа. Как нарочно, именно с помощью «Словаря» епископа Диего, найденного в конце XIX века в одном испанском архиве, по крайней мере, удалось расшифровать чрезвычайно важные для майя календарные знаки и числа. Хотя исследователи и смогли прочесть непрерывную последовательность календарных дат за период с 292 по 909 годы, но не найдено ни одного имени исторической личности или исторического места, с помощью которых можно было бы подобрать ключ к текстам майя.

С другой стороны, солнечный культ ацтеков приобрел ужасающие черты, которые выпячивают существенные особенности их религии и в которых отражается бездонность тайны религиозного опыта и *опасность некоторых представлений о Боге*. Речь идет о гекатомбах, массовых культовых убийствах людей, которых ацтеки приносили в жертву солнцу.

В отличие от преимущественно этического образа солнечного бога, встречаемого нами на древнем Востоке, в центре солнечного культа ацтеков находятся представления о солнечном боге как гаранте жизни и всего космического порядка. Его судьба не только связана с судьбой человека, но она чрезвычайно опасна и поэтому требует активной поддержки. Итак, божественное в этом контексте вовсе не опускается

чем-то само собой разумеющимся. В его понимании человеку вернее всего будет отказано, когда он столкнется с «божественным мраком». Та же мысль мощно проявилась в философии XX столетия под влиянием Ницше. Но она, как мы видим, прорабатывалась эмоционально и мифологически задолго до нашего времени.

Хотя и в других индейских развитых культурах Центральной и Южной Америки царили в целом похожие представления о необходимости жертвовать солнцу самое благородное в человеке, его кровь, но нигде это не было доведено до таких крайностей, как у ацтеков. Подосновой этих религиозных представлений был превратившийся в ужас страх по поводу иссякания солнечной силы и неизбежно вытекающей из того катастрофы для всего живого. Ведь по ацтекским верованиям солнце, исчезающее за горизонтом, проглатывается землей и в течение ночи вынуждено сражаться за свою жизнь с «бесчисленными воинами». Человек должен быть готов к поддержке солнца в этой решающей битве, для чего нужна жертва его благороднейшей основы – кровь как укрепляющая солнце пища. Жертва вплоть до полной самоотдачи, когда человек отдает свою жизнь.

Каждый ацтек был обязан время от времени жертвовать свою кровь, когда, например, тростником просверливали язык или мочку уха. Соответственно строго иерархическому социальному порядку индивиду вменялись в обязанность и другие жертвы, от ценных каучуковых мячей, сердец животных, вплоть до жертвоприношений людей. Военные компании проводились вовсе не для завоевания земель. Они служили лишь одной цели – захвату пленных, которые потом приносились в жертву богам и, особенно, солнечному богу. Об этих, известных под названием «цветочных войн», боевых походах повествует «История царств Кольхуакан и Мехико»: «В году 1376 начали воевать мексиканцы и чалка. Война еще не разразилась всерьез, они еще не убивали друг друга, они еще просто забавлялись тем, что было названо цветочной войной... Девять лет длилось развлечение мексиканцев и чалка»¹.

По мнению одного из ведущих религиоведов современности Гюнтера Ланчковского (1917–1993), все это не соответствовало тому, что у нас принято называть войной. Это не были систематические истребляющие компании. Скорее речь можно вести о своего рода турнире, когда «нанесение политического ущерба и обессилиение противника намеренно

¹ Lehmann, W. Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico / W. Lehmann. – Stuttgart-Berlin, 1938. – S. 172; Cp.: Lanczkowski, G. Götter und Menschen im alten Mexiko / G. Lanczkowski. – Olten, 1984.

не применялись»¹. В одном древнем тексте упоминается: «Когда голод или засуха обрушивались на одного из них, войны должны были прекращаться. Тогда одни могли свободно вступать на земли других, чтобы обеспечить себя... Они так же пришли к тому, что когда одни нуждались в помощи других, дабы побороть врагов, им угрожавших, другие брали на себя обязательство помогать им всей своей мощью»². При Мотекугоме I был заключен правовой договор, регулировавший проведение цветочных войн. Согласно ему один раз в каждый ацтекский месяц на указанном поле должна была проводиться битва между участвующими государствами, служившая исключительно приобретению пленных для ритуальных жертв, и не допускавшая использования победы в производственных или политических целях одной из воюющих партий.

Господствующее положение солнца в системе мышления ацтеков доказывает также их календарная система, ориентированная исключительно на солнце и полностью нормировавшая жизнь. Календар делил солнечный год на восемнадцать месяцев по двадцать дней. К ним добавлялось еще пять дней («бесполезные прибавления»), выпадавшие из ацтекской жизни и не признававшиеся собственно за дни: они были несчастными днями, и если кто заболел в один из таких дней, то его не лечили, а кто умирал, того не хоронили. Эти пять «не-дней» мешали порядку солнечного года и по возможности должны были игнорироваться. Каждый из восемнадцати месяцев назывался по празднику, управлявшему всем месяцем и отмечавшемуся в его последний день. Для всех этих праздников практически без исключения действовало правило, что их кульминацией служило человеческое жертвоприношение, совершавшееся по строго установленному ритуалу.

Приносимого в жертву солнцу пленника, за которым ухаживали длительное время (зачастую до одного года) и которого осыпали божественными почестями, клали на каменный алтарь под открытым небом. Его держали за руки и за ноги четыре священника. Служащий священник вскрывал грудь жертвы искусно украшенным обсидиановым³

² Lanczkowski, G. Götter und Menschen im alten Mexiko / G. Lanczkowski. – Olten, 1984. – S. 95.

³ Там же.

³ Обсидиан (вулканическое стекло) – стекловатая вулканическая горная порода (красная, черная, серая, иногда с красивым отливом) с раковистым, режущим изломом. Образуется при застывании вязкой кислой лавы. Легко полируется; применяется для поделок.

ножом и вырывал трепещущее сердце, которое он протягивал вверх к солнцу, предлагая его как пищу и подкрепление.

В одном дошедшем до нас через падре Бернардино де Сахадунa оригинальном тексте ритуал жертвоприношения описывается следующим образом: после того как пленные были возведены по ступеням храмовой пирамиды и «представлены пред лицом Уицилопочтли»¹, их клали одного за другим на жертвенный камень, вручая шестерым священникам. Те клали их грудью вверх и взрезали им грудь толстым кремневым ножом. Сердце пленных называют орлиным плодом, драгоценным камнем. Его торжественно возносили солнцу, бирюзовому принцу, взлетающему орлу передавали его, питая его так. После того, как оно принесено в жертву, его кладут в скорлупу орла. Пленных, принесенных в жертву,

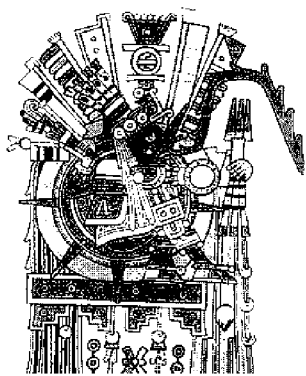


Рис. 24. Тонатиу – солнечный бог ацтеков. За его спиной изображен солнечный диск. Животные постоянно приносились ему в жертву заклания, чтобы он имел силы для ночного путешествия по подземному миру. В противном случае солнце могло больше не взойти на небосводе

именуют жителями орлиной земли. Потом их скатывают вниз, сбрасывают вниз (со ступеней храма). Они громяхают, катятся как тыквы, разбиваются, перекатываются туда сюда, пока не свалятся вниз в апетлак (переднюю террасу у основания ступенчатой пирамиды)»².

Уицилопочтли почитался, прежде всего, как бог войны и был одновременно богом весны. Собственно солнечный бог ацтеков назывался Тонатиу, «солнце». Его имя этимологически восходит к значению: «он идет, чтобы осветить, согреть»³. В рукописях его изображали с окрашенными красным цветом лицом и телом. Значимость солнечного бога в жизни ацтеков впечатляюще представлена в тексте, документи-

¹ «Колибри-левша» – верховное божество ацтеков. Колибри олицетворяет солнце, поэтому его образ идентифицируется с богом солнца Тонатиу.

² Preuss, K.Th. Die Eingeborenen Amerikas / K.Th. Preuss / Religionsgeschichtliches Lesebuch. – Tübingen, 1926. – Bd. 2. – S. 45–46.

³ Lanczkowski, G. Götter und Menschen im alten Mexiko / G. Lanczkowski. – Olten, 1984. – S.66; Cp.: Он же. Geschichte der Religionen. – Frankfurt, 1972. – S. 206.

рующем организацию дневного ритма по ходу солнца: «Когда Тонатлиу всходил, ему приносились животные в закание, срывались цветы, кропившиеся кровью. Они говорили: взошло солнце, чтобы теперь день заработал, чтобы он исполнил свой труд, для тяжелой работы следует быстро набрать силу. Вторично приносились в закание животные, когда наступало обеденное время. В третий раз, когда солнце достигало полуденной высоты. В четвертый раз, когда солнце спускалось, и в пятый раз, когда оно заходило. Тогда говорили: солнце поработало, совершило свой дневной труд»¹.

Особенно критический момент в движении солнца означал конец Ксиухмолпилли, периода, называвшегося «узлом лет» и охватывавшем 52 солнечных года (очередной заканчивается 22 декабря 2012 г.). В конце такой эпохи, ацтекского «века», космический порядок, зависевший от солнца, находился под мощной угрозой, и было неясно, обладает ли солнце достаточной силой начать новую эпоху. Поэтому должны были совершаться особенно масштабные церемонии, которыми надеялись укрепить солнце. Во время подготовки к ним по всей стране следовало тушить все огни и разрушать домашнюю обстановку, включая изображения богов, чтобы заменить все новым. В момент, когда созвездие Плеяд поднималось за горой Колхуакан («гор-батые горы»), верховный жрец возжигал на груди приносимого в жертву человека новый огонь, призванный осветить всю страну. Его проносили по всему царству



наклонностей. Жертва преображалась в божественное существо, которому она становилась причастна. Ацтеки верили, что приносимый в жертву человек восходит к солнцу и может жить там четыре года, пока не перевоплотится в колибри. Да и сам приносимый в жертву знал, что «Господу жизни» приносятся достойнейшие люди. Двойственность наших, кажущихся просвещенными, гуманистических представлений связана с тем, что мы считаем жизнь, с одной стороны, высшей ценностью, но с другой стороны, в случае конфликта готовы к жертвам миллионами людей ради менее высоких идеалов. Только войны XX и нынешнего века стоили жизни несметному количеству людей.

В отличие от этого земная жизнь не считалась в религиях высшей

ценностью. Человеческая жизнь обрела такое значение лишь тогда, когда ей стали придавать особый смысл, абсолютно превознося ее над животной стадией. Иудаизм и христианство не будут здесь исключениями. Не в последнюю очередь Авраам именуется в Ветхом Завете «отцом веры», потому что был готов без колебаний выполнить волю Божию, принеся в жертву Богу своего единственного сына Исаака. И если в этом случае кровавое жертвоприношение человека было заменено жертвой животного, то все равно долгое время было широко распространено представление о том, что божественное произволение требует человеческих жертвоприношений (ср. Суд. 11,30-40). Христианская традиция видит в крестной жертве Иисуса Христа исполнение и упразднение той жертвы, от которой был сбережен Авраам. Через крестную жертву Христа, Сына Божия, миру дается искупление, чтобы он преображался к благу. В евхаристической жертве на литургии ежедневно совершается бескровное повторение центрального для христианства события – спасительной жертвы Иисуса Христа.

С развитием символического мышления человек обрел возможность удерживать центральный смысл жертвы, не предавая человека смерти. Шаг на этом пути в кругу индейских культур был проделан инками с их практикой жертвоприношения. Инкские властители считали себя прямыми потомками солнечного бога Инти. Инки очень редко совершали человеческое жертвоприношение. Вместо этого они приносили как заместительную жертву наряду с кукурузой и фруктами сердца лам. Легендарный основатель царства инков, Манко Капак (до XI в.), возводил возникновение царства к непосредственной теофании солнечного бога: из рук Инти он получил золотой посох, который должен был сам погрузиться в землю на особо плодородном месте, которое солнечный

бог предусмотрел для закладки города. В высокогорье Куско нашел Манко Капак то обетованное место.

Центральное значение солнечного бога для царства инков явствует из другого рассказа, сообщенного более поздним инкским властелином по имени Куси Юпанки (1438–1471), позднее прозванным Пачакутиком, «мировой переворот». Незадолго до своего восхождения на трон он видел, как в источник упал хрустальный диск и зримо проявился облик благородного инки, из головы которого исходили три ослепительных луча, а его лицо обвивали змеи. Когда Пачакутик хотел в страхе бежать, сияющее лицо позвало его по имени и обратилось к нему со следующими словами: «Приблизься, сын мой, и не бойся, ибо я твой отец, солнечный бог. Знай, ты должен со временем завоевать многие народы. Заботься о том, чтобы оказывать мне глубокое почтение, и вспоминай меня во время твоих жертвоприношений»¹. Когда властелин инков был столь выделен среди других людей солнечным богом, он обрел достоинство практически священной личности, что нашло отзвук в его официальном титуловании: «интип чурин», т. е. «сын солнечного бога».

Соответственно, жертвоприношение солнцу (интип райми) было важнейшим ритуалом, где отчетливо выражались особые отношения между инками и солнечным богом: «Когда все необходимое было подготовлено, в день праздника в предрассветных сумерках появлялся инка в сопровождении всех своих родственников. Они входили на центральную площадь города. Здесь они ожидали восход солнца. И как только солнце всходило, они преклоняли колени, чтобы молиться ему. Они молились солнцу в сердечной любви и благодарности, ибо видели в нем своего Бога и отца... Этот ритуал совершал инка во имя своего отца, солнечного бога, в качестве первородного сына. С чашей в правой руке он просил его испытать...»²

Текст записан Гарчилазо де ля Вега, сыном испанского конкистадора. Его мать была племянницей последнего инкского властителя Уайна Капака (ум. 1530)³. Гарчилазо в 1560 году уехал в Испанию и там написал семнадцатитомную историю Перу. В этом сочинении он переработал воспоминания своего детства, представляющие собой ценное свидетельство

¹ Lanczkowski, G. Geschichte der Religionen / G. Lanczkowski. – Frankfurt, 1972. – S. 135.

² Там же. – S. 136.

³ Собственно самым последним был его сын Атауальпа (ум. 1533), практически не правивший и казненный испанскими конкистадорами Ф. Писарро.

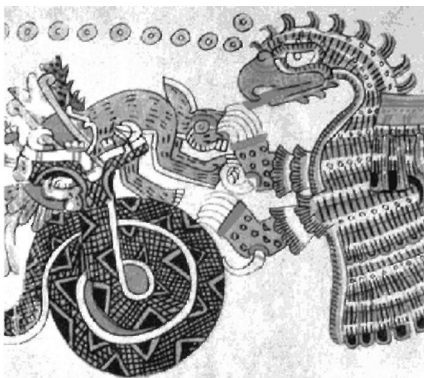


Рис. 26. Змей Кецалькоатль сражается с богом Куаухтли в виде орла. Образ ацтекского бога Кецалькоатля синкретичен и схож с образом бога майя Кукулькана

ство о культурной и религиозной жизни царства инков. Он умер в 1616 году в Кордове.

Знание об исключительном характере человеческих жертвоприношений было очень живо среди ацтеков и связывалось с запутанной генеалогией их бога Кецалькоатля, почитавшегося как воплощение ночного неба и как «зеленая змея». Образ Кецалькоатля явно несет в себе синкретические черты, которые указывают на другие священные образы в религиозной жизни древней Мексики. Например, он очень похож на бога майя

Кукулькана. Ацтеки узнали о Кецалькоатле от тольтеков, чьи земли они покорили. Он является полумифической фигурой, жрецом и правителем, который согласно древним хроникам должен был жить где-то между 947 и 999 годами нашей эры. Кецалькоатль был религиозным и социальным реформатором, который внес вклад также в культурное и художественное развитие, повлияв, например, на проектирование храмовой и гражданской архитектуры. Об этом легендарном герое сообщается, что он был *противником кровавых человеческих жертвоприношений*. Враждебная настроенность Кецалькоатля к ним ощутима в почитании его как бога. Это становится понятнее, когда мы узнаем, что в его об-



Рис. 27. Кецалькоатль — ацтекский бог ветра и зодиакальных созвездий, растительного мира, знаний и искусств. Кецалькоатль учил людей миру и состраданию. Его символ — зеленая змея

разе прослеживаются черты еще одного эпического героя тольтеков Ке Акатль Топильцина, который по древнему обычаю принял имя бога и сам был обожествлен.

Уже упомянутая «История царств Кольхуакан и Мехико» описывает отмену практики человеческих жертвоприношений следующим образом: «И говорилось, рассказывалось, что он [Кецалькоатль] четырехкратно основывал свои дома поста. И говорится, рассказывается: в то время, когда жил Кецалькоатль, демоны часто соблазняли его насмешками, что он должен искупить свою вину людьми, должен приносить людей в жертву. Но он ни разу не захотел этого. Он говорил: этого не должно быть. Потому что он очень любил своих подданных, которыми были тольтеки. Его приношения были всегда из змей, птиц, бабочек, которых он жертвовал. И сказано: тем самым он так разозлил демонов, что они начали издеваться над ним, насмехаться, потому что желали ввергнуть Кецалькоатля в бедственное положение и преследовали его, что воистину происходило»¹.

2.2.3. Бескровные солнечные культы и магические практики майя

Наряду с жертвоприношениями солнцу, которые порой возбуждали кровожадность, существовали и *бескровные формы солнечного культа*. Своеобразную форму последних мы встречаем опять-таки в Центральной Америке. Это *игра в мяч* (оллама), явственно восходящая к культуре майя (майя называли ее «пок-та-пок»). От тольтеков она была перенята ацтеками (ацтеки называли ее «тлахтли»), у которых пользовалась большой популярностью. Являются ли майя основателями оллама, представляется спорным. Вполне возможно, что они в свою очередь перенимали культовую игру у населявших восточное побережье ольмеков². Ольмекская культура, вероятно, является почвой для всех центральноамериканских разви-



Рис. 28. Кольцо для мяча (ворота) древнего стадиона майя в Чичен-Ица (IX–X вв., Мексика)

¹ Lehmann, W. Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico / W. Lehmann. – Stuttgart-Berlin, 1938. – S. 78–79.

² Ольмекская культура была распространена на территории нынешних штатов Мексики – Веракрус, Табаско, Герреро.

тых культур и восходит в своем появлении ко второму тысячелетию до нашей эры. Ее расцвет приходился на годы между 1200 и 600 до н. э. (второй ольмекский период). У ольмеков была принята культовая игра в мяч, распространенная по восточному побережью Мексики¹. У народа мяо в Южном Китае и Северном Таиланде существует ритуальная игра в мяч, столь похожая на мексиканскую, что многие ученые не считают это случайностью².

Самая большая в Мексике ритуальная площадка (стадион) для игры в мяч расположена в древнем городе майя Чичен-Ица («город на краю пруда») на полуострове Юкатан. Город был основан около 433 г. н. э. и испытал на себе тольтекское нашествие в 967 году. Ритуальный космический характер игры в мяч очевиден уже по внешней форме площадки для игры в виде нашей буквы «Н», или скорее двух соединенных «Т», что символизирует четыре стороны света. Площадка обрамлена 75 метровой стеной из массивных квадров (каменных блоков) общей высотой 8,5 метров. Игровой пролет занимает 30,5 метров. В центре и по бокам на высоте 7,25 метров расположено каменное кольцо («ворота»).



Рис. 29. Обезглавливание игрока в мяч — заключительная религиозная церемония соревнования, к участию в котором допускалась только священническая каста. Рельеф стелы в Исапе

Каучуковый мяч, символизирующий солнце, мечется принадлежащими к священнической касте игроками сквозь каменное кольцо. При ударе допускается касаться мяча лишь коленями, локтями или бедрами. Магический характер этой игры изображает ход солнца и служит ему поддержкой на его пути сквозь преисподнюю. В то время как игра бескровно символизировала солнце (мяч), серьезность происходящего отражалась в заключительной церемонии: побежденный приносился в жертву победителем.

Если древние мексиканские культуры при почитании солнца

¹ Кинжалов, Р.В. Опыт реконструкции мифологической системы ольмеков / Р.В. Кинжалов. — М., 1973.

² Ср.: Löffler, L. Das zeremonielle Ballspiel im Raum Hinterindiens / L. Löffler / Paideuma. — 1954. — № 6. — С. 86–91.

применяли человеческие жертвоприношения, то в более поздних ритуальных практиках, как например оллама, наблюдается много общего с другими культурами. Особенно это касается идеи символично-магического воздействия на солнце в его борьбе с силами тьмы. Панический страх, что солнце может не взойти, трудно представим нам. Но тогда люди ощутимо испытывали его, наблюдая дневные и годовые движения солнца в небе, а так же связанные с этим колебания излучаемого им тепла. Как следствие, человеческая судьба непосредственно связывалась с солнцем. Само собой разумеется, что во всех ритуальных действиях, обращенных к солнцу, особо подчеркивалась взаимосвязь судеб солнца и человека. Вплоть до человеческих жертвоприношений.

Та же направляющая мысль о переплетении человеческой судьбы с судьбой солнца лежит в основании ритуалов, близких нашему культурному кругу. Среди них, прежде всего, следует назвать *костры в день солнцеворота, солнечные колеса и солнечные колесницы*. Горящие огненные колеса, катившиеся по нивам с гор в долину, должны были передавать солнечную силу зависимым от нее посевам. Но солнечные колеса служили и для усиления собственно солнечной энергии.

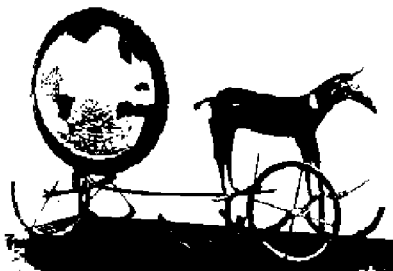


Рис. 30. Сохранившаяся в торфяном болоте около Никёбинга (Трундохольм, Дания) солнечная колесница восходит к Бронзовому веку. Она везет золотой диск солнца. Этот символ можно охарактеризовать как основной образец, встречающийся и в других культурах (ср. символику солнечной колесницы: индийский солнечный бог Сурья и Савитар, а также греческий Гелиос)

Доисторические солнечные колесницы явно представляли собой магически-ритуальным образом бег солнца, который во многих преданиях рисовался как путь колесницы. Солнечную колесницу тянули солнечные лошади, как у греческого Гелиоса или индийского Сурьи. Утренний восход возвещался сопровождавшей его богиней Эос¹ или Ушас², которая с помощью лука и стрел ежеутренне сражалась с тьмой.

¹ Сестра Гелиоса и Селены. Римск. — Аврора.

² Ригведа 1, 48.

В национальном музее Копенгагена (Дания) сохранилась солнечная колесница из Труднхольма, которая везет бронзовый солнечный диск, покрытый с одной стороны золотой пластиной и украшенный спиралью (эпоха бронзы, 1400–1200 гг. до н. э.). Солнечная колесница, очевидно, являлась культовым средоточием германских святынь. При этом остается открытым вопрос, действительно ли ее символически возили для культовых целей.

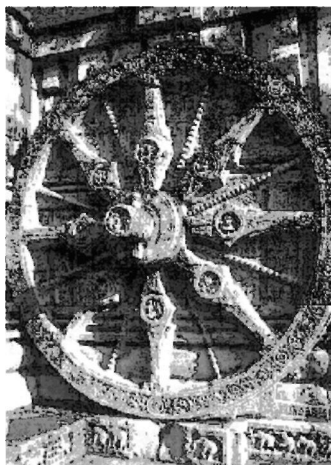
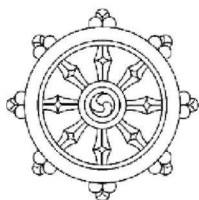


Рис. 31. Самое раннее (рис. слева сверху), по мнению историков и археологов, буддийское изображение, символизирующее Дхарму – учение Будды. У Колеса Закона (санскр. дхармачакра, тиб. кхорло) восемь спиц, означающих Благородный Восьмеричный Путь (рис. слева внизу). Буддийское колесо (санскр. чакра) с восемью спицами (два перекрещивающихся креста) ассимилировало древнюю символику индуистского бога солнца Сурьи (рис. справа: колесо храма Солнца). Колесо в буддизме – многомерный символ: учение Будды (дхармачакра), сам Будда (в раннем, иконоборческом буддийском искусстве), идеальный царь справедливого мира или чакравартин (санскр. «тот, который поворачивает колесо»), колесо перерождений или сансара (др. инд. блуждание, круговорот)

На те же представления указывает и *колесо, ставшее предпочтительным символом солнца*. Его четыре спицы, соответственно крест из спиц, изображают четыре стороны света и показывают возвышенность солнца. Эту же символическую функцию может брать на себя и просто крест, особенно в форме свастики, как в Индии. При этом свастика слева

направо символизирует движение восходящего солнца, а справа налево – солнца заходящего и странствующего сквозь царство тьмы. Все эти мотивы прекрасно отражены каменным монументом религиозной веры в солнце, в солнечного бога Сурью, которому посвящен храм в Конараке, заложенный в IX веке н. э. и достроенный между 1238 и 1264 годами.

В плане храм имеет форму солнечной колесницы, которой управляет солнечный бог. Даже строительный материал, красный песчаник, цветом явственно указывает на солнце. Хотя вход разрушен, но отчетливо прослеживаются элементы каменных коней солнца, тянущих храм-колесницу. По обеим сторонам храма расположены двенадцать пар искусно вырубленных из камня колес с трехметровыми в диаметре спицами, на которых солнечный храм символически проезжает по космосу. И по сей день украшенные роскошной резьбой по дереву экипажи, которые верующие индуисты тянут по улицам во время процессий, напоминают о том мирозерцании, великолепно воплощенном в каменной идее солнечного храма в Конараке.

2.2.4. Образы солнечного бога: египетский Ра

Родственные солнечной колеснице представления мы встречаем в культе солнца, безусловно, впечатляющем и значительном по своей роли в древнем мире. Речь идет о египетском культе солнца, центром которого был город Он (Гелиополь). Вместо колесницы солнечный бог Ра использует лодку или корабль, на котором он переплывает небесное море и который вечером он заменяет ночной лодкой, куда переходит вместе со своей свитой.

Ра – бог, открывающий себя, или, точнее говоря, египетский образ божественного откровения вообще, указывающий на неприступную тайну святого. Усиление значения солнечного бога Ра в египетской религии отчетливо проявляется уже в период второй



Рис. 32. Фараон перед богом Ра-Хорахти («Гор горизонта»), образ которого символизирует тождественность бога Ра богу Гору. В египетской иконографии Ра-Хорахти на соколиной голове Гора располагается солнечный диск Ра

династии (2780–2635 до н. э.) и особо наглядно в именовании фараонов четвертой династии (2570–2450 до н. э.) и многих их отпрысков, свидетельствующих об их привилегированном отношении к солнечному богу. Преемник фараона Хеопса, для которого была воздвигнута грандиозная пирамида, воспринимает себя в своей должности правителя Египта впервые непосредственно как «сын Ра». Тем самым он указывает на свою особую близость солнечному богу, чьей земной иконой он стал, и чьи деяния он повторяет в своем земном правлении. Связанное с возвышением солнечного бога новое определение царства находит свое выражение как в теологии царского господства, так и в архитектурных образах, когда фараон соотносил план своего храма смерти с движением солнечного бога дневными и ночными часами.

Для религиозной логики древнего Египта, остающейся до конца непонятной нам, не было никакого противоречия в том, что *фигура бога Ра совмещается с фигурами других богов, так что формируется новый образ Бога*. Особенно это касается того случая, когда Ра идентифицируется с древнейшим богом Атумом, чье имя означает «неделимый», «сокрытый». Он как творец мира находится на вершине теологической системы «девятки» высших богов (гелиопольская теология). В другом случае, что также относится к теологической системе Гелиополя, он показывает себя как Ра-Хорахти в сокологоловом облике бога Гора с солнечным диском над головой. Это – форма откровения солнечного бога в полдень.

С началом пятой династии (2450 г. до н. э.) происходит *централизация всех местных культов*, так что Ра становится важнейшим богом египетского царства. Когда четыреста лет спустя одному из фараонов удастся восстановить утраченное во время шестой династии единство египетского царства, то в благодарность и как знак своего полновластия он делает локального бога Амона центральным божеством царства и именует себя в дальнейшем Аменемхет¹: «Амон – на вершине». Но это стало возможно лишь при отождествлении Амона с древним правящим богом Ра. Так появляется Амон-Ра.

Во всех этих идентификациях просматривается не столько смешение разных фигур богов, сколько формирование нового образа божества, который выступает в религии наряду со старым и в котором обнаруживаются новые отличительные особенности божественного. Великолепную

¹ Ок. 2000–1970 гг. до н. э., основатель XII династии.

трактовку феномена «идентификации» Амона-Ра дает египтолог Ганс Боннет (1887–1972): формула Амон-Ра «не означает, что Амон ‘переходит’ в Ра или Ра в Амона. Она не утверждает и никакой идентичности. Амон не равен Ра. Она твердо устанавливает, что Ра находится в Амоне, но не растворяется в Амоне, а остается, как и тот, самим собой, так что оба бога могут проявлять себя самостоятельно или в других союзах»¹.

Итак, становится понятно, что *египетская вера не несет на себе монотеистических черт* (не учитывая религиозную революцию Эхнатона), и ни солнечный бог, ни какой-либо другой не могут интерпретироваться как единый и единственный Бог. Это касается и упомянутых отождествлений различных фигур божеств с якобы присущей им тенденцией к унификации. Скорее мы должны склониться к точке зрения, что подобные феномены следует рассматривать как ответ живой религиозности на воспринимаемую глубоко противоречивой действительность, отражающуюся в образах богов. Поэтому многие кажущиеся нам подверженными метаморфозам боги Египта всегда представляют собой различные аспекты и переживания божественной тайны.

В своей впечатляющей по масштабности интерпретации египетской религии Ян Ассман (род. 1938) предусмотрительно различает между эксплицитной и имплицитной теологией, что позволяет более глубокое понимание религиозной практики Египта: «Имплицитная теология имеет дело с укорененными в религиозной практике той или иной культуры идеями, символами, представлениями и текстами; эксплицитная теология, напротив, существует на метауровне рефлексии, дистанцированном относительно религиозной практики»². Саму



Рис. 33. Бог Осирис. Он олицетворял силы плодородия и преодоление смерти в загробном мире. Согласно мифологии Осирис создал древнеегипетскую культуру и изобрел пиво

¹ Bonnet, H. Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte / H. Bonnet. – Berlin, 1952. – S. 239.

² Ассман, Я. Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации / Я. Ассман. – М., 1999. – С. 244.

религию он определяет как опыт «близости Богу», реализующийся в трех измерениях, которые сообща определяют «смысловой горизонт обращения с божественным»: культовым, космическом и мифическом¹. «Мысль о том, что для египетской религии были характерны именно эти три измерения, находит подтверждение в египетских текстах. Так, в одном гимне времени XVIII династии об Осирисе воспевается:

Царь богов, обладающий многими именами,
священными воплощениями и
сокровенными культовыми изображениями в храмах.

Понятия «имя», «воплощение» и «культовое изображение» отсылают нас соответственно к мифологическому, космическому и культовому измерениям.

Более поздний текст объясняет рамессидскую концепцию «имперской триады» богов, ссылаясь на те же три измерения:

Всех богов трое:
Амун, Ра и Птах, равных которым нет.
Скрывающий свое имя как Амун –
он же есть Ра для смотрящего на него,
а его тело – это Птах.

Имя, зримый облик, тело... Опять триединство речи, космоса и культа»².



Рис. 34. Амон-Ра в виде сфинкса имеет тело льва и голову барана (животный символ Амона – баран). В эпоху XIII (Фиванской) династии Нового царства (XVI–XIV вв. до н. э.) Амон становится египетским государственным богом, отождествляется с богом солнца Ра и почитается как «царь всех богов» (егип. – Амон-Ра-несут-нечер). Он – творец мира и прародитель «гелиопольской» девятирицы верховных богов

¹ Ассман, Я. Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации / Я. Ассман. – М., 1999. – С. 230–242.

² Там же. – С. 26.

Один гимн из 15 главы «Книги мертвых» применяет три различных измерения, когда следующим образом призывает солнечного бога Ра: «Ты господин над жизнью мира и мировым порядком. Я приветствую тебя, о Ра, когда ты восходишь над горизонтом и когда вечером ты обретаешь покой как Атум. Истинно, прекрасны твои лучи, когда ты во всем своем великолепии проходишь по небосводу! Там Нут, богиня, родившая тебя. Ты был возведен в цари богов; и Нут, твоя мать, богиня, небесное море, склоняется пред тобой и почитает тебя. Порядок и гармония излучаются тобой. С утра, когда ты восходишь, и до вечера, когда ты идешь на покой, странствуешь ты могучими шагами по небу»¹.

И в знаменитом каирском гимне Амону (1300 г. до н. э.) солнечный бог есть «величайший на небесах и древнейший на земле». В нем звучит: «Ты – единственный среди богов царь со многими именами, чье число не ведомо никому; ты тот, кто встает в восточной солнечной горе и уходит на покой в западной солнечной горе, кто низвергает своих врагов утром и вечером, ежедневно... Господин солнечной барки вечера и утра»². Наконец, в другом гимне недвусмысленно подчеркивается, что Амон-Ра «обилён формами проявления в небе и на земле».

2.2.5. Солнечный культ в египетском храме солнца

Доминирующая роль, отводимая солнечному богу Ра в период пятой династии (2563–2423 гг. до н. э.), архитектурно выражается в возведении специальных святилищ солнца. Из-за применявшихся тогда строительных материалов, прежде всего дерева, мы знаем, по-видимому, мало о храмовых сооружениях древнейшего времени Египта и вынуждены при исследовании зачастую ограничиваться изображениями в форме иероглифов. Однако у нас достаточно конкретных данных, чтобы провести довольно надежные реконструкции, как например, в случае с построенным в период пятой династии солнечным храмом в Абу-Гурабе.

Основная конструкция построенного фараоном Неусерра (2420–2396 гг. до н. э.) солнечного храма, вблизи которого располагался солнечный храм фараона Усеркафа (2465–2458 гг. до н. э.), представляет собой большую площадку, обнесенную стеной. В ее центре, примерно на сорокаметровом

¹ Цит. по: Jansen, H.L. *Ägyptische Religion* / H.L. Jansen / Asmussen J.P., Laessöe J., Colpe C. (Hrsg.). *Handbuch der Religionsgeschichte*. – Göttingen, 1971. – Bd. I. – S. 380.

² Там же. – С. 383.

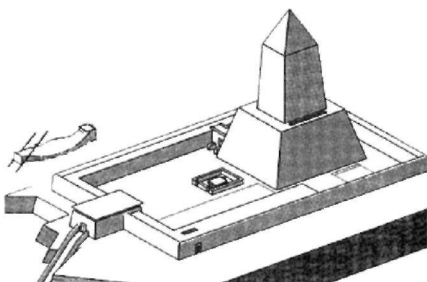


Рис. 35. Солнечный храм фараона Неусерра (реконструкция). Был посвящен «царю богов» Амону-Ра. Слева вне стен храма – солнечная барка бога Ра. Справа внутри храмового пространства – обелиск с позолоченной пирамидальной вершиной

по ширине пьедестале, стоял коренастый обелиск. Перед ним располагался алебастровый алтарь, размером 5,5 на 6 метров, на котором фараон приносил жертву солнечному богу. Обелиск символизировал холм, поднявшийся утром творения из прамория и ставший для Бога-творца твердым основанием. Одновременно вершина обелиска – место присутствия Бога на земле. Функция культа не в последнюю очередь состояла в том, чтобы сделать землю приятной богам и приемлемой для их обитания.

Вне собственно храмового пространства находился сооруженный из глиняных кирпичей корабль, длиной тридцать метров, символизировавший, по всей вероятности, солнечную барку, на которой каждый вечер уплывает Ра, чтобы возвратиться следующим утром. Из располагавшегося ниже по склону города к храму вел крытый путь, по которому шествовал к алтарю фараон для утреннего жертвоприношения, чтобы праздновать прибытие солнечного бога. Это должно было, наверно, являть собой величественный вид, когда фараон незадолго до восхода солнца выходил из темного коридора и, глядя на восток, ожидал солнце. Первые солнечные лучи касались сначала позолоченной вершины обелиска и постепенно покрывали его целиком, чтобы, в конце концов, залить все храмовое пространство светом и теплом. Даже полтора тысячелетия спустя ежедневное обращение к солнцу отчетливо прослеживается в храмовом ритуале, справляемом священнослужителями. Ритуал, совершавшийся около 900 года до н. э., носит следующее заглавие: «Здесь начинаются главы о ежедневном храмовом ритуале, учрежденном для храма Амона-Ра, царя богов, для повседневного совершения дежурным великим священником».

После того, как над священником совершалось пространное культовое очищение и возжигался огонь, он вступал с кадильным ладаным протвином во святое святых храма, в котором пробуждался день, а с ним и все боги. Тем временем священник взламывал запечатанные двери ковчега святого святых, где хранилось изображение солнечного божества.

ства. Тем самым он символически отворял «дверные створки неба», и в украшенном золотом и сияющем драгоценными камнями изображении его взору открывалось «земное отображение Бога». Перед его очами он распростирался ниц на полу и тем самым соучаствовал в ежеутреннем «возобновлении творения».

Затем священник на священной храмовой территории под пение гимнов предпринимал ритуальное очищение божественного изображения и облачал его. Это символизировало ежеутреннее возвращение божества из преисподней. Затем солнечному богу преподносили богиню Маат, воплощение мирового порядка, особым образом связанную с Ра. Церемония заканчивалась жертвенным подношением, торжественно поднимаемым и возлагаемым на алтарь. Вечером двери божественного ковчега закрывались и вновь опечатывались¹.

Таким образом, мы видим, что *восприятие божественного откровения в солнце является в тот период основным звеном религиозного мировоззрения, организовывавшего все сферы жизнедеятельности*. Формирование специальной храмовой архитектуры с торжественным культом – это один из примечательных моментов истории. Также и времяисчисление задается новым религиозным опытом. Теперь предпочтение отдается уже не лунному, а солнечному календарю.

2.2.6. Предвестие монотеизма: культурная революция Эхнатона

С образом солнечного бога, но на более высоком уровне теологической рефлексии мы встретимся, когда обратимся к религиозным представлениям фараона Аменофиса IV (1365–1348 гг. до н. э.). В период его почти семнадцатилетнего правления произошли непостижимые по размаху и радикальнейшие изменения религиозного мышления, известные нам в истории религий. К тому же совершенно очевидно, что это было исключительно деяние фараона, тщедушный образ которого дошел до нас в сохранившихся изображениях. Разумеется, фараон мог ориентироваться на прежние религиозные тенденции и прибегнуть к уже упомянутой логике, заложенной в египетской вере, выдвигая новый образ божественного.

¹ См. : Brunner-Traut, E. Osiris, Kreuz und Halbmond / E. Brunner-Traut, H. Brunner. – Mainz, 1984; Также: Jansen, H.L. Ägyptische Religion / H.L. Jansen / Asmussen J.P., Laessle J., Colpe C. (Hrsg.). Handbuch der Religionsgeschichte. – Göttingen, 1971. – Bd.I. – S. 414–418.

Частично сохранились словесные прототипы его гимнов из более раннего времени, ну а исключительно возвеличенный им бог Атон культово уже почитался двумя его царственными предшественниками. Однако в высшей степени удивительно, в какой целостности был представлен в египетской мысли новый религиозный принцип, ставший господствующим во всех сферах религии и общественной жизни, *принцип почти последовательного монотеизма*.

Все начинается с того, что царь переделывает свое имя¹, посвященное Амону (Аменофис или «Амон доволен»), в новое имя Эхнатон («служащий Атону») и тем самым программно устанавливает решающее направление богопочитания. В прежнем правящем городе Фивы бог Амон безоговорочно почитался государственным богом, что не мешало



Рис. 36. Фараон-реформатор Эхнатон с женой Нефертити и дочерьми. Наверху солнечный бог Атон ниспосылает им своими лучами-руками благословение множеством анхов. Художественная композиция решена в новой иконографической манере. В нарушение прежнего канона сакрального искусства фигуры царствующих особ изображены в профиль

при этом функционированию традиционного учения о солнечном боге Ра. Как мы увидели, теология солнечного бога «знала» различные формы его эпифаний, в которых он открывал себя. Одной из таких эпифаний был солнечный диск Атон, считавшийся его плотью. Предпочтение Атону выказывал уже отец Эхнатона, Аменофис III, присваивая его имя целому ряду важных объектов. Например, один из его государственных кораблей назывался «Сияние лучей Атона». Имя Атон он дал и своему фиванскому дворцу, да, наконец, и себе взял прозвище «Сияющий Атон».

Сначала Эхнатон сооружает в государственной столице Фивах обширный храмовый комплекс по старым образцам. Он посвящается исключительно солнечному богу Атону. Это храмовое сооружение со всех точек зрения превосходило

¹ Данное утверждение основывается на исследованиях египтолога Эрика Хорнунга: Hornung, E. Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen / E. Hornung. — Darmstadt, 1971.

все до того известные солнечные храмы. Чтобы устранить влияние прежнего священства бога Амона, его первоверховный жрец в начале четвертого года правления Эхнатона буквально посылается в пустыню в экспедицию к каменоломням, дабы подальше удалить его от религиозных инноваций и перемен. Апогея религиозная революция достигает, когда фараон на шестой год правления основывает новую столицу посередине пути между Фивами и дельтой Нила в районе Амарны. Это город Ахетатон. Он посвящается только лишь богу Атону и архитектурно ориентирован на его культ. Это звучит в словах клятвы Эхнатона, высеченных на пограничных стенах: «Сотворю я Ахетатон Атону – отцу моему в этом месте. Не сотворю я ему Ахетатон на юг от него, на север от него, на запад от него, на восток от него».

Во всех мероприятиях сказывается художественный вкус Эхнатона, в результате чего формируется новый художественный стиль, а в историю искусств составляющей входит амарнское искусство, впечатляющее своим натурализмом. Это созвучно с тем, что Эхнатон впервые применяет в официальных надписях народный язык и отказывается от закостенелого консерватизма дворцовых церемоний, прежде всего в отношении к своей семье. Его жена – царица Нефертити, чей прекрасный скульптурный портрет известен во всем мире. Одновременно Эхнатон прославился в области литературы и поэзии и показал выдающуюся одаренность в философском и теологическом мышлении.

Чтобы его реформа победила навечно, фараон приказал уничтожить все доступные надписи с именем прежнего государственного бога Амо-



Рис. 37. Бюст Нефертити. Эта жена фараона Эхнатона признана в искусствоведении одним из символов красоты. Она наряду со своим мужем вдохновила стилистически новое искусство Амарны. В Амарнский период художники подчеркивают в своих произведениях характерные черты индивидуальности людей, что стало следствием религиозного возвеличения человека как личности

на. При этом не были забыты даже хранившиеся в государственных архивах письма внешнеполитической корреспонденции. Во всех его акциях отсутствует неконтролируемый религиозный фанатизм, который позднее стал характерен для религиозных реформ. Напротив, Эхнатон показывает взвешенный подход, холодную рассудительность и политическое мастерство. Он не был каким-то чуждым миру философом на царском троне, как его часто стилизуют. В строгой последовательности проводит Эхнатон радикальные изменения религиозного миропонимания, нашедшие свое завершение в непредставимом для прежнего Египта монотеизме высокой абстракции.

Из полноты пантеона богов выкристаллизовался образ единого Бога, чьим символом служит солнечный диск. В своих многочисленных гимнах Эхнатон не переносит на Него ни обильные мифологические содержания египетской религии, ни «ночную сторону» божеств, связанную со всем темным, ужасным и смертью. Божественное почитается исключительно в символе светоносного и лучистого, оно понимается как сущностно светоносное. Божественно лишь то, что причастно светлой стороне бытия. Темное по сути «ничто», заимствующее свое существование у сияющего божественного. В конце концов, тьма — это просто недостаток света. Вместо мифических посредников и множества богов фараон сам становится единственным посредником своего Бога, потому что он тот, кому позволено наиболее глубоко проникать в тайну божественного. Здесь наблюдается как бы предвосхищение того, что позднее повторилось в исламе. Для ислама известна формула: «Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед пророк Его». Так же для амарнской революции и самопонимания Эхнатона можно сказать: «Нет Бога, кроме Атона, и Эхнатон пророк Его»¹.

Во все более категоричных выражениях догматических формул фараон создает вероучительную систему, утверждающую единственность Бога, кроме Которого нет других богов. Существенное вероучительное содержание зафиксировано в заслуживающем внимания гимне Эхнатона, известном как «Солнечная песня». В нем в поэтической форме воспевается Бог и показывается, что означает интерпретация божественного с помощью метафоры света и каков опыт переживания образа света. Бог есть свет, чьей благодатью животворится все. Визуально-иконографически Он изображается как золотой солнечный диск, парящий

¹ Hornung, E. Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen / E. Hornung. — Darmstadt, 1971. — S. 245.

над фараоном и его семьей. Он освещает весь фон мира и посылает лучи благодати и милости, на конце которых руки. Из божественных дланей люди получают знак жизни «анх». Солнечная песня Эхнатона представляет собой апогей древней солнечной теологии, когда уходят в забвение все страхи, известные прежним формам теологической мысли. Солнечная песня достигает высокой степени ясности религиозной мысли и выявляет новый образ восприятия божественного. Она посвящена богу Атону, исключительность которого открывается в символе солнца.

Примечательным образом позже этому египетскому развитию теологической мысли мы можем найти параллель в попытке реформы ацтекского правителя Нецауалькойотля (ацт. «постыющийся койот»), царствовавшего в 1431–1472 годы в городе Тецкоко. С Эхнатоном его связывает не только общность стремления преобразовать политеистическую систему родовой религии ацтеков в своего рода монотеизм, но и окончательный провал той попытки. «Он [Нецауалькойотль] считал богов страны врагами рода человеческого и постоянно был в поиске откровения света, чтобы уразуметь истинного Бога и Творца всех вещей... Много раз пытался он увещевать своих сыновей, что они молятся лишь внешним фигурам идолов, через которых демоны пытаются ввести их в заблуждение»¹. Изречения и молитвы, дошедшие от него, наряду со стремлением к познанию истинного и единого Бога выдают его тоску о неприступности Бога и Его трансцендентности: «Где пребываешь ты, бог Ипалнемоа [ацт. «Тот, благодаря которому все живет»]? Тебя ожидают твои и мои друзья. В песнях сокрушаются они, цветами ищут они твое убежище, в тоске спрашивают они твое сердце, полное славы и достоинства»².

2.2.7. Солнечная песня Эхнатона и солнечный гимн Савитару

Текст гимна Эхнатона, посвященный богу Атону, сохранился в гробнице приближенного фараона Эхнатона виднейшего сановника Эйе, именовавшегося «отцом бога» (возможно, отец Нефертити).

¹ Historia Chichimeca: Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl. Das Buch der Könige von Tezcucó. – Leipzig, 1930. – S. 108–109.

² Schultze, Jena L. Alt-aztekische Gesänge / Jena L. Schultze. – Stuttgart, 1957. – S. 60.

Гимн богу Атону

(1) Прославляем бога по имени его: «Жив бог Ра-Хорахти, ликующий на небосклоне, в имени его имя Шу, он и есть Атон». Да живет он во веки веков, Атон живой и великий, Владыка всего, что обегает диск солнца, Владыка неба и Владыка земли, Владыка храма Атона в Ахетатоне и слава царя Верхнего и Нижнего Египта, живущего правдою, слава Владыки Обоих Земель Неферхепрура, единственного у Ра, сына Ра, живущего правдою, Владыки венцов Эхнатона, – да продлятся дни его жизни! – слава великой царицы любимой царем, Владычицы Обоих Земель, Нефернефруитен Нефертити, – да живет она, да будет здрава и молода во веки веков!

(2) Говорит он Эпе: «Ты сияешь прекрасно на склоне неба, диск живой, начало жизни! Ты взошел на восточном склоне неба и всю землю исполнил своею красотой. Ты прекрасен, велик, светозарен! Ты высоко над всей землею! Лучи твои объемлют все страны, до пределов того, что создано тобою.

(3) Ты Ра, ты достигаешь пределов. Ты подчиняешь дальние земли сыну, любимому тобою. Ты далек, но лучи твои на земле, ты пред людьми [...] твоё движение. Ты заходишь на западном склоне неба – и земля во мраке, наподобие застигнутого смертью. Спят люди в домах, и головы их покрыты, и не видит один глаз другого, и похищено имущество их, скрытое под изголовьем их, – а они не ведают.

(4) Лев выходит из своего логова. Змеи жалят людей во мраке, когда приходит ночь и земля погружается в молчание, ибо создавший все опустился на небосклоне своем. Озаряется земля, когда ты восходишь на небосклоне; ты сияешь, как солнечный диск, ты разгоняешь мрак, щедро посылая лучи свои, и Обе Земли просыпаются, ликуя, и поднимаются на ноги. Ты разбудил их – и они омывают тела свои, и берут одежду свою.

(5) Руки их протянуты к тебе, они прославляют тебя, когда ты сияешь надо всею землей, и трудятся они, выполняя свои работы. Скот радуется на лугах своих, деревья и травы зеленеют, птицы вылетают из гнезд своих, и крылья их славят твою душу. Все животные прыгают на ногах своих, все крылатое летает на крыльях своих –

(6) все оживают, когда озаришь ты их сияньем своим. Суда плывут на север и на юг, все пути открыты, когда ты сияешь. Рыбы в реке резвятся пред ликом твоим, лучи твои [проникают] в глубь моря, ты созидаешь жемчужину в раковине, ты сотворяешь семя в мужчине, ты даешь жизнь сыну во чреве матери его, ты успокаиваешь дитя – и оно не плачет, – ты питаешь его

(7) во чреве, ты даруешь дыхание тому, что ты сотворил, в миг, когда выходит дитя из чрева [...] день своего рождения, ты отверзаешь уста его, ты создаешь все, что потребно ему. Когда птенец в яйце и послышался голос его, ты посылаешь ему дыхание сквозь скорлупу и даешь ему жизнь. Ты назначаешь ему срок разбить яйцо, и вот выходит он из яйца, чтобы подать голос в назначенный тобою срок. И он идет на лапках своих, когда покинет свое яйцо. О, сколь многочисленно творимое тобою и скрытое от мира людей, бог единственный,

(8) нет другого, кроме тебя! Ты был один – и сотворил землю по желанию сердца твоего, землю с людьми, скотом и всеми животными, которые ступают ногами своими вниз и летают на крыльях своих вверх. Чужеземные страны, Сирия, Куш, Египет – каждому человеку отведено тобою место его. Ты создаешь все, что потребно им. У каждого своя пища, и каждому отмерено время жизни его. Языки людей различаются меж собою, несхожи и образы их, и

(9) цвет кожи их, ибо отличил ты одну страну от другой. Ты создал Нил в преисподней и вывел его на землю по желанию своему, чтобы продлить жизнь людей, – подобно тому как даровал ты им жизнь, сотворив их для себя, о всеобщий Владыка, утомленный трудами своими, Владыка всех земель, восходящий ради них, диск солнца дневного, великий, почитаемый! Все чужеземные, далекие страны созданы тобою и живут милостью твоею, – ведь это ты даровал небесам их Нил, чтобы падал он наземь, –

(10) и вот на горах волны, подобные волнам морским, и они напоят поле каждого в местности его. Как прекрасны предначертания твои, владыка вечности! Нил на небе – для чужестранцев и для диких животных о четырех ногах, а Нил, выходящий из преисподней, – для Земли Возлюбленной. Лучи твои кормят все пашни: ты восходишь – и они живут и цветут. Ты установил ход времени, чтобы вновь и вновь рождалось сотворенное тобою, – установил

(11) зиму, чтобы охладить пашни свои, жару, чтобы [...] Ты создал далекое небо, чтобы восходить на нем, чтобы видеть все, сотворенное тобой. Ты единственный, ты восходишь в образе своем, Атон живой, сияющий и блестящий, далекий и близкий! Из себя, единого, творишь ты миллионы образов своих. Города и селения, поля и дороги и река созерцают тебя, каждое око устремлено к тебе, когда ты, диск дневного солнца,

(12) [...]. Ты в сердце моем, и нет другого, познавшего тебя, кроме сына твоего Неферхепрура, единственного у Ра, ты даешь сыну своему постигнуть предначертания твои и мощь твою. Вся земля во власти твоей

десницы, ибо ты создал людей; ты восходишь – и они живут, ты заходишь – и они умирают. Ты время их жизни, они живут в тебе. До самого захода твоего все глаза обращены к красоте твоей. Останавливаются все работы, когда заходишь ты на западе. Когда же восходишь, то велишь процветать [...] для царя. Спешат все ноги с тех пор, как ты основал земную твердь. Ты пробуждаешь всех ради сына твоего, исшедшего из плоти твоей, для царя Верхнего и Нижнего Египта, живущего правдою, Владыки Обеих Земель, Неферхепура, единственного у Ра, сына Ра, живущего правдой, Владыки венцов Эхнатона, великого, – да продлятся дни его! – и ради великой царицы, любимой царем, Владычицы Обеих Земель Нефернефру-итен Нефертити, – да живет она, да будет молода она во веки веков!»¹

<i>Гимн Атому</i>	<i>Псалом 104</i>
Ты заходишь на западном склоне неба – и земля во мраке, наподобие застигнутого смертью... Лев выходит из своего логова. Змеи жалят людей во мраке, когда приходит ночь и земля погружается в молчание... Озаряется земля, когда ты восходишь на небосклоне... и трудятся они [люди], выполняя свои работы. (3-5)	...солнце знает свой запад. Ты простираешь тьму и бывает ночь: во время нее бродят все лесные звери; львы рыкают о добыче и просят у Бога пищу себе. Восходит солнце, [и] они собираются и ложатся в свои логовища. Выходит человек на дело свое и на работу свою до вечера. (19-23)
Суда плывут на север и на юг, все пути открыты, когда ты сияешь. Рыбы в реке резвятся пред ликом твоим, лучи твои [проникают] в глубь моря... (6)	Это море – великое и пространное: там пресмыкающиеся, которым нет числа, животные малые с большими; там плавают корабли, там этот левиафан, которого Ты сотворил играть в нем. (25-26)
О, сколь многочисленно творимое тобою и скрытое от мира людей, бог единственный, нет другого, кроме тебя! Ты был один – и сотворил землю по желанию сердца твоего... (8-9)	Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро; земля полна произведений Твоих. (24)
Ты создаешь все, что потребно им. У каждого своя пища, и каждому отмерено время жизни его. (8)	Все они от Тебя ожидают, чтобы Ты дал им пищу их в свое время. (27)
...и вот на горах волны, подобные волнам морским, и они напоят поле каждого в местности его. (10)	...между горами текут [воды]. Поят всех полевых зверей... плодами дел Твоих насыщается земля. (10-13)

¹ Поэзия и проза Древнего Востока // Библиотека всемирной литературы. Серия 1. – М., 1973. – С. 68–70.

В солнечном гимне Эхнатона с высокой теологической концентрацией и в ярких образах размышляется о сущности трансцендентного и единого Бога. Следует отметить образные параллели между эхнатовым гимном богу Атону и библейским 104 псалмом. Конечно, 104 псалом не представляет собой вольный пересказ египетского гимна Атону, но образно-идейная взаимосвязь наблюдается.

В других религиях люди радовались скорее красочному зрелищу восхода и заката солнца. При этом зачастую на передний план выходили природные аспекты веры в солнце. Но образ солнца столь насыщен смысловыми взаимосвязями, что он становится символом сущности божественного. Безусловно, это касается и одного из древнейших индийских гимнов Ригведы, воспевающего солнечного бога Савитара в следующих словах:

1. Я зову первым Агни на благо.
Я зову сюда Митру-Варуну на помощь.
Я зову Ночь – успокоительницу (всего) живого.
Я зову бога Савитара для поддержки.
2. Приближаясь сквозь черное пространство,
Успокаивая бессмертного и смертного,
Савитар на золотой колеснице,
Бог едет, взирая на (все) существа.
3. Едет бог вперед, едет вверх,
Едет, достойный жертв, на двух прекрасных буланных конях.
Бог Савитар приезжает издалека,
Прогоняя прочь все опасности.
4. На украшенную жемчугами, многоцветную
Высокую колесницу с золотыми гвоздиками (на ярме)
Взошел (достойный жертв) Савитар с пестрыми лучами
(Устремляясь навстречу) черным пространствам, являя силу.
5. Большие темные кони взирали на людей,
Везя колесницу с золотым дышлом.
Постоянно пребывают племена (людские)
В божественном лоне Савитара (и) все миры.



Рис. 38. Лабиринтообразная меандровая свастика на мозаичном полу римской виллы в Спарте. Свастика – символ движущегося солнца

6. (Есть) три неба. Два (из них) – лоно Савитара.
Одно, с мужами-победителями, – в мире Ямы.
Всё бессмертное покоится на нем, как колесо – на чеке.
Кто это постиг, пусть здесь провозгласит!
7. Орел озирает воздушные пространства,
Глубоко вдохновенный Асура, добрый вождь.
Где теперь солнце? Кто (это) постиг?
К какому небу протянулся его луч?
8. Он озирает восемь вершин земли,
Равнину (длиной) в три перегона, семь рек.
Прошел златоокий бог Савитар,
Дающий желанные сокровища почитающему (его).
9. Златорукий Савитар, повелитель людского рода,
Странствует между обоими: между небом и землей.
Он гонит прочь болезнь, приводит в движение солнце.
Он спешит на небо через черное пространство.
10. Златорукий Асура, добрый вождь,
Милосердный, прекрасно помогающий, пусть придет сюда!
Прогоняя прочь ракшасов (и) колдунов,
Каждый вечер стоит бог, воспеваемый.
11. (Те,) что прежние пути твои, Савитар,
Непыльные: хорошо проложенные в воздушном пространстве,
(Приди) по этим легкопроходимым путям к нам сегодня
И защити нас и утешь, о бог! (Ригведа 1,35)¹

2.2.8. Низвержение солнечных богов в иудаизме и христианстве

Эту главу нельзя логично закончить, не упомянув о метаморфозе солнечной веры в Ветхом Завете и в христианском предании. Там разворачивается затяжная дискуссия, связанная с чрезвычайно приятными моментами солнечной веры у окружавших иудаизм и христианство религий.

Ветхий Завет с самого начала отвергает в крайне выразительной форме всякую веру в солнце и звезды у соседних ему восточных религий, когда в Книге Бытия лишает их всех божественных атрибутов

¹ Ригведа. Мандалы I-IV / Ригведа. – М., 1989. – С. 45–46.

и предает их в руки Бога-Творца Яхве, именуя их лишь «светилами [светильниками] на тверди небесной». Они низведены в ранг природных материальных объектов на материальном небе, исполняющих служебные функции.

«И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов; и да будут они светильниками на тверди небесной, чтобы светить на землю. И стало так. И создал Бог два светила великие: светило большее, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью, и звезды; и поставил их Бог на тверди небесной, чтобы светить на землю, и управлять днем и ночью, и отделять свет от тьмы. И увидел Бог, что [это] хорошо» (Быт. 1,14-18).

В этом тексте, композиция и выбор слов которого свидетельствуют о богословской рефлексии священнической редакции, все звезды, как и само солнце, именуются просто «светилами». Это служит для *четкой религиозной самоидентификации иудеев* по отношению к солнечным культам окружавших их египтян, шумеров и, прежде всего, вавилонян. В то же время нельзя не заметить тенденцию покончить раз и навсегда с солнечной верой и сделать неприкосновенной веру в единственность Яхве, Бога-Творца, действующего в мире своим Словом. То, что это было необходимо, доказывает и само существование данного текста «Элохвист»: потому что это уже второе в Библии повествование о творении, которое восполняет более древнее, так называемый «Яхвист». Повод для повторения, по-видимому, был. Текст «Яхвиста» (Быт. 2,4-4,26) имеет совершенно иную перспективу повествования. В то время как «Элохвист» излагает отрефлектированное богословие творения, четко отграничивающее его от теогоний и космогоний «язычников» (гойим), «Яхвист» простым языком рассказывает историю, в центре которой стоит вопрос о вторжении (и последующем господстве) зла в изначально благое творение Божие.

Действительно, не только в ряде древнеизраильских имен как Самсон (евр. שִׁמְשׁוֹן [Šimšōn] – «кто как солнце», от шумер. Šemeš) и названий как Вефсамис (евр. בֵּית שֶׁמֶשׁ [Beyth Šemeš] – «дом солнца» или «храм солнца») прослеживается отчетливая связь с именем вавилонско-хананейского солнечного бога Шамаша (эквивалент евр. שֶׁמֶשׁ). Вплоть до кодификации в библейский канон Книги Иова (ок. IV в. до н. э.) постоянно встречаются намеки, указывающие на склонность израильтян к почитанию солнца. Это касается даже того времени, когда давно

уже за такое почитание полагалось побитие камнями. Так например, в хрониках Книги Царств сообщается о царе Иосии (639–609 гг. до н. э.), объявившем в восемнадцатый год своего правления войну культовым возвышенностям и самому поклонению солнцу.

«И отставил жрецов, которых поставили цари Иудейские, чтобы совершать курения на высотах в городах Иудейских и окрестностях Иерусалима, – и которые кадили Ваалу, солнцу, и луне, и созвездиям, и всему воинству небесному» (4 Цар. 23,5). И чуть далее: «И отменил коней, которых ставили цари Иудейские солнцу пред входом в дом Господень близ комнат Нефан-Мелеха евнуха, что в Фаруриме, колесницы же солнца сжег огнем» (4 Цар. 23,11).

Еще Иов, испытывая чувство долга защитить свою невиновность перед лицом обрушившейся на него катастрофы, подчеркивает, что он ни разу религиозно не почитал солнце в ритуале поцелуя собственной руки: «Смотря на солнце, как оно сияет, и на луну, как она величественно шествует, прельстился ли я в тайне сердца моего, и целовали ли уста мои руку мою? Это также было бы преступление, подлежащее суду, потому что я отрекся бы [тогда] от Бога Всевышнего» (Иов 31,26-28).

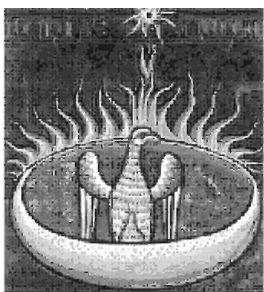


Рис. 39. Умиравший в огне и возрождающийся из пепла Феникс – солнечный символ преобразования и бессмертия. По одной из наиболее распространенных легенд греки считали, что птица Феникс живет 500 лет, похожа на орла, а его оперение имеет красно-золотой огненный цвет. Чувствуя, что умирает, Феникс совершает самосожжение в своем гнезде, чтобы вновь возродиться из пепла. Этот символ часто изображался первыми христианами в римских катакомбах

Особого внимания в этой связи заслуживает псалом 104 (предположительно относящийся ко времени после вавилонского плена, т. е. позднее 538 г. до н. э.), видящий в солнце, хотя и величественное, но не более чем творение Божие. Оно может играть роль символа Бога, хотя Бога изображать недопустимо. Псалом 104 радикально дистанцируется от всякой солнечной веры и сознательно упорядочивает солнце как творение Яхве на соответствующее ему функциональное место. В

его художественной и богословской выразительности, когда все сущее восхваляется как деяние незримого Бога, можно распознать отчетливую соотносимость мотивов с солнечным гимном Эхнатона, который вполне мог оказать влияние на этот псалом:

«Благослови, душа моя, Господа!
Господи, Боже мой! Ты дивно велик,
Ты облечен славою и величием.
Ты одеваешься светом, как ризою,
простираешь небеса, как шатер;
устрояешь над водами горние чертоги Твои,
делаешь облака Твоею колесницею,
шествуешь на крыльях ветра.
Ты творишь ангелами Твоими духов,
служителями Твоими огонь пылающий.
Ты поставил землю на твердых основах:
не поколеблется она во веки и веки...
Ты послал источники в долины:
между горами текут (воды),
пойт всех полевых зверей;
дикие ослы утоляют жажду свою.
При них обитают птицы небесные,
из среды ветвей издают голос...
Он сотворил луну для указания времен,
солнце знает свой запад.
Ты простираешь тьму, и бывает ночь...
Как многочисленны дела Твои, Господи!
Все соделал Ты премудро;
земля полна произведений Твоих...
Все они от Тебя ожидают,
чтобы Ты дал им пищу их в свое время.
Дашь им – принимают,
отверзаешь руку Твою – насыщаются благом;
скроешь лице Твое – мнутятся,
отнимешь дух их – умирают
и в персть свою возвращаются.
Поплешь дух Твой – созидаются,
и Ты обновляешь лице земли...» (Пс.104,1-30)

К символической силе солнца апеллирует и Новый Завет, последовательно перенося ее на Христа как «образ незримого Бога». При этом пересекаются обе уже знакомые нам тенденции: *десакрализация прежних звездных божеств и перенос их прежних божественных атрибутов на «истинное солнце», которое Христос*. Кроме того, Новый Завет обращается к ветхозаветным величаниям мессии, в которых Он обозначается как «солнце правды» (Мал.4,6). Первая тенденция отчетливо прослеживается у апостола Павла, когда он пишет в «Послании к Галатам»: «Так и мы, доколе были в детстве, были поработены вещественным началам мира (греч. *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*); но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление... Но тогда, не зная Бога, вы служили богам, которые в существе не боги. Ныне же, познав Бога, или, лучше, получив познание от Бога, для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным вещественным началам и хотите еще снова поработить себя им? Наблюдаете дни, месяцы, времена и годы» (Гал.4,3-5,8-10)¹. Сходно звучит «Послание к Римлянам» (Рим.8,38), когда повествуется о Христе, раз и навсегда освободившем людей от чар «Начал и Сил», относящихся к звездным и солнечным божествам.



Рис. 40. Раннехристианская константинова монограмма Христа или крест «монограмма Константина», увиденный императором Константином Великим (ок. 285–337) перед решающей битвой с Максенцием за Рим. Церковный историк Евсевий Кесарийский передает слова императора так: «Однажды в полуденные часы дня, когда солнце уже начало склоняться к западу, ... я собственными очами видел составившееся из света и лежавшее выше солнца знамение креста; с надписью “Сим победидай”». Святой Константин повелел начертать

увиденное знамение (перекрещивающиеся буквы «ХР») на круглых щитах. «Монограмма Константина», изображаемая в круге, представляет собой образную параллель символу солнечного колеса: Иисус Христос – «солнце правды» и «непобедимое солнце»

Вторая тенденция наряду с раннехристианской гимнографией нашла свое ясное выражение в символике христианского искусства. Наряду

¹ Ср. Кол.2,20

с изображением исторического креста как орудия казни появились изображения символических крестов, связанных с прежней символикой солнечного колеса, с которой сходна и монограмма Христа императора Константина Великого.

На праздничной православной литургии в день Сретения Господня поется следующий тропарь (глас 1):

«Радуйся, Благодатная Богородице Дево,
из Тебе бо возсия Солнце правды, Христос Бог наш,
просвещающий сущия во тьме.
Веселися и ты, старче праведный,
приемый во объятия Свободителя душ наших,
дарующаго нам воскресение».

Римская же литургия намеренно перенесла имя «Sol invictus» (лат. непобедимое солнце), обозначавшее римского солнечного бога, на победоносного Христа, сияющего изшедшего из ночи смерти как солнце. В средневековой католической гимнографии наблюдается новое обращение к звездам и солнцу в знаменитой песне солнцу Франциска Ассизского (1181 или 1182–1226), когда он чувствует себя сродни всем творениям Божиим и обращается к солнцу как к своему брату, а к луне как к своей сестре, чтобы вместе с ними восславить Творца.

На раннехристианских эпитафиях, как, например, из Латеранского музея в Риме, в изображениях Христа как солнца отчетливо прослеживается взаимосвязь со знаменитыми образами «животворящего солнечного бога» Эхнатона, ладони лучей которого одаривают благодатью. В более позднем христианском искусстве солнечный диск, когда-то символизировавший солнечного бога, стал сверкающим кругом или сияющим золотым



Рис. 41. Иисус Христос в образе Sol invictus. Редкое сохранившееся мозаичное изображение Христа времен императора св. Константина Великого (306–377). Христос представлен здесь подобно солнечному богу Гелиосу с атрибутами Митры и Сола: со скачущими конями небесной колесницы, развевающимся плащом и солнечными лучами, исходящими от головы



Рис. 42. Кушанская монета времен императора Канишки I (ок. 100–144 гг. н. э.), на которой изображен Будда с нимбом

диском, обрамляющим головы святых как нимб (иконографический «венец», изначально «облако»). История искусств указывает, что изображение нимба происходит из Азии, где он репрезентировал солнце. Нимб служил зримым подтверждением божественной легитимности властных полномочий царей, соучаствующих в божественном сиянии.

Наряду с этой христианской символикой существует еще одна, где солнце выполняет дополнительную интерпретационную функцию по отношению к центральному образу Иисуса Христа. С

помощью характерного изображения солнца выражается печаль всего творения Божия пред ликом Распятого: солнце в скорби и боли покрывает свою голову и отказывается сиять.

3. СИМВОЛ ГОРЫ И КАМНЯ

3.1. Феноменологический анализ религиозного значения символа горы

Нигде небесная высь не ощущается столь величественно как на вершинах одиноко вздымающихся гор. На определенной ступени развития религиозного мышления они воспринимаются близкими к божественному, находящимися с ним в таинственном соприкосновении и способными установить контакт между Богом и человеком. Поэтому неудивительно, что жертвоприношения небесным богам совершались преимущественно на горных высотах как особых культовых местах. Гора находится ближе к небу и солнцу, чем какое-либо другое место на земле. На нее не просто взобраться, ее высоты равнодушны к людям. Если же ее вершина покрыта снегом и льдом, то тем отчетливее через нее проступает иной мир, мир трансцендентного с чистым и прозрачным воздухом, слепящим светом, преломляющимся в снеге и невыносимом

для глаз человека. Человек видит там с трудом: сверкающий свет препятствует ему лицезреть мир, который предназначен явно не для него.

Когда вершина горы покрыта тучами, из которых блещут молнии и раздается оглушающий гром, то гора обретает новое измерение опасности. Гора препятствует восхождению на нее не только своими отвесно вздымающимися стенами, скользкими подъемами, острыми скалами, где некуда поставить ногу и не за что зацепиться руками. Горы насмеются над заносчивым человеком: они манят его издалека, расстилают тропы к зеленым сочным пастбищам, но вскоре все меняется в прямо противоположную сторону. Они капризно покрываются облаками, внезапно наступает тьма, опускается густой туман и льет дождь, пути делаются скользкими и опасными, стряхивающими с себя человека как мелкую букашку. Гора показывает несокрушимую мощь, неприступную высь и делает отчетливым, что именно от нее зависит, допустить ли к себе человека или отвергнуть его. Кто непокорен ее решению, кто сопротивляется ему, того гора убивает. Сколь глубоко заложен и по сей день в сознании человека этот «опыт гор» распознается в особом языке горцев и альпинистов.

А еще гора «приоткрывает» человеку вечность. Приходят и проходят поколения людей, а гора пребывает всегда, остается той же. Она была всегда, насколько помнят люди. Она уже была, когда первые поселенцы разбили у ее основания свой лагерь. Пусть бурно течение времен и человеку кажется, что наступил последний день. Но утром он бросает взгляд на гору, нерушимо стоящую на том же месте, и в нем оживает надежда. Гора задает масштаб, измеряющий время, потому что сама она не меняется. Она указывает тем самым на другое время, нечеловеческое. Это приносит утешение и надежду на новое время, которое не пройдет, даже если пройдет все. Но оно – не время земной жизни человека. О нем ничего не известно, пока наш взгляд опущен долу, к земле, где пыль, прах и бренность.

То другое измерение жизни можно только предчувствовать, всматриваясь вдаль и ввысь. *Гора открывается тогда как символ, указывающий выше себя, на небо, солнце, божественное.* Ведь гора остается пребывать даже тогда, когда все тонет в переменах времен. Значит, она относится к старейшим объектам из всех известных человеку, она должна восходить к началу творения. Поэтому не удивительно, что она воспринимается как «прахолом», который Творец соделал себе изначально твердыней средь вод, откуда Он приступил к сотворению мира.

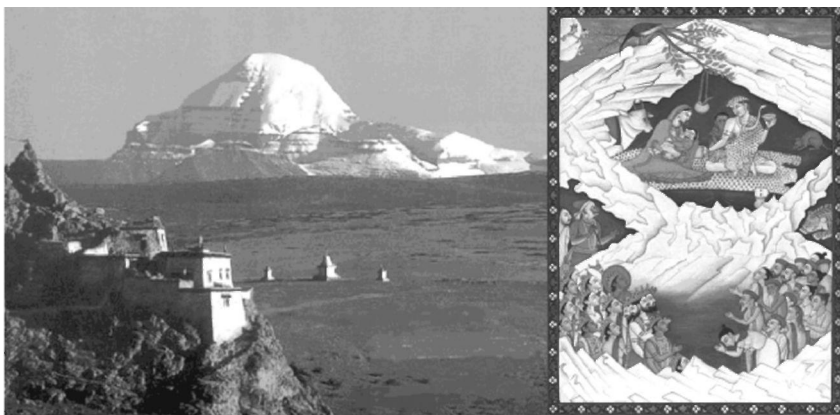


Рис. 43. Фотография горы Кайлас (слева) в Гималаях (на юге Тибетского нагорья) и ее икона (справа), на которой она изображена как воплощение индуистской священной горы Меру. Кайлас – семейная обитель Шивы и его супруги-шакти, горной богини Парвати. За спиной Шивы их сын бог Ганеша и его животное – крыса, прогрызающее препятствия, непосредственно не преодолеваемые силой. Для буддистов ваджраяны гора Кайлас («Ганг Римпоче» – «драгоценный божественный камень») является входом в священную страну Шамбала. На ее вершине в неприступной крепости восседает Будда. Для джайнистов Кайлас – место, где обрел духовное просветление основатель их религии Махавира. В тибетской древней этнической религии бон эта гора – соединение неба и земли, центр мира, куда нисшел основатель религии Тонпа Шенраб

Несокрушимая прочность камня, из которого состоит гора и который является свидетелем начала творения мира, гарантирует также стабильность творения. Поэтому функцию горы в связи с сохранением мира можно рассматривать как удерживающее начало. Тогда гора становится космической горой, горой миров, несущей на себе мир. Индуистская мифология повествует о золотой горе Меру, которая как мировая колонна или ось мира служит центром стабилизации вселенной. Вокруг нее вращаются солнце и луна, звезды и планеты, а на ней обитают высшие боги Брахма, Вишну, Шива, Индра...

Изначально она ассоциировалась с горой Кайлас в Гималах, но в ходе развития индийской культуры с освоением новых пространств она смещалась все дальше на север и стала чисто мифологической величиной в индуистской системе мира. Она считалась центром вселенной,

окруженной океанами, в которых плавали многие части земли. Один из четырех главных континентов – наша земля. Итак, индуизм конкретизировал особым образом то, что оформилось у многих народов в виде мифолого-космологических умозрений.

В отличие от часто встречающегося у северных народов представления о родовом дереве, гора миров менее связана с символикой жизни, а скорее с измерением неорганического, воплощающего нерушимость и стабильность, постоянство. Конечно, оба образа взаимообусловлены: *только там, где гарантирована стабильность, может развиваться жизнь, сохраняющаяся среди всех изменений как принцип бытия, открывающий новый, «высший» смысл постоянства*. В древе жизни осуществляется попытка связать обе перспективы: долговечность мощного дерева, живущего столетиями, так что оно кажется человеку бессмертным, и жизненную силу, вновь и вновь проявляющую себя.

3.2. Развитие представлений о Боге через символику горы

3.2.1. Гора как предикат божественного

Многомерные символические возможности, таящиеся в феноменологии горы и камня, не следует упускать из вида, если мы намерены понять религиозное содержание, связанное в различных религиях с совершенно конкретными горами. История религий знает много святых гор, из которых наиболее знамениты такие, как Синай, Олимп, Фудзияма, Попокатепетль. Китайская гора Тайшань (Ву Тай Шань – «Великая гора»), расположенная на полуострове Шаньдун, является наиболее значимой из пяти святых гор Китая, и ей оказывается культовое почитание. В искусстве встречаются многочисленные ее изображения. От Конфуция дошло изречение, когда он достиг вершины самой восточной из «пяти святых» гор: «На вершине Тайшаня впервые чувствуешь, сколь мал мир». Эта гора была также паломнической целью императора, который наряду с многочисленными простыми паломниками взбирался по семи тысячам ступеней на вершину, мимо храма лазурного облака и павильона небесного императора.



Рис. 44. Храм Биксия на священной китайской горе Тайшань («Великая гора»). К нему ведет лестница из 7000 ступеней, которую называют «лестницей на небо». Она была местом жертвоприношений небу и связывается с мифическим царем Шунем, описанным в книге «Шу цзин» («Книга истории»). Тайшань воспринимался как посредник между царем и небесным Богом. По преданию на Тайшане хранятся записи сроков жизни людей, а около него собираются души умерших

Образ горы может быть сведен к чистому символу, указывающему на «глубины мира», распознаваемые в любой горе. Сколь важным может стать такое представление, можно обнаружить по идейному фону, на котором формировались индуистские представления о храме. Храму, как обители богов и месту их встречи с человеком, во всех религиях придается огромное значение. Индийский храм подчеркивает свою посредническую функцию архитектурно, когда отличительной чертой храма является башня, символизирующая мифологическую мировую гору Меру. В то время как в североиндийском стиле нагара храмовая башня напоминает выпуклый горб с вертикальным членением, то в южноиндийском дравидическом стиле она – пирамидальное строение с горизонтальным членением. Эта форма прекрасно подходит для квази-реалистического воспроизведения идеи мировой горы, поскольку на разных уровнях башни расположены образы «всех» живых существ вселенной, включая демонов и богов. Надвратная башня храма Минакши в Мадуре, а также сам храм являются впечатляющими примерами тому.

В то время как индуистский храм преобразовал идею космической горы в архитектурно-строительное произведение искусства, другие религии согласно их природным условиям обитания и мифологической подоплеке применили идею горы иначе. Так, например, для вавилонской религиозности и мифологии не было случайным, что в символе горы проявилась мысль о неприступности и трансцендентности, связанная с космологическими умозрениями. Это характерно для всех религий, рефлектирующих свое отношение к власти. Междуречье – широкая

низменность, от которой горы располагаются чрезвычайно далеко. Горы поэтому представляются границей мира и одновременно контрфорсами небесного купола. На востоке расположена горная вершина Дуку или Дулькуг (шумер. «светлая гора»), где восходит солнце и где боги в Новый год определяют судьбу. Горная цепь Маш на западе, напротив, обозначает место, где смыкаются небо и преисподняя и где находится вход в мир смерти. Великая мощь горы могла затем становиться владычным титулом богов. Один из важнейших богов древнего Шумера, бог воздуха Энлиль, часто обозначался титулом «великая гора». Этот титул позднее стал употребительной формой обращения и ко многим другим богам.

В отличие от Вавилона ландшафт Греции изоброжден горами, в основном лесистыми, которые восхвалялись поэтами как «украшение» родины (например, Гомер «Одиссея» 9,21; Софокл «Антигона» 1127-1136; Эврипид «Троянки» 1060-1070). Девственная природа горных лесов, величественные пики высоких гор, достигающие «эфира», и красоты горной страны склоняли греков к размышлениям о божественных силах, населяющих горные леса. У одного из их древнейших поэтов, Гесиода, мы многократно встречаемся с такими раздумьями. *Горы всегда рассматривались как предпочтительные места обитания богов, нимф и муз*, но одна из них особенно выделялась в связи с ее отличающейся формой: Олимп. Он – греческая гора богов, их обитель и, тем самым, само небо. Ведь там, где боги, там небо.



Рис. 45. Фудзияма – цель популярных у японцев паломничеств, предпринимаемых в особых соломенных сандалиях и согласно строгим предписаниям ритуальной чистоты тела и души. Гора считается земной обителью главной богини синтоистского пантеона Аматаэрасу (япон. Аматаэ-расу-о-миками – «владеющая небом»), которая считается прародительницей японских императоров

Символика горы достигла своего апогея, «превысив» саму гору, ставшую богом. Так произошло в японском синтоизме, где гора Фудзияма обретает божественное качество. Это становится очевидным уже из того, что на Фудзияме не было святилища, но только лишь молельня для собрания и медитации паломников. *Сама гора была святилищем.*

Для уточнения, как понималась божественность горы, необходимо проанализировать значение слова «божественное» или «бог/боги», переводимое японским понятием «ками». Японская религиозность выработала две перспективы, в которых определяется значение содержания понятия божественного. Одна характеризуется всеохватывающей, вышестоящей над всем целостностью, чьей заботе вверен человек и к которой он может взывать о защите. Вторая скорее ищет абстрактное основание бытия, «глубину мира», чтобы описать внутреннюю сущность вещей в целом.

Трудности, с которыми сталкивается воспитанный в западной культуре человек при понимании божественного японцами, повергли в замешательство еще иезуитского миссионера Франца Ксавьера (1506–1552). В 1549 году, после недавнего открытия Японии европейцами, он не отыскал в японском языке никакого подходящего понятия, с помощью которого смог бы выразить христианскую идею Бога. Отсутствие выдающейся фигуры основателя, а также богословско-догматической системы в синтоистской религии привело к непонятной не только для европейцев религиозной ситуации. В XVIII столетии известному японскому ученому филологу и знатоку синтоизма Мотоори Норинага (1730–1801) уже не было ясно, что подразумевается, в конце концов, под религиозным термином «ками»: «Я не вполне понимаю значение слова ками. Но в целом можно сказать, что ками, во-первых, означает небесных и земных божеств, о которых пишется в древних летописях, а во-вторых – духов святилищ, где они почитаются. Само собой разумеется, это затрагивает и человеческую сущность. Также касается это таких вещей, как птицы, звери, деревья, растения, горы и так далее. В древности словоупотребление было таковым, что все непривычное, обладавшее сверхъестественной силой или вселявшее благоговение, именовалось ками. И под тем, что отклоняется от привычного, особенным, подразумевалось только возвышенное, благородное или благое, или просто достойная деятельность. Но также злое и загадочное, поскольку непривычно или внушает страх, называлось ками»¹.

¹ Цит. по: Henne, H. Die Religionen Japans / H. Henne // Asmussen J.P., Laessöe J., Colpe C. (Hrsg.). Handbuch der Religionsgeschichte. – Göttingen, 1971–1975. – Bd.III. – S. 81–82.

Итак, рекомендуется не просто следовать смыслу, скрывающемуся в японском слове «ками» в значении «выше» и «сверх», но сильнее акцентировать слог «ка», выражающий изумление и удивление по поводу всего угрожающего и непостижимого. Такая неопределенность в понятийном аппарате должна в связи с этим оцениваться не только в ее проблематике, но скорее в ее позитивных возможностях. Ведь *божественное принципиально не может быть корректно выражено в каком-либо понятии*, и это совершенно очевидно было известно синтоистам. «Японцы не имеют никакого ясного представления о ками. Они интуитивно сознают их и непосредственно коммуницируют с ними, не осмысляя их в понятиях или богословски, и именно потому, что невозможно ясно дать определение сущности совершенно неопределенного»¹.

Кроме Фудзиямы и другие горы обладают для японцев качеством «ками», потому что позволяют почувствовать «глубины мира». Это связано в частности с географическим положением Японии и аграрной структурой ее прежней экономики. Горы в Японии столь многочисленны, что взгляд наталкивается на них повсюду. Также с них сбегают реки, столь важные для сельского хозяйства, оттого горы причинно связываются с урожайностью, плодородием земли и благосостоянием жителей. И, наконец, горы считаются также обиталищами мертвых, чей праздник обон торжественно отмечается в июле трехдневными церемониями². Гора непосредственно участвует в ритуале, когда на ее вершине зажигают факелы и призывают мертвых по имени. Поэтому религиозное качество гор непосредственно связано в японском синтоизме с повседневной жизнью и ее природным ритмом.

3.2.2. Гора как посредник: святилища каменного века

В то время как святая гора Японии почитается сама как «ками» и потому не нуждается в особом святилище, в других местах наблюдается жесткое размежевание между сущностью горы и сферой божественного. Это повсюду бросается в глаза там, где девственная природа горы, которой придается многомерная символичность, сознательно считается предпочтительным местом для святилища. Гора как природная связь между небом и землей обретает тогда новую функцию культового места.

¹ Sokyō, O. Shinto. The Kami way / O. Sokyō. – Tokyo, 1962. – P. 8.

² Праздник обон нельзя смешивать с добуддистской религией Тибета бон. Ср. Ikegami H. The Significance of Mountains in the popular beliefs in Japan / Religious Studies. – 1959. – P. 152–160.



Рис. 46. Гран Канария. Один из испанских историков несколько столетий назад сообщает, что на вопрос, откуда происходят гуанчи, они отвечали: «Отцы наши говорили, что Бог, поселив нас на этом острове, потом забыл о нас. Но однажды Он вернется к нам вместе с солнцем, которому Он велит рождаться каждое утро и которое и нас породило»

Горные святилища распространены по всей земле. Очевидно, это связано с основополагающей символикой горы. Она особенно наглядна там, где горные святилища с их культами гармонично связаны со своим природным окружением. Из подобных многочисленных культовых мест достаточно упомянуть лишь один особенно впечатляющий пример, находящийся на острове Гран Канария и причисляемый к древнейшим культовым местам человечества. Речь идет о горном святилище каменного века гуанчей, возвышающемся на крутой вершине труднодоступного утеса Роке де Бентейра. Один из его исследователей рассказывает о вырубленном в скале четырехугольном жертвеннике под открытым небом с прямоугольной апсидой. В центре жертвенного пространства в дне выдолблено круглое углубление. Бросается в глаза сточный желоб, вероятно предназначавшийся для стока крови жертвенных животных. Все это напоминает древние ханаанские горные святилища в Трансиордании.

Такое культовое место – не просто точка соединения «горного и дольного», вознесенная из долины земной жизни в сферу божественного. Оно, наряду с этим, находится в особом отношении с небесными событиями. Святилище дает явное указание на солнечный год, т. е. имеет календарную ориентировку, устанавливающую взаимосвязь между небесным божеством, его «конкретизацией» в солнечном божестве и божественностью горы. Канарское святилище ориентировано на юго-восток, где на горизонте в продолжение храмовой оси виднеется другая седловина горы, обрамленная по обеим сторонам высокими скалами. Словно огромный менгир «воткнута» правая из них в ту точку неба, где восходит солнце в день зимнего солнцестояния.

Религиовед и бенедиктинский монах Кирилл Корвин-Красинский (1905–1992) описывает, что открывается взору жертвоприносящего

человека из святилища: «Во вздымающейся непосредственно слева от горного святилища отвесной скале, препятствующей виду на северо-восток, выдолблен тесный, низкий проход. Он находится под прямым углом к главной оси горного святилища. Сквозь узкие ворота виден фрагмент горизонта на северо-востоке, где во время летнего солнцестояния восходит солнце. Утомительное карабканье на Роке де Бентейра делало бы трудно понятным выбор этого места для святилища, если бы к тому не предрасполагала исключительная, показательная ситуация и топография горизонта»¹.

Культовое и календарное значение, придаваемое обоим солнцеворотам, просматривается так же в архитектурных планировках других святилищ. Это относится и к неолитическому городу Чатал-Хююк в Анатолии (Конийская долина южной Турции). Время поселения определяется от первой половины VII тысячелетия до н. э. до примерно 5720 г. до н. э. Аналогичные места жертвоприношений мы встретим у ацтеков, как например Кольхуакан, где жрец в конце каждого «узла лет» ожидал восхода созвездия Плеяд, по которому заключалось, что боги хотят подарить миру еще один новый период времени.

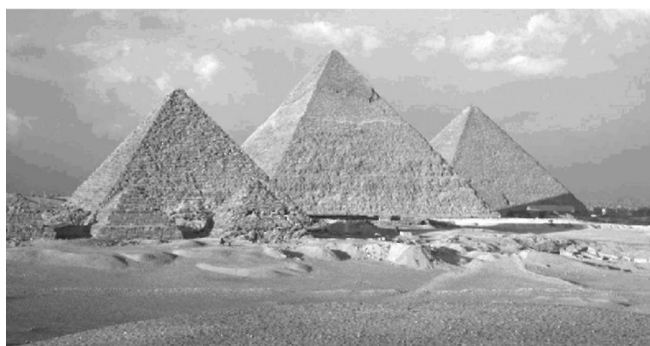


Рис. 47. Египетская пирамида, в которой покоится тело умершего фараона, является символом горы предков. Три великих пирамиды фараонов Хеопса, Хефрена и Микерина в Гизе (IV династия, XXVII век до н. э.)

¹ Korvin-Krasinski, C. von. Himmel und Erde als Manifestationen des göttlichen Urgrundes in der ältesten Mittelmeer-Kultur / C. von. Korvin-Krasinski // Symbolon (NF). – 1979. – № 2. – S. 78.

3.2.3. Бог посреди людей: вавилонская храмовая гора

Концентрированное символическое значение горы проявилось в том, что люди равнинных местностей (но само собой понятно, не только они) стремились установить особый живой контакт их поселений с посредничающей силой горы. Конечно, время от времени можно было предпринимать трудные и длительные паломничества и процессии, чтобы взобраться на святую гору. Но на вершине невозможно было оставаться надолго, приходилось возвращаться обратно в поселение, к повседневной жизни. Поэтому *«гору» перемещали непосредственно в поселение, в город.* Тем самым связь с богами «устанавливалась» на постоянно.

Одной из первых рукотворных святых гор был так называемый «белый храм Ану» в Уруке, основанном в доисторическое время городе Месопотамии. Храм был посвящен небесному богу Ану и построен около 2800 г. до н. э. (по другой датировке 2600 г. до н. э.). Он получил свое название от белой известковой штукатурки стен. Это было свя-

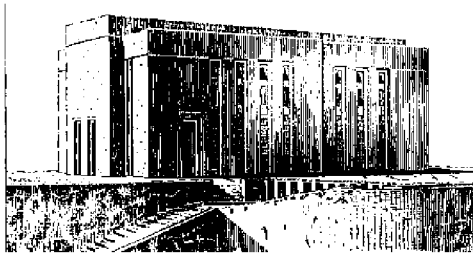


Рис. 48. Белый храм Ану в Уруке, ок. 2800 г. до н. э. (реконструкция по Е. Гейнриху)

тилище, стоявшее на тринадцатиметровом по высоте цоколе с откосами. Сам храм был 18 на 22 метра и сложен из обожженного кирпича. Круто наклоненные стены цоколя примечательно расчленялись пилонами и нишами. К верхней платформе вели лестницы и подъемные пандусы.

Метровая в высоту алебастровая ваза IV–III в. до н. э. из Багдадского музея (Ирак) своим рельефным изображением разъясняет смысл этого храмового сооружения. Там показана процессия людей, приносящих в ритуальной наготе свои жертвенные дары и готовящихся к пришествию бога. Во внутреннейшем храма «устанавливалась» связь бога с людьми, конкретно представленная в ритуале «священного брака» (*hieros gamos*). Форма высотного храма явственно и ощутимо символизировала при этом трансцендентность и всевышность божества. Так для него приготавливалось место присутствия посреди своего народа.

Вид сияющего храма на глади равнины должен был быть величественный. Огромные размеры и тяжеловесность храмового сооружения, несомненно, наглядно передавали мощь всевышнего божества, для которого оно было возведено. Такой монументальной архитектурой человеку впервые удалось религиозно преобразовать природное окружение и стать в своем роде независимым от него. Это должно было повлечь за собой необозримые последствия. Но первой целью было предоставить божеству посреди его почитателей достойное место, где оно обитало бы, и где к нему можно было бы приблизиться. Храмовая гора приглашала божество низойти с высот. Человек же восходил по ступеням в область божества, чтобы взывать к нему о защите и помощи и гарантировать плодородие всему в мире.

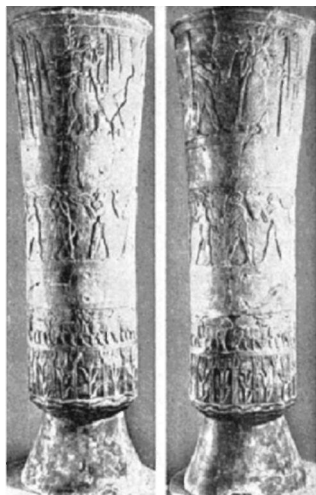


Рис. 49. Алебастровый сосуд из древних археологических слоев зиккурата в Уруке (по Е. Гейриху). Найден при раскопках храмовых останков Урука в 1936 г.

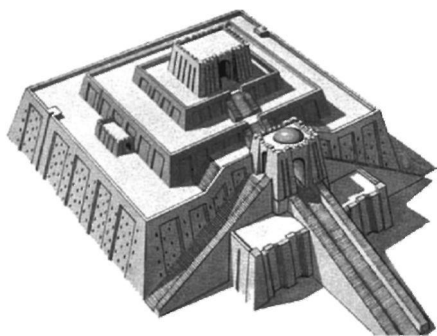


Рис. 50. Зиккурат (аккад.) в городе Ур (реконструкция). Воздвигнут в период третьей династии Ура (XXII–XXI вв. до н. э.). Зиккурат – многоступенчатая башня с «жилищем бога» наверху, где совершался «священный брак» царя и богини Инанны. Конструкция зиккурата в Уре: четыре усеченные пирамиды (параллелепипеды) из кирпича-сырца, поставленные друг на друга и расчлененные пилонами и нишами. Террасы соединялись пандусными лестницами, причем каждый ярус был окрашен в свой цвет (черный, красный, белый, голубой). Зиккураты насчитывали от 3 до 7 ярусов, наверху находилось святилище с обсерваторией. Библейская Вавилонская башня тоже была зиккуратом

Храмовая «гора» в Уруке стала прототипом того колоссального строения, с которым мы спонтанно связываем Вавилон, именуемого «вавилонской башней». Речь идет о типе ступенчатого высотного храма, который археологически обнаруживается в Передней Азии с конца третьего тысячелетия до н. э. Он был основной формой храмового строения, позднее широко распространенной в Междуречье и именуемой «зиккурат». Эта форма постоянно воспроизводилась в строительстве вплоть до планировки вавилонского храма VI века до н. э. известного по Библии царя Навуходоносора II. Отдельные города Месопотамии соревновались между собой в высоте и мощи сооружений. На сегодня археологами раскопаны 33 зиккурата в 23 городах. Храмовые башни господствовали над городами касситов, ассирийцев и вавилонян.



Рис. 51. Зиккурат в Уре (по Л. Вулли, раскопки № 5). Так выглядели в 1939 г. остатки зиккурата, раскопанного английскими археологами

Стремление человека вступить в контакт с божеством и низзвать его с небес становится очевидным, поскольку крутой цоколь высотного храма строили все выше, и он превратился в многоуровневые террасы. Так созидались огромные строения, по казавшимся бесконечными лестницам которых цари-первосвященники могли бы взойти к божеству. Эта идея запечатлена в названии города Вавилон, ведь «баб-или» означает «врата богов».

Знаменитая на всем древнем востоке храмовая башня стояла в Вавилоне Навуходоносора II (605–562 гг. до н. э.).¹ Город, площадью 300 кв. км, был окружен крепостной стеной и являлся самым большим

¹ Ему посвятил в 1842 г. Джузеппе Верди свою знаменитую оперу «Набукко».

городом мира. Как раз в центре столицы, на берегу Ефрата находилась огромная храмовая постройка бога города Мардука с грандиозной храмовой башней «Этменанки», что означает: «храм краеугольного камня неба и земли». Числовая символика его размеров указывает на образ мира вавилонян. Зиккурат имел семь террас или уступов. Они покоились на квадратном основании девяносто на девяносто метров, которое согласно античным сообщениям было также девяносто метров в высоту (для сравнения, пирамида Хеопса имеет 146,6 метра в высоту при длине фундамента 230 метров). Стены верхней платформы храма были голубые и их покрывала, вероятно, позолоченная крыша. В то время как первый ярус 33 метров в высоту расчленялся колоннами 4 метров толщиной, второй был высотой 14 метров, а остальные – по 6 метров. На южном фасаде вверх вели три лестницы, одна из которых в правом углу у фронтона ворот вела прямо на третью платформу и была длиной 60 метров. Зиккурат был опоясан почти квадратной окружной стеной с двенадцатью воротами.

Дерзновенность этого строения и технические трудности при его сооружении нашли свои отзвуки в религиозной гимнографии, когда поется: «Да будет долговечна по велению твоему (бога) глиняная насыпь цоколя как резиденция твоего владычества на земле!» В другом месте шумерский гимн отчетливо напоминает об основной идее всего строительного предприятия, когда в нем говорится: «Дом рос, как гора, как облако воспарил до внутреннего небес, как телец поднял рог свой к небу»¹.



Рис. 52. Художественная реконструкция древней Месопотамии: слева зиккурат

¹ Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete. – Zürich, 1953. – S. 158, 236, 346, 405.

Израильтянам этот религиозный монумент казался высокомерным кощунством и святотатством против величия Бога. Поэтому в вавилонском слове «баб-или» они слышали арамейское «бал-бел», означавшее смешение и беспорядок, а возможно и безумие. В библейском повествовании книги Бытия прослеживаются мотивы, подталкивавшие тех людей к рекордам, «безрассудным» усилиям по достижению коммуникации между Богом и людьми, несмотря на все технические трудности. Однако монотеистическая ориентация Израиля не допускала видеть в этом ничего иного, как высокомерие да, наверное, и гигантоманию духовно ослепленного народа.

О людях Вавилона повествует известный текст книги Бытия 11,3-9: «И сказали друг другу: наделаем кирпичей и обожжем огнем. И стали у них кирпичи вместо камней, а земляная смола вместо извести. И сказали они: построим себе город и башню, высотой до небес, и сделаем себе имя, прежде, нежели рассеемся по лицу всей земли. И сошел Господь посмотреть город и башню, которые строили сыны человеческие. И сказал Господь: вот, один народ, и один у всех язык; и вот что начали они делать, и не отстанут они от того, что задумали делать; сойдем же и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого. И рассеял их Господь оттуда по всей земле; и они перестали строить город. Посему дано ему имя: Вавилон, ибо там смешал Господь язык всей земли, и оттуда рассеял их Господь по всей земле».

Выглядит очевидным, что израильтяне из другой религиозной перспективы никак не могли понять те грандиозные усилия и стоящую за ними идею. Возможно, здесь была и зависть перед техническими достижениями вавилонян, зафиксированная в антицивилизационной истории «вавилонской башни».

3.2.4. Место жертвоприношения как символ космоса: пирамиды Мексики

Вопреки протестам иудеев, идея понимания храма как священной горы, близкой к божеству и сближающей, «соединяющей» божество и людей, жила в религиозном сознании человечества. Да и в самом Израиле постоянно чувствуются ее чары. Ряд ярких примеров мы найдем в другой части света – в Центральной Америке, прежде всего в Мексике. Так называемые пирамидальные храмы в отличие от египетских пира-

мид никогда не были надгробными сооружениями, но именно «священными горами», на верхней платформе которых располагался алтарь или храмовое строение. К нему взбирались по длинной каменной лестнице священники, чтобы принести жертву богам.

Эти постройки, сооруженные около 400 г. до н. э. и воспроизводившиеся в течение двух тысячелетий одинаковыми по форме, могли достигать гигантских размеров. Испанцы «хвалились» в 1531 г., что разрушили за десять лет 500 храмов и 20 000 идолов. Так пирамида солнца в Теотиуакане занимала пространство в миллион кубических метров, а в Чолуле была 65 метров в высоту, свыше трех миллионов кубических метров и застроенной площади в семнадцать гектаров, что вообще является крупнейшим строением рук человеческих. Она превышает пирамиду Хеопса на миллион кубических метров. Очень символично, что испанцы на вершине пирамиды, выглядящей как естественный холм, разрушили все останки прежней веры и вместо них поставили церковь в честь Богородицы (Нуэстра Сеньора де лос Ремедьос).

Все пирамиды Мексики, вплоть до пирамиды солнца в Теотиуакане, в их современном виде и, соответственно, как их увидели испанцы во время завоевания, были построены не за один прием. Согласно религиозной календарной системе и ритуальному обновлению всего живого на земле в конце каждого ацтекского «столетия», *пирамиды также должны были получать новую оболочку, достраиваться и таким образом участвовать во всеобщем обновлении мира.* Так, например, большая пирамида в Чолуле, по крайней мере, трижды переделывалась, расширялась, к ней добавлялись новые слои. При этом отчетливо прослеживаются различные художественные стили разных слоев на рельефах откосов цоколя и отвесных выступающих панелях.

Обнаруживаемая связь структуры пирамиды с годовым циклом выражает идею великого единства небесной символики, двигавшую строительством пирамид. Что имеется в виду, наилучшим образом показывает себя на примере тольтекского главного храма города Чичен-Ица (изначально древних майя), ошибочно именуемом «Кастилло» (крепость). Это собственно храмовая пирамида Кукулькана. Над широким девятиметровым основанием возвышается она девятью ярусами и представляет собой каменный символ девяти небес мира. На каждой из четырех сторон проложена лестница с девятью ступенями, ведущая на верхнюю платформу, так что вместе с последней ступенью пирамида имеет всего 365 ступеней, соответствующих дням года. По

ним солнце взбирается в течение года на пирамиду. Каждый фасад пирамиды украшен 52 каменными пластинами, точно соответствующими числу лет календарного цикла солнечного года («связка лет»), по истечении которого *солнце достигает критического момента, который люди пытаются преодолеть с помощью жертв, чтобы запустить новую временную эпоху.*



Рис. 53. Храмовая пирамида Кукулькана в Чичен-Ица состоит из 365 ступеней, соответственно дням года, по которым солнце «взбирается наверх» в течение года. Каменные балюстрады четырех лестниц символизируют змей. Наверху расположен храм, украшенный у входа колоннами в виде змей. Крылатая змея была для тольтеков символом неба, владыкой которого считался бог Кукулькан (у ацтеков Кецалькоатль)

Символике неба соответствует также и то, что каменные балюстрады четырех лестниц представляют тела змей. Да и сооруженный на верхней платформе храм украшен у входа колоннами в образе тех же змей. Крылатая змея была тольтекским символом неба, а также образом бога Кукулькана, который у ацтеков назывался Кецалькоатль, т. е. «змея, покрытая зелеными перьями».

Эту же символику мы встретим в сооруженном Мотекугумой I (1441–1469 гг. н. э.) главном храме, стоявшем в позднее полностью разрушенной испанскими конкистадорами ацтекской столице Теночтитлане (современный г. Мехико). И эта пирамида по имени Коатепетль, что значит «змеиная гора», символизировала небесный свод, на который постепенно восходил солнечный бог в течение года. Наконец, небесная символика проявляется в том, что эта пирамида (как и все ацтекские пирамиды) была ориентирована своим главным фасадом на **ту** точку на западе, где заходит солнце во время своего наивысшего подъема. Как

доказывает сохранившийся фриз, храм на верхней платформе покрывался небесной символикой и нес на верхнем карнизе «фриз звездного неба», а на крыше – зубцы в образе облаков¹.

3.3. Священный камень

Большинство религиозных значений, связанных с символом горы, в концентрированной форме вновь встречаются в символе камня. *Камень – это малая гора, ее внутреннее ядро, из которого состоит собственно гора. Он – «материя», «субстанция» горы. Поэтому в ацтекской этимологии слова Бог – «теотль» – скрывается глубокое смысловое измерение, т. к. это слово обозначает «камень», выражая тем самым нечто о существе божественного². Камень, как и гора, переживает время, остается нерушимым, хотя все меняется. Камень – конкретное доказательство силы горы, когда камнепадом стирается в прах все живое. Еще отчетливее камень представляется как посланник из другого, небесно-божественного мира, когда он падает с небес на землю в виде метеорита.*

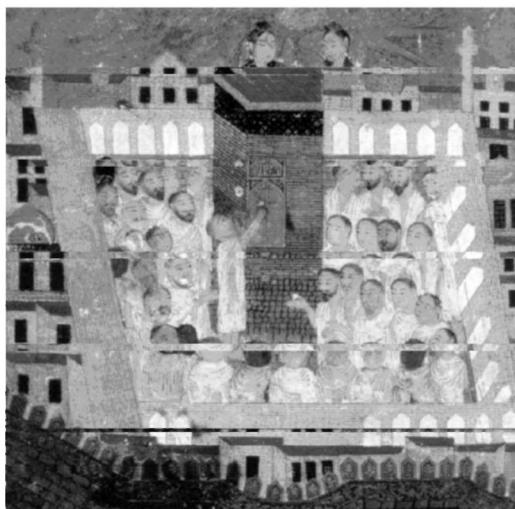


Рис. 54. Кубический храм Кааба (араб. куб), в стену которого вмурован священный черный камень, стоит в центре главной мечети Масджид аль-Харам в Мекке. Сюда совершают хадж (паломничество) правоверные мусульмане. Согласно исламским верованиям, Кааба построена праотцем Авраамом (Ибрагимом) и его сыном Измаилом

¹ Cp. Krickeberg, W. Die Religionen der Kulturvölker Mesoamerikas / W. Krickeberg // Die Religionen des alten Amerika. – Stuttgart, 1961. – S. 46f.

Cp. Lanczkowski, G. Götter und Menschen im alten Mexiko / G. Lanczkowski. – Olten, 1984. – S. 36f.

Кааба в Мекке хранит, по-видимому, такой метеоритный камень (или, по крайней мере, камень остывшей лавы из глубин земли), чье таинственное происхождение зримо вырисовывается в его черном цвете, и который почитался арабами как священный камень еще в доисламское время. У них развился культ камня, ставший религиозным центром перешедших к оседлому образу жизни арабов-кочевников. Ритуальным средоточием стал культовый камень, который не только имел свой собственный «дом» (однако не храм в собственном смысле слова), но и окружавший его «священный район» (хима), отделявший его от всего профанного.

Культовые камни в основном были исключительной формы природные камни. Традиция сообщает только о двух богах (Вадд¹ и Хубал²), идолами которых были человекообразные культовые камни. В их честь совершались различные церемонии, на которых забивались жертвенные животные. Затем культовые камни обмазывались их кровью. Были и шествия вокруг их камней, а также «облачения» камней в одежды. Этим камням подносились оружие и дары. «Черный камень» (хаджар), замурованный на полутораметровой высоте на восточной стороне Каабы в Мекке и обвитый серебряной лентой (он раскололся при пожаре святилища в 683 г. н. э.), после упразднения Мухаммедом язычества стал главной целью предписанного паломничества арабов (хадж), получив новое религиозное значение.

3.3.1. Ветхозаветные воспоминания о каменных святынях: сон Иакова

Фон символики «камень – гора» просматривается и в Ветхом Завете, когда тот сообщает, что Иаков (вероятно в XVII в. до н. э.) использовал для сна при путешествии в Харран камень как изголовье! Камень же показал свою древнюю, чудесную силу, внушив Иакову видение «небесной лестницы», чья вершина касалась неба и по которой восходили и нисходили ангелы Божии. А наверху стоял Бог и говорил: «Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака. Землю, на которой ты лежишь,

¹ Йеменская мифология: бог неба и луны, почитавшийся как приносящий земле плодородную воду с неба.

² Древнеарабская мифология: бог неба и луны мекканского племени курайш, из которого происходил Мухаммед. Его каменная статуя хранилась в Каабе.

Я дам тебе и потомству твоему» (Быт. 28,13). В конце обетования Бог благословил Иакова и потомство его следующими словами: «И вот Я с тобою, и сохраню тебя везде, куда ты ни пойдешь; и возвращу тебя в сию землю, ибо Я не оставлю тебя, доколе не исполню того, что Я сказал тебе» (Быт. 28,15). Иаков пробудился от сна и сказал: «истинно Господь присутствует на месте сем; а я не знал!... Как страшно сие место! это не иное что, как дом Божий, это врата небесные» (Быт.28,16-17). Иаков взял камень, который был его изголовьем, «и поставил его памятником, и возлил елей на верх его. И нарек имя месту тому: Вефиль [לְבֵית־אֵל] (Beyth-‘El) «дом [Бога] Эла», ср. Быт.28,10 и далее], а прежнее имя того города было: Луз» (Быт.28,18-29).

В ветхозаветной традиции мы вновь встречаемся со многим из того, что наблюдалось ранее в других религиях. Даже если остается спорным, действительно ли ночевал Иаков на древнем священном камне из доизраильского времени, то очевидно, что в этой священной истории чрезвычайно хорошо сохранились воспоминания о символической силе камня.

Согласно монотеистической установке Израиля, Иаков намерен сначала профанизировать камень, который он, вероятно, опознал как древний культовый камень. Он хочет десакрализировать этот культовый объект, когда использует его в виде своего изголовья. Но затем задействуется древняя сила камня как посредника между Богом и человеком. Бог Иакова использует камень на «службу» Себе, делает его функциональным, когда с его помощью открывает Себя спящему Иакову. Это учитывается в последующем жертвосовершительном действии, когда Иаков оказывает почитание уже не самому камню, но воздвигает его как «памятник» божественного Откровения и окропляет его маслом.

Тем самым становится отчетливым религиозное значение камня, которое сохранилось вплоть до наших дней: *камень является концентрированнейшим символом присутствия Божия, когда он, воспринимаясь средоточием храма и дома Божия, умащается и «ублажается» как алтарный камень священными маслами, освящается*. На нем всякий раз вновь и вновь происходит таинство божественной близости, поскольку на нем приносится жертва Богу.

Камень, который Иаков выбрал себе изголовьем для сна, сам стал храмом встречи, местом, где Бог нисходит с высоты. «Небесная лестница», увиденная во сне Иаковым, поразительно напоминает вавилонские небесные башни-зиккураты, соорудившиеся людьми как искусственные священные горы, чтобы сделать угодным для богов нисхождение по ним

в мир. Но, несмотря на все чувство близости к Богу, для израильского менталитета, в отличие от вавилонского, божественная трансцендентность сохраняется непреодолимой: Бог Израиля не вступает с человеком в связь, как это символически воспроизводилось в вавилонской «священной свадьбе». Он направляет к людям «лишь» своих ангелов как посланников и посредников, Сам оставаясь в неприступной тайне.

3.3.2 Знаки близости божественной силы: obelisks and menhirs

С самого начала оговоримся, что в символической функции египетских обелисков проявляются уже упомянутые моменты. На непонимание и заносчивость греков, а также их совершенно другую религиозную установку указывает то, что они пренебрежительно обозначили священный камень из древнеегипетского храма солнца как «obelisk», «вертелок» (*obeliskos*)! Даже если его внешний вид и допускает такое ироническое название, но грандиозные массивы монолитов требуют более достойного имени.



Рис. 55. Менгир
(кельт. длинный камень)



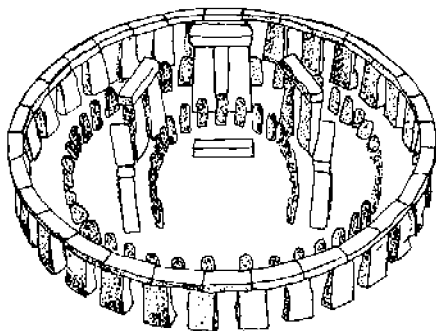
Рис. 56. Дольмен (кельт. стол-камень)



Рис. 57. Кромлех (кельт. каменный круг)

Подаренный Мехмедом Али (1769–1849) французам обелиск, стоящий сегодня в Париже на площади Согласия, имеет в высоту 29 метров и считается одним из крупнейших обелисков древнего Египта. Обелиск имел существенное символическое значение для культа. Как уже говорилось, он был центром священной территории храма солнца. Обелиск указывал своей вершиной на местопребывание богов и ежеутренне приглашал солнечного бога открыться миру и принять совершаемые на его алтаре утренние жертвоприношения. Он считался *земной обителью божества*.

Рис. 58. Стоунхендж (реконструкция) – одна из крупнейших построек эпохи мегалита типа кромлеха. Построен в три периода с 2300 по 2100 гг. до н. э. около г. Солсбери (Великобритания). Конструкция видимо символизировала солнечный круг. Внутри круглого земляного вала в центре находятся ямки для жертв всесожжения



Сходную функцию в западноевропейском регионе выполняли многочисленные *каменные святилища мегалитической культуры*. Кельтское слово «менгир» означает «длинный камень». Имеется в виду природный камень, который мог быть высотой от 60 сантиметров до 20 метров. Группа таких камней образовывала «кромлех», «каменный круг». В то время как древнебретонское слово «дольмен» означало «каменный стол», который, вероятно, мог использоваться как особая форма надгробного сооружения, кромлехи были, прежде всего, культовыми местами, как, например, известный огромный Стоунхендж (около г. Солсбери, Англия). С их помощью должна была устанавливаться связь между земным и потусторонним миром. Тем самым в мегалитах крылась символика камня как вечно пребывающего и, одновременно, возносящегося до небес. Ими документируется опыт божественного, уходящий истоками в предыторию человечества. Камень соединяет с богами, а также и с предками. Он – предпочтительное место, где присутствуют боги и умершие, чтобы образовать с живыми одну большую семью.

Менгиры Западной Европы долгое время рассматривались археологами как более поздние преемники египетской или эгейско-микенской культуры. Новейшие датировки с помощью радиоуглеродного метода удостоверили, что они существенно древнее. Первые каменные строения Египта появились не ранее 3000 г. до н. э., а пирамиды строились около 2700 г. до н. э. Каменные же гробницы в Англии и Дании созданы прежде 3000 г. до н. э., а мегалитические гробницы Бретани во Франции (например, комплекс в Карнаке состоит из 2935 менгиров и тянется на 3900 метров) старше еще на тысячу лет и возведены ранее 4000 г. до н. э.

3.3.3 Символика горы в Израиле и ее влияние на христианство

Гора и камень – религиозные прасимволы, неисчерпаемое многообразие значений которых перемещает человека в измерение, откуда он учится видеть по-новому свою судьбу. Когда он наблюдает контуры горы, его взгляд возносится от праха земного ввысь. Человек «учится» собираться с духом и идти прямым путем, что делает его существом, качественно отличным от других живых существ. Религия означает расширение сознания, накопление новых содержаний человеческого бытия и активизацию творческих сил человека. Во имя религии человек создавал первые архитектурные произведения искусства, строил башни, которые должны были упираться в небо. Религия же придавала ему сверхчеловеческие силы для возведения грандиозных святыниц.

Все эти моменты собираются воедино, когда символ горы становится воплощением мистической встречи с Богом. Испанский католический мистик Иоанн Креста (Хуан де ля Круз, 1542–1591) из монашеского ордена горы Кармил (кармелиты) называет свой путь к Богу «восхождением на гору Кармил». Он заступает в длинную вереницу людей разных религий, совершавших паломничества в горы, чтобы встретить там своего Бога.

Чем духовней становились представления о Боге, тем отчетливее религиозные люди понимали, телесно-физическое восхождение должно сопровождаться внутренним, духовным восхождением: душа должна оставить позади себя все то, что она сохраняла в мире дольной жизни, что препятствовало восхождению на гору для встречи с Богом. С каждым шагом ввысь усиливается одухотворенность, заключающаяся не

только в очищении от всех злых вожделений, греховных помыслов и страстей, но даже и от общепринятых повседневных представлений о благочестии, которые также могут послужить превратному истолкованию божественного кенозиса (нисхождения, истощения, уничтожения). Символ восхождения на гору Кармил во имя встречи с Богом не был для Хуана де ля Круса пустой метафорой, что доказывают оба его собственноручных наброска горы, созданных им для наглядности мистики очищения и встречи с Богом. Вершина горы для него – место возвышенного совершенства, которое он именует «соединением души с Богом». Здесь проглядывает параллель с древним религио-историческим топосом священной свадьбы, сохранившейся в классической свадебной мистике христианского благочестия.

Традиция благочестивого восхождения на вершину горы, чтобы приблизиться к Богу, в христианстве может быть напрямую соотнесена с молитвенной практикой Иисуса Христа. Мы вновь и вновь читаем в Евангелиях, что Христос восходил на горы, чтобы молиться Богу, или сходил с гор, чтобы проповедовать людям о Царстве Божием. Он намеренно следовал традиции пророков Ветхого Завета, о которых постоянно сообщается, что они встречали их Бога на горных высотах (Синай, Кармил, Хорив и т. д.).

Парадигматически это соотносится с Моисеем, взбравшимся на крутой Синай, чтобы из облака услышать глас Божий и получить Закон. Гора же покрывалась тьмой, а гром и молнии свидетельствовали о



Рис. 59. Гора Синай, согласно Библии связанная со скрижалями Завета, переданными Богом пророку Моисею: «Слава Господня осенила гору Синай; и покрывало ее облако шесть дней, а в седьмой день [Господь] воззвал к Моисею из среды облака» (Исх. 24,16)

приближении Бога. В этой сцене собраны все характерные особенности феноменологии горы, позволяющие конкретно распознать, что трансцендентность и неприступность связаны с провозвестием божественного Закона. Закон Ветхого Завета мог быть провозглашен только по такому сценарию, в котором Яхве открывался как Господь всего сущего, пред величием Которого все трепещет.

В этом повествовании одновременно концентрируется религиозный опыт древнего Израиля, когда он в критической рефлексии идентифицирует важные элементы религиозных представлений своего окружения и собственный самобытный опыт Бога. Решающую роль здесь играет то, что Израиль противостоит искушению перенести содержание религиозного значения горы непосредственно на представление о Боге или же связать его с одной конкретной горой. Хотя в израильском образе Яхве прослеживаются многие классические для религий черты горного божества, но израильтянам удалось продвинуться к углубленной идее Бога, что было, однако, куплено дорогой ценой *полного запрета на изображение*. Неизобразимость Бога легко преодолевает любую локальную привязку божественного, что еще просматривается в ряде ранних текстов. Тем самым становится возможным установление *последовательного монотеизма*, четко отличающегося от политеизма великих культур ближневосточного окружения.

При этом Израиль сохраняет всю полноту религиозных значений, заключенную в символике горы, и переносит ее на образ своего Бога. Псалом 48 впечатляюще собирает ряд этих смысловых образов, формируя свою структуру в культурно-исторической и религиозной цепочке символов, чьи звенья соответствуют центральным аспектам символики горы: Бог – гора – город – дворец – крепость – храм – средоточие мира!

Псалом 48:

«Велик Господь и всехвален
во граде Бога нашего, на святой горе Его.
Прекрасная возвышенность,
радость всей земли
гора Сион; на северной стороне ее
город великого Царя.
Бог в жилищах его введом,
как заступник.

Ибо вот, сошлись цари,
и прошли все мимо;
увидели и изумились,
смугились и обратились в бегство.
Страх объял их там
и мука, как у женщин в родах.
Восточным ветром Ты сокрушил Фарсийские корабли.
Как слышали мы, так и увидели
во граде Господа сил,
во граде Бога нашего;
Бог утвердит его на веки.
Мы размышляли, Боже, о благодати Твоей
посреди храма Твоего.
Как имя Твое, Боже,
так и хвала Твоя до концов земли;
десница Твоя полна правды.
Да веселится гора Сион,
да радуются дочери Иудейские
ради судов Твоих, [Господи].
Пойдите вокруг Сиона и обойдите его,
пересчитайте башни его;
обратите сердце ваше к укреплениям его,
рассмотрите дома его,
чтобы пересказать грядущему роду.
Ибо сей Бог есть
Бог наш на веки и веки:
Он будет вождем нашим до самой смерти».

4. СИМВОЛ РАСТЕНИЯ И ДЕРЕВА

Новый мир раскрывается перед религиозным человеком, когда он обращает взор на многообразные виды живой природы и размышляет над принципом жизни. По сравнению с прежде рассматривавшимися формами мышления здесь, безусловно, имеет место измененное религиозное сознание, но это изменение не означает поступательно эволюционное развитие. Хотя во многих обществах преобладают формы

религиозного мышления, обязанные скорее статическому восприятию космических иерофаний, но оно не ограничивается исключительно ими. *Возможности развития*, которые таит в себе религиозное мышление, проявившиеся, например, в китайском даосизме и конфуцианстве, *необоснованно рассматривать по линейной эволюционной схеме, когда «низишие» религиозные формы заменяются «высшими».*

Всякая религия представляет собой целый мир. Она содержит в себе практически неограниченное количество возможных связей, создающих граничные условия, в которых понимает себя религиозный человек. Сложность столь обширных религиозных систем лишь в очень немногих случаях распознается с первого взгляда. Но у нас нет никакого основания считать примитивным то, что не раскрывается сразу же нашему мимолетному взгляду.

Напротив, различные религии следует рассматривать как организованные особым опытом, в котором глубины мира и их основания открываются совершенно специфическим способом. Поскольку одно сознание не может быть идентично с другим, этот опыт понимается различно. Через согласование принципиально неограниченной полноты вариантов иерофанного опыта и их объединения в специфическом горизонте понимания, прорываемом и расширяемом ими, образуются религиозные смысловые системы. Мы можем в дальнейшем следовать им лишь как адепты.

Такой новый горизонт понимания божественного открывается там, где жизнь в ее неисчерпаемом многообразии заступает в центр религиозного опыта. Поскольку мы соприкасаемся с растительным и животным миром, мы стремимся выявить религиозно значимые аспекты этих двух форм жизни, отыскивая смысловое содержание, скрывающееся в сфере вегетативного.

В нашем мире совершенно особое значение придается *дереву*, потому что в нем религиозный человек различных цивилизационных ступеней видит *концентрированный принцип вегетативной жизни*. Дерево способно стать средством интерпретации божественного или, как минимум, раскрыть чрезвычайно важные аспекты, в которых проявляются дальнейшие существенные черты божественного. Наблюдение над тем, каким образом человек подходит к восприятию дерева и как оно осмысливается, помогает понять «привилегированное» положение дерева в сфере религиозных символов.

4.1. Феноменологический анализ религиозного значения растительного символа

4.1.1 Символика вегетативной жизни

Когда весной на остававшихся долгое время голыми ветках появляются первые зеленые листочки, а земля облачается в растительный наряд, пахнущий цветами и привлекающий насекомых, то даже нам, детям технической эры, все это кажется чудом. Как нам известно с давних пор, мы можем быть серьезной угрозой для жизни природы, разрушать ее, но несмотря на все наши технические достижения мы не в состоянии искусственно создать ее.

Природа же творит чудо жизни ежегодно без усталы и втихомолку. Из темного чрева земли, в котором лежало семя, пережившее там жестокою снежную зиму, вдруг к солнечному свету мощно пробиваются нежные ростки. Из мертвой почвы, из умершего семени начинается в изобилии бить родник новой жизни. Жизнь прикасается ко всему. Повсюду зеленеет и цветет, чтобы сторицей породить семена и осыпать ими землю, вечно повторяя чудо вегетации.

Издавна, в ходе своего развития человек приспособлялся к этому ритму жизни, стремился его уяснить и использовать для своего собственного блага. Его опыт, весь его образ жизни зависит от этого процесса. Природа дает человеку все, в чем он нуждается для жизни, воспринимаясь поэтому «воплощением» действующего через нее или даже «идентичного» с ней Бога, заботящегося о своих творениях и дающего им все, что потребно.

В обществах, живущих охотой и собирательством, человек зависит от того, что он может получить из своего природного окружения без культивации почвы. А природа дает ему в изобилии: разнообразные ягоды, овощи, виноград, орехи и корни. Что произрастает из почвы, что развивается под поверхностью земли, что дает цветы и фрукты, даже сам «производитель продукции», кора, куст, древесина, – все это научился использовать человек как строительный материал, как горючее, как материю для одежды. Но природа заботится не только о повседневных нуждах, она предлагает необходимые средства, когда нормальный ритм жизни нарушается. Во время болезни человек ищет целительные растения и другие природные лекарственные средства.

Поэтому неудивительно, что человек, не владевший техническими средствами, был поражен такой грандиозной заботой природы о нем. Это «могло быть» только действием высших сил, чьим должником он себя ощущал. Итак, природа уже не была просто «естественной». Она была много больше: или она сама была божественной, или ее порядок был установлен богами, и поныне регулируемыми ее силу и запускающими ежегодно новый цикл жизни. Лишь такой источник мог усматриваться в бесконечной полноте растительной жизни, лишь такое начало могло быть у красоты и неукротимой силы природы. Во всем этом человек распознавал красоту и силу божественного.

В природе Бог обретал зримость. Но, однако, такую, какую человек мог вынести, то есть смягченную, за которой всегда скрывается тайна истинного образа Божия. Природа – внешний покров божественного, его облачение, которое Бог набросил на свою незримость, чтобы открыть себя человеческому взору. Каждый человек, который еще в исправности сохранил религиозное чутье, знал во все времена, что конкретное растение, куст, дерево, которое он почитал, не было Богом. Это были *символы*, в которых открывало себя божественное, это были *материальные сгущения, сквозь которые божественное просвечивало*. Может, Бог отдал предпочтение этим предметам и учит тем самым, что между ними существует таинственная связь. Возможно, Он Сам отдыхал когда-то под этим кустом или использовал его (как Яхве терновый куст в синайской пустыне), чтобы открыть себя в доступном человеку образе во время

страшной и привлекающей встречи. Во всяком случае, место встречи и то, что росло там, почиталось отныне священным.



Рис. 60. Когда в конце каждой мировой эпохи все существующее тонет в первоводах, символе хаотического состояния перед творением мира, Вишну как связывающий и удерживающий бог покоится на тысячеголовом празмее Шеше. Его бесчисленные кольца символизируют бесконечно повторяемые циклы времени. Из пупа Вишну произрастает цветок лотоса, откуда выходит бог-творец Брахма, что означает обновляющее творение мира

И, наконец, в определенных случаях символичность растения могла использоваться для пояснения центральных религиозных содержаний вероучения. Так, например, для индуистского менталитета обстоит дело с лотосом. Он глубоко укоренен в представлениях индусов. Уже в период древнеиндийской культуры богиня-мать изображалась носящей в своих волосах цветы лотоса. *Лотос связывался с Богом-Творцом*, как, например, и в Египте, а также с размышлениями о реинкарнации. Лотос вырастает из озерной тины наружу к водной поверхности. Невредимым и чистым выходит он из темной грязи и может поэтому стать символом жизни, выходящей из темной бездны хаоса, стать символом творения мира, а так же самоизбавления от всякой грязи, зла и греха.

Согласно Махабхарате, которая вместе с Рамаяной составляет индийский национальный эпос и состоит из 100 000 двойных строк (слок), бог Вишну в промежутке между двумя мировыми периодами покоится на змее, плывущем по космическому первобытному океану. Как первое формирование видимого мира из пупа Вишну произрастает стебель лотоса. Тем самым его творческая сила начинает творение. Из цветка появляется четырехголовый бог-творец Брахма, по поручению Вишны придающий миру его конкретную форму. Вишну предстает в этом контексте как инкарнированный Вишну-Нараяна («выходящий из вод», творец, вечный человек). Аспект очищения прослеживается в тексте Чхандогья упанишады: «Подобно тому как не пристает вода к лепестку лотоса, так не пристает дурное деяние к знающему» (Чхандогья упанишада 4,14,3)¹.

Рис. 61. Почитаемая в индуизме богиня счастья и изобилия, богатства и красоты Лакшми (др.-инд. добрый знак, счастье, красота), супруга бога Вишну, восседает на лотосе, символизирующем просвещение и возвышение духа. Согласно индуистским мифам она всплыла в цветке лотоса из первозданных вод в начале творения мира. Поэтому к ее именам относится имя Камала («лотосная»)



¹ Упанишады. – М., 2000. – С. 321–322.

Однако не всегда можно с первого взгляда разгадать отношение между определенным растением и божеством. Потому что, с одной стороны, у священного предмета в ходе исторического развития происходят порой смысловые смещения, он может принимать на себя новые аспекты, а старые затухают. С другой стороны, священная символика, связанная с ним, включает в себя кроме общего представления жизни также и многослойную функцию, которую играет соответствующее растение в жизни человека. Особенно ярко это проявляется в символе священного дерева, которое представляется центром схождения всех растительных эпифаний.

4.1.2. Типология священного дерева

Дереву соответствует все то, что уже было сказано о религиозном смысловом содержании вегетативной жизни в целом. Но здесь есть и дополнения. Одинокое стоящее дерево, а именно такие деревья обретают значение для религиозной жизни, из-за своей величины видно издали. Оно может служить характерным знаком для ориентации, как в буквальном, так и в переносном смысле. Дерево указывает путешествующим путь к следующему оазису или поселению. Но оно же указывает религиозному человеку путь к Богу, когда вершиной своей кроны направляет взор человека на возвышающиеся над ней небеса. Широко раскинувшееся дерево является жилищем и укрытием для птиц и многих животных, находящих себе убежище в его ветвях, корнях или коре. Его высота многократно больше человеческого роста и позволяет человеку осознать свою незначительность и слабость. Даже когда человеку иногда хотелось бы «вырвать дерево», то перед мощным стволом старого дерева его заносчивость вызовет только насмешку.

Дерево переживает человека на многие годы и превосходит возраст даже целые поколения. Не зря люди подобрали удачную метафору «родословное дерево», чтобы объяснять свою жизнь на примере дерева. Порой кажется, что дерево всегда стояло на этом месте, а значит оно старо как мир, происходит из той же немыслимой тьмы, в которую все было когда-то погружено. И все-таки оно вновь и вновь зеленеет весной и увядает осенью, или как морозостойкое вечнозеленое растение постоянно полно жизненных соков, и ничто не может повредить ему — ни времена, ни годы, ни даже сама смерть. Дерево становится символом постоянного обновления, неизменного сохранения, т. е. вечной

жизни. В историях о рае и Эдемском саде оно как древо жизни играет центральную роль.

Дерево также предоставляет тень, защищающую от палящего солнца, порой показывает близость воды для страждущего, дает защиту и пристанище в ночи. Его плоды служат пищей, будь то инжир или финики, яблоки, желуди или орехи (кокосы). Его семена и косточки плодов можно переработать в масло, а из его коры сочатся благовонные смолы, из которых получают ладан, радующий своим запахом богов и людей. Каждой фиброй своего бытия дерево свидетельствует о многообразии растительной жизни, а потому является естественным символом, используемым религией, чтобы показать тайну жизни зеркалом божественного. В кругозоре его символики человек обретает дальнейшее понимание божественно основанного мира.

Из дерева извлекаются *целительные силы*, когда высушивают его цветы и используют как чай, выкапывают и варят его корни или сдирают и толкут его кору. Наряду с этим дерево может использоваться непосредственно как *магическое средство, чтобы вступить в общение с духами*, которые по многочисленным религиозным представлениям, подобно птицам селятся в нем, или же предсказать будущее. Так кельтские жрецы-друиды (греч. δρυῖδαι), чье название еще римский писатель Плиний выводил от греческого обозначения дуба (греч. δρῦς, δρυός – дерево, обычно дуб), повторяли: они используют дубы для приготовления волшебного напитка, таящего в себе дар пророчествования.

Смысловой многозначностью дерева, которую оно имеет для исконного, еще не трансформированного искусственным вмешательством цивилизации, цикла жизни человека, обусловлено то, что оно становится символом божественного. Например, в этом контексте в индогерманском и средиземноморском регионе, а также в Японии дубу *придается огромная символическая сила*. Для греко-римской религии он – священное дерево высшего бога. Это отнюдь не случайность, а связано с религиозной интерпретацией природного опыта, что молнии попадают в дубы статистически чаще, чем в другие деревья. Молния же – знак величия и власти Зевса-Юпитера. Поэтому в античности особо почиталась дубрава Зевса в Додоне (Эпир), в шелесте листьев которой божество обращалось к человеку. Так *дуб стал оракульским деревом*.

Святынище Зевса в Додоне считается древнейшим оракульским местом Греции и восходит к еще более ранней традиции третьего тысячелетия до нашей эры, средоточием которой был хтонический

(от греч. *χθών* – земля) культ плодородия. Тем самым перекидывается мостик между плодородием земли (Гёя) и произрастающими из нее растениями и деревьями, являющимися конкретными воплощениями жизни и ее плодородия. В Додоне в древности культ Великой Матери-Земли совмещался с культом дерева: мощный старый дуб служил ей обителью. После того как пеласгский¹ Зевс стал верховным богом (XIV–XIII вв. до н. э.), он как громовержец-молниеметатель был особым образом соотнесен со священным дубом в Додоне. Несмотря на такое «перепосвящение» традиционный характер дубового культа сохраняется, так что вплоть до конца V столетия до н.э. почитание Зевса совершалось под открытым небом. Только к началу IV века до н. э. для него был построен его собственный «святой дом», возведенный рядом со священным дубом. Лишь в 280 году до н.э. этот храм после его расширения обретает внушительный вид. Хотя в 219 году до н.э. храм был опустошен и разрушен вплоть до фундамента, но вторгшиеся полчища этолийцев² не осмелились уничтожить сам священный дуб.

Значение Додоны видно из того, что оракул при священном дубе Зевса сохранялся до конца IV в. н. э. и только после христианского запрета языческих культов, изданного 8 ноября 392 года императором Феодосием I, был ликвидирован. Археологические раскопки доказали, что священный дуб Зевса в Додоне действительно был срублен в 392 году н. э. Сходное произошло и со священными деревьями германцев, самое знаменитое из которых – дуб в Гейсмаре (около Геттингена, Германия), посвященный богу грома и молнии, а так же плодородия Тору (Донару). Он был вырублен в 723 году католическим святым Бонифацием в присутствии языческих жрецов. Из его древесины Бонифаций построил часовню, посвященную апостолу Петру.

Но особое почитание дуба никоим образом не ограничивается северными районами. Мы найдем таковое, например, и в Палестине еще до ее завоевания израильянами. Почитание дуба, хотя и в измененном виде, продолжало существовать также в ветхозаветный период. Прежде всего, это значение придается дубу как дереву Завета. Так как его древесина из-за твердости считалась вечной, то дуб мог быть не просто

¹ Пеласги (греч. *Πελαγοί*) – аборигенное население Эллады до греков (юг Балканского полуострова, островов Эгейского моря, Фессалии, Эпира, Крита, западного побережья Малой Азии).

² Этолия (греч. *Αἰτωλία*) – горная местность Средней Греции, населенная племенами этолийцев. Этолия была одной из самых отсталых областей Греции.

Рис. 62. Мамрийский дуб под Хевроном, около которого по Библии праотцу Аврааму было явление Бога в образе трех ангелов: «И явился ему Господь у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер [свой], во время зноя дневного. Он возвел очи свои и взглянул, и вот, три мужа стоят против него. Увидев, он побежал навстречу им от входа в шатер [свой] и поклонился до земли, и сказал: Владыка! если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего» (Быт. 18,1-3). Среди деревьев дуб имеет значительную символическую силу. Из-за твердости его коры и долголетия он считается в различных культурах мира символом бессмертия или долговечности



символом бессмертия, но и становиться вечным свидетелем обетований и договоров. Как удостоверяет огромный дуб в Мамре под Хевроном, откровение Яхве происходило у дубравы (ср. Быт. 18,1) и мамрийский дуб был свидетелем Его обетований Аврааму, который «поселился у дубравы Мамре, что в Хевроне; и создал там жертвенник Господу» (Быт. 13,18). В книге «Судей» упоминается священный дуб Меонним, что означает «вещий» (Суд. 9,37), под которым близ Сихема приносились жертвы и поставлялись на царство властители (Суд. 9,6). На каменном алтаре под дубом принимает жертвы Ангел Господень (Суд. 6,19-21). С дубами (теревинфами) связываются многие важные библейские события.

Но и независимо от такого непосредственного отношения к божественному дереву уже в античности стало символом жизни. Кто посягал на него, тот наносил ущерб корням, питавшим саму жизнь. Поэтому в Вавилоне всякое повреждение деревьев, не говоря уже об их уничтожении, было запрещено и считалось тяжким грехом, наказывавшимся изгнанием.

Израиль сделал религиозные выводы, исходя из огромной важности деревьев для жизни человека, а также из их функциональной автономности в природе. Так, в отличие от прежнего жестокого отношения (напр. 4 Цар. 3,19-25: «все деревья лучшие срубили»), религиозным законом четко запрещалось даже во время войны уничтожать плодовые деревья, даже наоборот, требовалось оберегать их (ср. Втор.20,19: «Если долгое время будешь держать в осаде [какой-нибудь] город, чтобы завоевать его и взять его, то не порти дерев его, от которых можно питаться»). *Вырубка воспринималась как аморальная форма уничтожения*, ведь истребленные леса, рощи и сады нереально восстановить чрезвычайно длительное время. Разрушенные дома можно вновь отстроить, но

требуется очень много времени, чтобы на месте срубленной маслины выросла другая плодоносная. И этот срок никто не может сократить. Но если деревья вырублены, а новые не выросли, то вымирает вся страна, иссыхает и становится пустыней, где уже никто не может жить.

4.2 Религиозное содержание символа растения и дерева

Смысловое многообразие дерева сконцентрировалось в двух основополагающих символах: 1) «*мировое дерево*» или «космическое дерево» сопоставляется с родственным символическим комплексом мировой горы, 2) «*древо жизни*» еще выразительнее соотносится с динамическим измерением первоначальных событий. Эти символы указывают на начало всех вещей и отсылают человеческое сознание к первоистoku мира.

4.2.1 Мировое или космическое дерево

Названные *растительные первосимволы* задают две возможности религиозной интерпретации глубин бытия в контексте вегетативной жизни. Они в определенной степени соотносимы с конкретными ступенями развития культуры. Как символические архетипы они встречаются в том или ином виде во всех культурах. В первую очередь, мотив мирового дерева наиболее отчетливо фиксируется у северных и американских кочевников-скотоводов, а мотив древа жизни – у тропических растениеводов. Но в более дифференцированных формах они распространены и в других регионах на других ступенях цивилизации.

Мощь дерева, вздымающегося из глубин земли до небес, отражается в особой функции поддержания мира и становится при этом символом, указывающим на внутреннюю сущность действительности. Мировое дерево является зримым свидетельством того, что тайна действительности верно распознается только как жизнь. Не мертвая материя, а живой организм является основой и сутью всего бытия. Пусть камень представляет собой гаранта стабильности, но им будет и дерево в силу твердости своей древесины. А как живая субстанция оно даже несравнимо значительнее. Кроме стабильности в нем сконцентрирована способность к восстановлению космоса, к *возрождению* его вновь и вновь расцветающей жизни, которая не похожа на кратковременную жизнь человека.

В связи с этим для мирового дерева характерно, что оно растет не где-то, а именно в центре мира («пуп земли»). Или иначе: там, где оно произрастает, расположен *центр мира*. Мировое дерево было создано Богом-творцом прежде всех вещей и имеет сохраняющую, в подлинном смысле слова «несущую» функцию, поскольку оно связывает друг с другом преисподнюю, из которой оно произрастает, землю, на которой оно растет и распространяется, и небо, в которое оно упирается. При этом оно гарантирует человеку его жизненное пространство, когда разделяет преисподнюю и небо. Итак, *вся вселенная является космическим деревом*, в мириадах ветвей которого бьет через край вегетативная жизнь, а среди листьев и сучьев подобно птицам обитает человек.

Такое дерево почиталось древними германцами в виде священного столба у нынешнего Обермарсберга (около г. Падерборн, ФРГ). По свидетельству бенедиктинского монаха Рудольфа фон Фульда (ум. 8.3.865 г.) священный столб поднимался ввысь как «колонна, несущая на себе все». Он пишет о германцах: «Они почитали обильные листвою деревья и родники. Также в не меньшей степени почитали они ствол дерева, возвышавшийся под открытым небом, и именовали его на своем родном языке ирминсулом, что на универсальной латыни означает столб, потому что он то же несет на себе все»¹. В ходе чрезвычайно кровавых саксонских войн Карл Великий разрушил священный столб вместе со святилищем после захвата саксонской пограничной крепости Эресбурга (772 г.), чтобы таким наглядным примером показать преимущество христианской веры.

Но ирминсул не был исключительной в своем роде святыней. Он относится к распространенному культу, археологически обнаруживаемому от северной Европы до Азии, например, в раннем Китае. Якоб Гримм (1785–1863) пишет в 1833 году в «Немецкой мифологии»: «В древнескандинавском учении говорится о мировом дереве Иггдрасиль², соединяющем небо, землю и преисподнюю, высочайшем, священнейшем из всех деревьев. Это — ясень (asker), чьи ветви пронизывают весь мир и достигают небес. Под каждым корнем всходит чудесное дерево»³. В «Младшей Эдде» ее составитель исландский поэт-скальд Снорри Стурлусон (1178–1241) обращается к древнему мотиву, когда говорит

¹ Religionsgeschichtliches Lesebuch. — Tübingen, 1929. — Bd. 12. — S. 58–59.

² Др.-исл. Yggdrasil — в скандинавской мифологии мировое дерево, гигантский ясень, представляющий собой остов мира, дерево жизни и судьбы. См. «Старшая Эдда»: «Прорицание вёльвы» 2,19,28; «Речи Гримнира» 31; ср. «Младшая Эдда».

³ Grimm, J. Deutsche Mythologie / J. Grimm. — Göttingen, 1835. — S. 467.

о ясене: «Ясень – величайшее и лучшее из всех деревьев, его ветви распростираются по всему миру и достигают до небес».

Сколь глубоко эта вера укоренилась в жизни и мышлении народов, становится ясно, когда знаешь, что раньше в каждой деревне стояла сельская липа. Она являлась образом мирового дерева так же, как и дерево, которое водружают на конек дома плотники во время праздника по случаю окончания строительства здания, или как «майское дерево», – украшенная венками и лентами деревянная мачта, водружаемая на базарной площади во время праздника весны перед началом лета, позднее – на Троицу (Пятидесятницу). В русской православной традиции на этот двенадцатый церковный праздник интерьеры храмов украшаются деревьями.

С подобными идеями мы встретимся также в отдаленных культурах экваториальной и южной части Тихого океана, где главный столб дома соотносится с мировым деревом, несущим всю вселенную, а потому, в первую очередь, придающим как несущая подпорка стабильность дому. Возвышающийся обычно в центре дома столб считается священным и празднично освящается. Часто его особая роль подчеркивается резьбой, «нравящейся» духам предков, из-за чего они устраивают свое жилище в несущем на себе конструкцию дома деревянном столбе.

В истории культуры к типу священного стоба относится также ионическая колонна древней Греции, которую можно интерпретировать как взятие на вооружение и дальнейшее развитие старого мотива мирового дерева. В своей первоначальной форме она представляет собой стилизованную финиковую пальму, чьи соплодия превратились в волкаты капители. Эта функция колонны просматривается на рельефах древней Ассирии первого тысячелетия до нашей эры, сохранившихся по наши дни.

Образ мирового дерева использовался и в Средние века. С 1241 года повсеместно в северных немецких городах стали возводить так называемые «колонны Роланда» как удостоверение их торгового и судебного суверенитета. Несмотря на скульптурное изображение, даже чисто внешне в этой неременной колонне проступает старая идея дерева, гарантирующего космосу стабильное состояние и несущего его. В колонне Роланда мысль о праве как «несущем столпе» упорядоченного общества явно перекликается с исконным многообразием смысловых значений, содержащихся в мотиве мирового дерева.

Это многообразие смыслов, несмотря на принципиальное отвержение всего языческого, использовалось христианством с тех пор,

как благочестивая мысль совместила мотив мирового дерева с христианским крестом. Мировое дерево стало приемлемым символом дохристианского предчувствия креста, которым совершается искупление мировой истории, по-новому и окончательно гарантирующее миру его спасенное состояние. *Крест тем самым стал истинным мировым деревом.* Поэтому произошло своеобразное перетолкование смысла, когда на вершинах гор как символ мирового дерева стали водружать не столбы, а христианские кресты, напоминающие о том, чем держится мир.

Особое выражение символ мирового дерева обретает, когда он обогащает своим содержанием символ мировой горы, получающей, таким образом, новое измерение. С древнейших времен это стало опытом индийской религиозной мысли. Там мировое дерево не является «обычно» растущим деревом. Исключительность вселенского дерева распознается в том, что оно растет задом наперед, с неба к земле. Катха упанишада гласит: «Наверху [ее] корень, внизу – ветви, это вечная смоковница¹. Это чистое, это Брахман, это зовется бессмертным. В этом утверждены все миры, никто не выходит за его пределы. Поистине, это – То» (2,3,1)². Упанишадский символ смоковницы обладает всей комплексностью представлений, характерных для мирового дерева.

Ее образ встречается и в Бхагавадгите, о которой выдающийся немецкий филолог, философ и иностранный почетный член Петербургской Академии Наук Вильгельм Гумбольдт (1767–1835) сказал: она – «прекраснейшая, пожалуй, единственная подлинно философская поэма, которую следует открыть во всей известной нам литературе». В



Рис. 63. «Колонна Роланда» в Бремене. Такие колонны являлись в средневековой Германии знаками торгового и судебного суверенитета городов. В роландовой колонне наблюдается смысловое пересечение трех символов: столп мира, мировое дерево и христианский крест

¹ Санскр. ашваттха – образ мирового дерева. Его ветви – манифестации Брахмана, а корень – Брахман.

² Упанишад. – М., 2000. – С. 560.



Рис. 64. Иконографический образ мирового дерева ашваттха (др.-инд. лошадиная стойка). Упоминается в Ригведе, брахманах, упанишадах и эпосе. Конь у мирового дерева относится к ритуалу жертвоприношения (Яджурведа). Человек на дереве вместе с самим деревом – образ вселенской души и космоса (Пуруша)

пятнадцатой песне (1-4) Бхагавадгиты бог Кришна сообщает Арджуне следующее откровение:

«Говорят, у ашваттхи¹ бессмертной
корни кверху растут, ветви – книзу,
ее листья – ведийские гимны,
кто так знает ее – знаток Веды.

Гунами² крепкие, множатся ветви
вверх, также вниз; чувств объекты – побеги.
Корни иные вниз протянулись,
кармой³ людей оплетая в мире.

Облик ашваттхи, опора, начало,
также конец – в мире непостижимы;
твердым мечом отрешенья кто срубит
дерево это с разросшимся корнем, –
пусть он дорогу отыщет, с которой
не возвращается путник в сансару⁴;
скажет: “Пришел я к Пуруше⁵, к началу,
что порождает поток проявлений”» (Бхагавадгита 15,1-4)⁶.

¹ Ашваттха – санскр. смоковница, «непреходящее дерево баньян».

² Гуна – санскр. качество, нить. Гуны – три составных свойства или качества материальной природы (пракрити): саттва (гармония, уравновешенность, святость), раджас (источник движения и страдания), тамас (препятствие движению, безразличие, алчность).

³ Карма – санскр. действие. Закон деяния-воздаяния в этой или последующей жизни.

⁴ Сансара – санскр. странствовать вокруг. Закон перерождения, реинкарнации, круговорот рождений и смертей как следствие деяний (карма).

⁵ Пуруша – санскр. человек, личность. Первичный Дух и Творец мира (Риг Веда 10,90), индивидуальный Дух и бессмертное Сам (Бхагавадгита).

⁶ Бхагавадгита (пер. В.С. Семенцова). – М., 1999. – С. 78.

Итак, в космическом дереве Индии осмыслиется не только идея «мировой оси», но так же и отношение человека к миру в целом и к своей жизненной судьбе в частности. Дерево, таким образом, стало многогранным символом интерпретации бытия, через правильное понимание которого люди в состоянии обрести спасение. Человек должен быть достаточно крепок, чтобы, избегая зависимости от мира (дерево – символ мира), возвратиться к своему внутреннему «сам», Атману, «срубив мечом отрешенности баньян с разросшимися корнями». Только тогда может человек обрести истинное спасение, означающее для индийской мысли радикальное самоопустошение (шунья) от всего телесного и мирского, полное его преодоление оружием духа.

В одном комментарии к Бхагавадгите один из крупнейших философов индуизма Шри Шанкарачарья¹ вспоминает этот аспект: дерево имеет свой «исток в неявленном; так всплывает оно из своей первопричины; его ствол – бодхи (санскр. разум, познание), его внутренние полости – каналы для чувств, космические элементы; его ветви – объекты чувств; его листья, его прекрасные цветы – добро и зло; наслаждение и страдание – его плоды. Это вечное дерево-Брахман есть источник жизни для всех существ... Кто срубает и ломает дерево оружием ме-

Рис. 65. Священное дерево апшваттха (*Ficus religiosa* Linn) в индуистском ашраме на юге Индии. Оно увешано различными подношениями в форме людей или частей человеческого тела в дар за исцеления. Его сердцевидный лист, как и само дерево встречаются уже на протоиндийских изображениях. В «Махабхарате» Апшваттха – мировое дерево, а в «Бхагават-Гите» оно растет корнями в небо и символизирует нисхождение Бога в мир. Поэтому оно, одновременно, и символ восхождения человеческой души к Богу. Будда обрел просветление под апшваттхой, поэтому буддисты именуют его деревом бодхи (познания)



¹ Шанкара (ок. 788–820 гг.) – реформатор индуизма, создатель учения адвайта-веданты.

тафизического познания (санскр. джняна) и так блаженствует в духе, тот никогда уже не возвратится...»¹

4.2.2. Древо жизни

В качестве древа жизни символ дерева, наряду со своим всемирным распространением в многочисленных формах, еще более усиливает свою комплексность. В нем аспекты, указывающие на раскрывающуюся в вегетативной природе неисчерпаемую жизненную силу как глубинную субстанцию мира, сводятся воедино с идеей центра мира и придающей стабильность «мировой оси».

Все это имеет многочисленные корреляции. В результате для религиозного сознания открывается перспектива, где в глубоко символических образах сформировано представление о том, что *весь мир* следует понимать как *живой организм*, обязанный своим существованием неиссякаемой жизненной силе, чья победа должна была быть завоевана в тяжелой битве против сил хаоса и смерти.

Символ древа жизни надстраивает природный смысл дерева, соответственно растения вообще, и этот расширенный смысл становится шифром всеобъемлющего религиозно обоснованного мировоззрения. Так древо жизни олицетворяет не только неисчерпаемую жизненную силу, противостоящую смерти в ритме времен года, даже если временами и кажется, что смерть одолела ее. Оно также исток, откуда жизнь берет свое начало и передается затем всем живым существам, включая человека. Ведь на дереве зреют сладкие райские плоды, вкушение которых одаряет бессмертием.

Своим буйным ростом оно не только показывает, что на месте, где оно стоит, должна быть вода. Вода бьет из подземного царства мощными потоками у его подножия, чтобы напоить целый мир животворной влагой. Временами исходящий от дерева *преизбыток воды жизни подчеркивается тем, что само дерево произрастает в центре пруда, где скапливается вода жизни*. Так, например, для калмыков-ламаистов древо жизни («замбу», что соответствует индийскому «джамбу») поднимается из озера Марво, являющегося истоком четырех больших потоков с многочисленными рукавами, текущих в направлении четырех

¹ Цит. по: Eliade, M. Die Religionen und das Heilige / M. Eliade. – Salzburg, 1954. – S. 311.

Рис. 66. Гопурам – надвратная башня южно-индийского храма. Иногда храм понимается не только как мост между божественным миром и людьми, но, например, в индуизме также и как символ мира в целом. Индуистская храмовая башня «шикхара» (санскр. вершина) символизирует мировое дерево. Изобилующие на храмовой башне фигуры представляют собой первопринципы жизни и плодородия. Ее можно интерпретировать и как мировую гору Меру (зенит Вселенной), т. е. место обитания богов (например, северный тип храмовой башни – «нагара-шикхара»)



сторон света и, после семи изгибов, вновь впадающих в озеро. Озеро жизни изображается как высокогорный водоем, окруженный скалами, по которым низвергаются небесные потоки в виде разных зверей¹.

Сходное представление содержится в Апокалипсисе Иоанна Богослова, когда образным языком Востока описывается престол Божий: «И перед престолом море стеклянное, подобное кристаллу; и посреди престола и вокруг престола четыре животных, исполненных очей спереди и сзади. И первое животное было подобно льву, и второе животное подобно тельцу, и третье животное имело лице, как человек, и четвертое животное подобно орлу летящему» (Откр. 4, 6-7).

О символике озера жизни напоминает сцена из Брахманов², древнеиндийской мифологии, где изображается Праджапати (др.-инд. «господь потомства», т. е. творения) как Бог-творец: «Он увидел листок лотоса стоящим и подумал: значит должно быть что-то, на чем он установлен. Он превратился в кабана и поднырнул рядом. Там внизу он натолкнулся на землю. Наткнув ее на клыки он вынырнул. То, [что он принес], он распростер на листе лотоса. Потому что он распростер это, отсюда и происходит имя земля [протяжение]. Теперь это нечто стало [санскр. bhū, становиться, возникать, быть], отсюда его имя [санскр. bhūmī, земля]»³.

¹ Holmberg, U. Der Baum des Lebens / U. Holmberg. – Helsinki, 1923. – S. 73f.

² Брахманы – древнеиндийские священные трактаты, относящиеся к Ведам как дополнения. Записаны приблизительно в VIII–VI вв. до н. э.

³ Taittiriya-Brāhmana 1,1,3,5/ Religionsgeschichtliches Lesebuch. – Tübingen, 1928. – Bd. 9. – S. 91.

Аналогичный образ мы встретим и в древнеегипетской религии, когда в одном мифе про сотворение мира повествуется о том, как вся жизнь выходит из цветка лотоса, произрастающего из воды.

4.2.3. Сказания о рае

Мы откроем сходную перспективу восприятия в религиях, если проанализируем особое соотношение между богами как подателями жизни и растениями как символами жизни. Их тесная для религиозного сознания взаимосвязь привела в Месопотамии к установлению обычая окружать святилища садами, посвященными почитавшимся там богам. Есть основания предполагать, что ступени храмовых пирамид изначально были засажены зеленой растительностью.

Несмотря на так называемый «библейско-вавилонский спор», бердивший умы религиоведов в начале двадцатого столетия, *ожидания найти прямую зависимость ветхозаветных источников от месопотамских прототипов не оправдались*. Однако для формирования комплекса религиозных представлений обеих традиций налицо важность растительных символов. Тематика растительных символов сконцентрирована в воззрениях о райском саде. Уже само слово намекает на указанную взаимосвязь, когда «*pardisu*», означающее «парк» и «декоративный сад», перекочевало из древнеперсидского и поздневавилонского в древнееврейский, а затем в древнегреческий язык. Райский сад, согласно книге Бытия, Яхве «насадил» в Эдеме:

«И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла. Из Едема выходила река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки. Имя одной Фисон: она обтекает всю землю Хавила, ту, где золото; и золото той земли хорошее; там бдолах и камень оникс. Имя второй реки Гихон: она обтекает всю землю Куш. Имя третьей реки Хиддекель: она протекает пред Ассириею. Четвертая река Евфрат» (Быт. 2, 9-14).

О подобном месте повествует нам и древний шумерский текст, когда после космического священного брака (иерогамии) между небом и землей «в тот же день», то есть в начале сотворения мира, а затем,

ежегодно возобновляясь, земля одевается в наряд из плодовой растительности:

«Возвышенная древняя обитель засияла, украсилась радостно:
широко распростершаяся земля украсилась драгоценными камнями
и лазуритом,
украсилась диоритом, халцедоном, карнеолом и метеоритом.
Небо одело растения в их красоте и стало в его великолепии.
Чистая, девственная земля предстала, цветы, пред святым небом.
Небо, всевышнее небо, склонилось к земле и оплодотворило ее,
вложило в нее семя для героев, для деревьев и тростника.
Сладостная земля, эта корова с красиво сложенными членами,
лелеяла семя благого неба в лоне своем:
исполненная радости подготовилась она к рождению растений
жизни.
Радостная земля несла в себе плодородие, как пот сочились из нее
вино и мед;
после рождения дерева и тростника снесла она мед и вино в
амбар;
тростник и дерево срастались и судачили,
дерево и тростник – оба хвалились их яркими побегами»¹.

Мотив райского сада, в котором на особом дереве растут «плоды жизни», встречается не только в известном повествовании из Ветхого Завета. Например, греческий миф сообщает о саде далеко на западе, в котором стоит яблоня с золотыми плодами (сад Гесперид). Они были свадебным подарком, который богиня земли преподнесла Гере, супруге Зевса. Их вкушение дарило вечную молодость.

О подобных взаимосвязях знает и германо-скандинавская мифология, рассказывающая о мировом ясене Иггдрасиле. В прорицании ясновидящей (Völuspá), в поэтико-богословских вступительных стихах древней «Эдды Сэмунда» («Прорицание вёльвы»), говорится: «Ясень я знаю по имени Иггдрасиль, древо, омытое влагою мутной; росы с него на доли нисходят; над источником Урд [судьба?] зеленеет он вечно»².

¹ Dijk, J. van. Sumerische Religie / J. van. Dijk / J.P. Asmussen, J. Laessle, C. Colpe (Hrsg.). Handbuch der Religionsgeschichte. – Göttingen, 1971–1975. – Bd. I. – S. 456–457.

² Прорицание вёльвы, 19 / Старшая Эдда. – СПб., 2006.



Рис. 67. Мировой ясень Иггдрасиль, у корней которого лежит дракон Нидхёгг, а на вершине сидит мудрый орел (Исландский манускрипт XVII в.). Дракон с четырьмя змеями гложет его корни, пытаясь свалить ясень, и бранится с орлом. Их слова, обращенные друг к другу, переносят по стволу белка Рататёск («грызозуб»). Посередине ствола пасутся четыре оленя Валхаллы («чертог убитых»)

Вблизи от него берет свое начало священный источник Мимир, в котором бог Один прячет, скрывает свой глаз¹. У источника Урд боги каждый день провозглашают закон, а норны² ежедневно окропляют водой из источника мировое древо жизни, чтобы придать ему вечную молодость и силу.

Итак, *мотив древа жизни и райского сада широко распространен в религиозном мышлении разных народов*. Он оставил свои следы и в исламе, где (как, например, в Гранаде) искусно разбитые сады с многочисленными фонтанами имеют религиозное значение и сохраняют воспоминание о райской жизни. То же самое подразумевается в синтоистской мистике природы и во вдохновленном ею японском садовом искусстве, поскольку сад символизирует прекрасный природный порядок жизни, внутри которого человек должен обрести свое место, если желает сохранить свой мир.

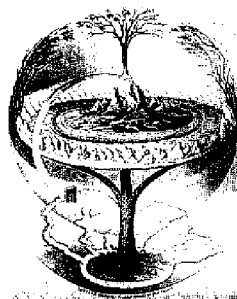
Однако согласно этим мифам о древе жизни нельзя безопасно приобрести ни жизненную силу, ни плоды самого древа, дарующие вечную жизнь. Сад практически недоступен («далеко на западе»), а само дерево охраняется

нимфами, драконами или другими существами из промежуточного мира между небом и землей. Человек должен быть полубогом или героем правремен, чтобы вообще ввязаться в подобное приключение.

¹ Прорицание вёльвы, 28 / Старшая Эдда. – СПб., 2006.

² Норны (сканд. норна, судьба) – богини судьбы. См. Старшая Эдда: Прорицание вёльвы, 20: «Мудрые девы оттуда возникли, три из клоча под древом высоким; Урд имя первой, вторая Верданди, – резали руны, – Скульд имя третьей; судьбы судили, жизнь выбирали детям людей, жребий готовят».

Рис. 68. Схематическое изображение мира с деревом Иггдрасиль в центре и священными источниками Мимир, Урд и Хвергельмир. Гигантский ясенёй Иггдрасиль согласно скандинавской мифологии соединяет три мира: небо, землю и преисподнюю. Он — ось мира и древо жизни и судьбы. Слово «Иггдрасиль» переводится как «конь Игга», т. е. бога Одина, который провисел на нем девять дней, пронзенный копьём



И если он способен его выдержать (обычно с помощью хитрости), то тогда ему позволяется, как в случае с Гераклом (12 подвиг), только на какое-то время (а отнюдь не навсегда) обладать золотыми яблоками вечной молодости. В древнегреческой мифологии Афина позаботилась о том, чтобы чудесные плоды были возвращены. То же происходило и с другими героями религий, такими как Гильгамеш, к образу которого мы еще вернемся. Сходство наблюдается также со структурой мифа о мировом ясенёе Иггдрасиле, у корней которого лежит ужасный дракон Нидхёгг¹, охраняющий от внешних посягательств древо жизни. Таким образом религиями четко устанавливается: вечная жизнь недоступна человеку!

Тот же мотив явственно прослеживается в ветхозаветном повествовании о сотворении мира. После того, как человек нарушил заповедь Божию не вкушать с древа познания добра и зла, Бог сразу изгоняет человека из эдемского сада, таким суровым способом предотвращая вкушение человеком плодов древа жизни. «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно. И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят. И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт.3,22-24).

¹ Нидхёгг — черный дракон. См. Старшая Эдда: Прорицание вёльвы, 66: «Вот прилетает черный дракон, сверкающий змей с Темных Вершин; Нидхёгг несет, над полем летя, под крыльями трупы пора ей исчезнуть».

4.2.4. Чудесный напиток и растение жизни

К этому кругу мыслей относится упоминаемая во многих мифах *чудесная сила*, содержащаяся в определенных растениях или деревьях. В ней как бы сконцентрированно воплощена *жизненная сила, проявляющаяся в вегетации*. Вместе с тем, мысль о *древе жизни с его плодом*, запрещенным человеку или потерянным, связывается с надеждой на бессмертие, которое невозможно похитить против воли богов. Оно достается лишь тем, кто снискал благосклонность богов через их почитание и культ. Часто к этому религиозному представлению примешиваются магические практики, посредством которых человек хочет застраховаться, используя предотвращающую смерть жизненную субстанцию.

На данном ментальном фоне складывается мировоззрение, которому впечатляющим образом удастся обнажить элементарную структуру действительности в ее поразительной простоте. Ведь влага является «водой жизни» не только из-за того, что освежает человека и благотворно воздействует на него. Более важной представляется ее способность превратить неорганическое тело в живой организм, потому что все, лишшающееся влаги, умирает и распадается на свои неорганические составляющие.

Итак, влага – неременная для жизни эссенция, встречающаяся в различных формах во всем живущем: как жизненный сок в человеке и животном, как растительный сок в неисчислимо разнообразных растениях. «Прототип» столь многообразной влаги – дождь, падающий на землю с неба, напоющий все живое и придающий силу, обеспечивающий рост и развитие. Дождем питаются также великие реки и источники, из которых черпается вода для растений, людей и животных.

Тем самым взору открывается *космический круговорот воды жизни*. Вода в многообразных метаморфозах проходит сквозь все и постоянно совершает свой круговорот вновь и вновь, пока он не нарушается. Дождь делает землю плодородной и питает травы. Травы пожираются животными, а человек питается и тем и другим, и растениями и животными, чтобы возобновить свою жизненную силу. Когда он умирает, эта сила поднимается на небо, подобно как испаряется влага, чтобы затем вновь опуститься на землю в виде дождя. Беспрестанно вращается «колесо бытия».

При религиозноведческом анализе следует предусмотреть широко-охватный, мифологически организованный круг представлений, когда,

например, мы слышим о кельтском пророческом напитке, добываемом друидами из разваренных желудей, или о меде (стар.нем. *der Met*), любимом напитке германских богов. Он сходен по своей функции с амброзией, которая наряду с нектаром была спасительным средством против смерти, а потому – непосредственной «пищей» греческих богов. Подобное можно сказать также об аптекском октли, названном испанцами пультке и добываемом из перебродившего сока агавы (слабоалкогольный напиток: 4–8 % алкоголя). Он использовался аптеками во время религиозных церемоний.

Особенно наглядной эта взаимосвязь становится в Индии ведического периода, когда во время культа применялся напиток сома¹. Родина сомы на небе, откуда он чудесным образом попадает на землю к человеку. Он был непосредственно напитком богов. Могучий бог Индра известен как исключительный употребитель этого питья. Напиток сома приобщал того, кто употреблял его, к богам и посему обеспечивал бессмертие и сверхчеловеческую силу.

Применявшийся в культе напиток добывался из одного сочного горного растения, вероятно эфедры, которое размачивали в воде до разбухания, выжимали и процеживали через фильтр. Получавшийся таким способом коричневый сок, пившийся неразбавленным или смешанным с молоком и водой, обладал возбуждающим воздействием. С его помощью достигалось желанное общение с богами. Поэтому в Ригведе звучит:

«О Сома, вложи в нас
Великолепие тысячи мужей,
Великую славу мощного мужества!

Да не повредят нам, о Сома,
Ни препятствия, ни враждебность!
О капля, дай нам долю в добыче!
Твои дети бессмертия, те, что
На высшем месте (вселенского) закона, –
Наблюдай (за нами), о Сома, на пуне (мироздания) как (их) глава!

¹ Сом (санскр.) – священный дурманящий напиток, игравший важнейшую роль в жертвоприношениях. Также божество этого напитка. «Вот вам самый сладкий выжатый сома,.. умножающие закон, пейте его (бродящего) вторые сутки, о Ашвины. Дайте сокровища почитающему (вас)!» (Ригведа 1,47,1).

Ты должен знать, о Сомы, что они внимательны (к людям)».
(Ригведа 1,43,7-9)¹

«Тебя вдохновенные, выжавшие сому,
Подтолкнули к жертвенной пище,
(Тебя,) высокий свет, о Агни,
(Они,) несущие жертву для смертного, почитающего (тебя)

Выезжающих утром (богов), о созданный силой,
На питье сомы, о истинный,
(Этот) божественный род сюда сегодня
Усади на жертвенную солому, о добрый!

(Привлекая) к нам божественный род,
О Агни, почитай (его) совместными приглашениями!
Вот сома, о щедро дающие!
Пейте его, (бродящего) вторые сутки!» (Ригведа I,45,8-10)²

«Выжат сома для тебя, о Индра, –
Приди, о самый сильный, дерзкий (бог)!
Да наполнит тебя сила Индры,
Как солнце – пространство (своими) лучами!...

Пей, Индра, этот выжатый (сок),
Лучший бессмертный опьяняющий напиток!
К тебе потекли потоки прозрачного (сомы)
На сидение (вселенского) закона.

Пойте сейчас для Индры
И произносите гимны!
Выжатые соки опьянили его.
Поклоняйтесь (его) высшей силе!...
Кто бы ни захотел, выжав (сому),
Отвоевать тебя у многих, –
Грозной силой этой владеет Индра, в самом деле...

¹ Ригведа. Мандалы I-IV. – М., 1989. – С. 56.

² Там же. – С. 58–59.

Ласкаясь к нему, эти
Пестрые (коровы) смешивают сому (со своим молоком).
Милые дойные коровы Индры
Погоняют (его) дубину-пращу.
(Они,) благие, (ликуют) вслед его собственному царству...

Это ведь ты [Индра] должен прославить
Смертного, (ты) бог, о сильнейший!
Нет другого, кто пожалеет, как ты, о щедрый.
О Индра, я говорю тебе это слово» (Ригведа I,84)¹.

В восьмой мандале Ригведы поясняется, что мудрец пьет сладкий эликсир жизни, который вводит его во время культа в общество Индры:

«Я приобщился к сладостному напитку жизни, мудрый,
(К тому,) кто доброжелателен, кто лучше всех
находит широкий выход.

К кому все боги и смертные
Сходятся вместе, называя (его) медом.

Когда ты проник внутрь, ты становишься безграничностью,
Тем, кто отводит божественную немилость.
О сок сомы, радуясь дружбе Индры,
Пусть последуешь ты за богатствами,
как послушная (лошадь) – за дышлом.

Мы выпили сому, мы стали бессмертными,
Мы пришли к свету, мы нашли богов.
Что может нам сделать теперь недоброжелательность
И что – злоба смертного, о бессмертный?

Будь на благо нашему сердцу, когда ты выпит, о сок сомы,
Милостивый, о сома, как отец – к сыну,
Внимательный, как друг по отношению к другу,
о ты, чья хвала широко (раздается)!

¹ Ригведа. Мандалы I-IV. – М., 1989. – С. 100–102.

Продли нам срок жизни, о сома, чтобы мы жили!»
(Ригведа VIII,48,1-4)¹

Сома по индуистским представлениям является существенным содержанием всех растительных соков, а потому он – сам сок жизни. На это указывает не только непосредственное смысловое содержание, выявляемое из отводимой ему функции. Это отражается также в ритуальном превозношении процесса добывания сомы. Здесь уже речь идет не просто о последовательности действий, которые по своей сути, несмотря на все их символическое содержание, нейтральны по значению. Процесс добывания сока воспроизводит космическое событие, что придает соме как соку жизни его специфический смысл.

Шум, вызываемый ударами камней, с помощью которых из стеблей растений выжимается сок, репрезентирует собой гром, сопровождающий грозовой ливень. Платок, сквозь который процеживается сок для очистки от растительных остатков, изображает собой облака, из которых падает дождь. Ну а сам истекающий из платка сок – это дождь с его живоносной силой. Молоко, с которым может смешиваться сок, является другой ипостасью сока жизни, ведь оно – продукт, получаемый, когда корова пожирает растения и преобразует их жизненный сок в молоко, чья питательная сила полезна животным и человеку.

Даже этимологически соме родственен другой известный еще до зороастризма из древнеиранской религии культовый напиток хаома². Позднее он постепенно вытеснялся из культовых практик, но продолжал играть в них важную роль вплоть до выступления на арену истории Заратустры. Заратустра вроде бы запретил в Ясне 48,10 жертву хаомы. Там он спрашивает своего бога Ахура Мазду, когда же тот, наконец, уничтожит совершающих жертву хаомы. Однако, как выяснили новые исследования, речь идет скорее о злоупотреблениях культовой практикой хаомы, а не о культе как таковом.

Ясна (от авест. яз: жертва, почитание) – часть Авесты, священной книги парсизма (зороастризма), предназначенная для использования при литургическом жертвоприношении («огненной жертве») и декламируемая во время него. В главах 9-11 Ясны содержится текстовый комплекс, посвященный хаоме. Как индийский Сом не был просто ритуальным

¹ Ригведа. Мандалы V-VIII. – М., 1999. – С. 376–377.

² Хаома – напиток, вероятно, готовившийся из сока растения эфедра (хвойник) и смешивался с молоком. Употребление оказывает возбуждающее действие. Заратустра, по преданию, был зачат родителями после употребления хаомы.

напитком, но самим богом, так и авестийский Хаома – бог, являемый в жертвенном напитке («целительный, прекрасный, золотоглазый Хаома», 17Яшт: Ард-яшт, VI, 37-39). Праведный верующий, совершая возлияния, вкушает сок хаомы, становясь причастным истине:

«Бессмертному Солнцу,
Чьи кони быстры,
Бессмертному Свету,
Чьи кони быстры,
Свершу возлиянья
Из хаомы сока» (6 Яшт: Хуршед-яшт, 6)¹.

«Хаома слава и Слову,
И праведному Заратустре;
Хаома слава за то,
Что после всех опьянений
Идёт кроважадная Ярость,
Но после испития хаомы
Истина следом идёт» (17 Яшт: Ард-яшт, II,5)².

Ахура Мазда приносит Хаома «усыпанный звездами духовный пояс, то есть религию. Хаома, опоясанный им, пребывает на вершинах гор (Ясна 9,26) и с этих высот приносит жертвы Дрваспе, Сраоше, Митре и Апи Вангухи (Ясна 57, 19, Яшт 9, 17-18; 10, 88; 17, 37-38)»³.

О Хаома сообщается, как он в утренний час приступил к Заратустре и тот спросил его, кто он и откуда родом. «И отвечал ему Хаома



Рис. 69. Эфедра – растение, обычно отождествляемое с Хаомой (авест. выжимаемое). В зороастрийской мифологии Хаома – и напиток богов, и растение, из которого его выжимают, и божество. Его индустское соответствие – Сома. Жертвоприношение (ясна) Хаомы в зороастризме делает верующего причастным божественному бессмертию и обеспечивает устойчивость мироздания

¹ Авеста: Избранные гимны; Из Видевдата. – М., 1993. – С. 54–56.

² Там же. – С. 136–150.

³ Авеста // Русский Анджоман [Электронный ресурс]. – 2006. – Режим доступа: http://www.blagoverye.org/articles/opinion/haoma_print.phtml. – Дата доступа: 29.03.2009.

праведный, устраняющий смерть: “Я есмь, Заратуштра, Хаома праведный, устраняющий смерть. Собирай меня, Спитама [т.е. Заратуштра из рода Спитама], выжимай¹ меня в снедь, воспевай меня для воспевания, как воспевали меня другие спасители”» (Хом-яшт: Ясна 9, 2)². Затем Хаома рассказывает миф о начале мира, согласно которому «Вивахвант был первым человеком, который выжимал [хаому] для телесного мира» (Хом-яшт: Ясна 9,4)³ и должен быть вознагражден за то вместе со своим «блистательным» сыном Йимой, «пережившим потоп»⁴.

Образы хаомы и сомы обладали выдающимся религиозным значением, проявлявшимся в том, что оба могли почитаться как боги. Наличие такой возможности в свою очередь выявляет один аспект, способный чуть больше прояснить нам сущность божественного, не снимая с него при этом покрыва таинственности. Божественное находится, очевидно, в особом отношении к тайне сил природы, через которые оно являет себя, а силы природы могут предоставить человеку непосредственный опыт действительности как космического порядка и гармонии.

Было бы неверно видеть в божественном не что иное, как определенные, персонифицированные силы природы (ср. концепцию «*potina*» как «*pumina*» Ф. Макса Мюллера). Ведь каждому божественному образу его почитателями придается в вере и культе более глубокое значение, чем следовало бы из простой идентификации. Когда через поразительную непостижимость сил природы просвечивает бездонность бытия, то формирующиеся в благочестивой мысли представления о Боге являются попытками упорядочивающего проникновения разума в темное для него бытие мира как единого целого.

«Объяснение богов как персонифицированных сил природы не может прояснить божественное измерение. Божественные свойства постигаются из отзвука, который вызывают события в ‘религиозном’ человеке. Идея божественного предшествует вещам, с которыми она

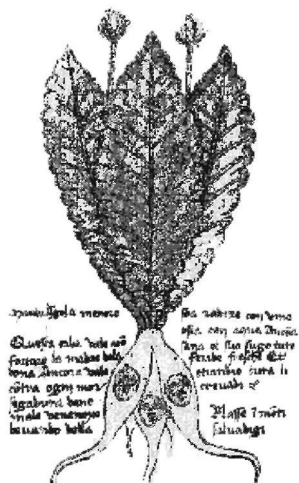
¹ Хаому сперва замачивали в воде, затем толкли в ступке, выжатый сок смешивали с молоком и ячменными зернами и оставляли бродить на несколько дней. Ритуал приготовления Хаомы, по-видимому, восходит к утраченному древнейшему мифу о том, как боги убили бога Хаому-Сому, расчленили его тело и из растёртых останков изготовили напиток бессмертия». Ср. Ясна 11, 2.

² Залеман, К.Г. Очерк истории древнеперсидской литературы / К.Г. Залеман // Корш, В.Ф. Всеобщая история литературы / В.Ф. Корш. – СПб., 1880. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 175.

³ Там же. Ср. Заратустра. Учение огня, гаты и молитвы / Заратустра. – М., 2005. – С. 44.

⁴ Заратустра. Учение огня, гаты и молитвы / Заратустра. – М., 2005. – С. 45–54.

Рис. 70. Мандрагора ассоциировалась со смертью, безумием, колдовством и магией. В европейской мифологии сообщается, что вырванный из земли корень мандрагоры пронзительно кричит, как человек. Слышащий этот крик должен вскоре умереть. В силу схожести корня мандрагоры с телом человека, а так же его как снотворных, так и возбуждающих свойств, о нем сложено множество легенд. Одно из устойчивых в различных культурах преданий гласит, что мандрагора не только возбуждает, но и способствует зачатию ребенка. В Библии бездетная Рахиль выторговывает у чадообильной Лии «яблоки» мандрагоры с целью забеременеть от их общего мужа Иакова: «Рувим пошел во время жатвы пшеницы, и нашел мандрагоровые яблоки в поле, и принес их Лии, матери своей. И Рахиль сказала Лии [сестре своей]: дай мне мандрагоров сына твоего. Но [Лия] сказала ей: неужели мало тебе завладеть мужем моим, что ты домогаешься и мандрагоров сына моего? Рахиль сказала: так пусть он ляжет с тобою эту ночь, за мандрагоры сына твоего» (Быт. 30,14-15)



вступает в более или менее тесные отношения. Объективное естествознание не находит никаких богов, да и психология сама по себе также не способна объяснить божественность»¹.

4.2.5. Гильгамеш в поисках цветка жизни

Одно из живописнейших и одновременно самое раннее религиозное изображение поиска средства против смерти мы найдем в эпосе о Гильгамеше. Гильгамеш (конец XXVII – начало XXVI в. до н. э.), согласно мифу, родился в результате брачного союза богини со смертным и оттого является на две трети божественным и на одну треть смертным человеком². Когда он вместе со своим спутником и другом Энкиду, с которым совершил героические подвиги, стал заносчиво относиться к богине Иштар, боги послали спутнику Гильгамеша Энкиду смерть. Этому не смог воспрепятствовать даже солнечный бог Шамаш, помогавший до того Гильгамешу. Так повествует знаменитое литературное произведение древности.

¹ Klostermaier, K. *Hinduismus* / K. Klostermaier. – Köln, 1965. – S. 89.

² Эпос о Гильгамеше 1,2,1/ Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии. – М., 2000. – С.138.

Эпос маркирует таким образом *извечную проблему человечества: вопрос о смерти, ее смысле и преодолении*. Настоящая проблема не является теоретической и может быть «решена» лишь самой жизнью. Поэтому в эпосе рассказывается история конкретного человека прошлых времен, а его судьба возводится в *парадигму*. Тем самым показывается, как могло бы выглядеть решение вопроса о смерти.

Хотя образ Гильгамеша как личности теряется во тьме истории мифа, но он был знаменитейшим героем незапамятных времен. Посвященный ему эпос – древнейший во всей мировой литературе (первая половина III тыс. до н. э.). Он должен был быть значительно распространенным уже в глубокой древности, так как, кроме всего, прочего были найдены фрагменты его переработки на хеттском и хурритском языках



Рис. 71. Гильгамеш (рельеф дворца Саргона II в Дур-Шаррукине, VIII в. до н. э.). В шумерской и аккадской мифологии Гильгамеш – сын царя Лугальбанды из города Урук и богини Нинсун. Его считали судьей в загробном мире. Эпос о Гильгамеше был очень популярен в древнем мире

XIV века до н. э. Сам эпос происходит из шумеро-вавилонской культурной сферы, а его притягательность измеряется тем, что в течение 1200 лет, как можно твердо установить по сохранившимся останкам, этот эпос перерабатывался и дополнялся.

Наряду с ранними вариантами из периода аморитского царства, относящимися ко времени около 1800 годов и о которых узнали совсем недавно, окончательная версия текста относится ко второй половине XIII столетия до н. э. и записана клинописью на двенадцати таблицах. Глиняные таблицы находились первоначально в знаменитейшей библиотеке древнего мира, заложенной при царе Ашшурбанипале в Ниневии (650 г. до н. э.). Там хранились важнейшие списки и переработки эпоса.

Если бы существовал исторический царь Урука по имени Гильгамеш, который считается строителем массивной стены в своем городе (9,5 км длиной), то на основании археологических раскопок этой стены он должен был бы жить в месилимский период. Этот период назван по имени первого исторически фиксируемого царя города Киш, датированного около 2600 г. до н. э. Имя «Гильгамеш» тесно

связано с темой и содержанием повествующей о нем поэмы и относится к *страстному желанию человека превратиться из старика вновь в юношу с помощью цветка жизни.*

Религиозное значение текста о Гильгамеше для античности можно сравнить разве что с повествованиями об Аврааме и патриархах для иудео-христианского религиозного круга. Эти тексты связывают человеческую судьбу с религиозным опытом. Поэтому представляется уместным закончить главу историей Гильгамеша и одновременно изложить в концентрированном виде центральные аспекты темы.

Смерть Энкиду делает Гильгамеша другим человеком. Из самоуверенного и презирающего смерть героя он превращается в глубоко потрясенного, сомневающегося в себе измученного человека, который оплакивает своего друга и не желает найти утешение. Он отказывается смириться со смертью. Он не хочет хоронить друга, даже когда начинается его неотвратимое разложение. Гильгамеш все еще не признает смерть. Он вспоминает о своем предке Утнапиштиме, обретшем когда-то бессмертие с помощью богов. Гильгамеш надеется с его помощью спастись от гибели, которую он предчувствует в смерти своего друга.

После утомительного пути через широкие степи Гильгамеш, наконец, достигает гор Машу, «что восход и закат стерегут ежедневно»¹, где каждый вечер солнце уходит на покой сквозь огромные горные ворота. Они охраняются ужасными людьми-скорпионами, чей взгляд умерщвляет. Гильгамеш глубоко напуган, но люди-скорпионы распознают в нем две трети божественной сущности и пропускают его. Поход сквозь мрак горы длится двенадцать часов (ведь настолько скрывается солнце с неба). Но когда он выходит из горы на другую ее сторону, он оказывается в чудесном саду, где деревья приносят плоды в виде драгоценных камней². Гильгамеш встречает нимфу Сидури и спрашивает ее, где он мог бы встретить Утнапиштима. Но Сидури знает, что желания Гильгамеша тщетны:

«Гильгамеш! Куда ты стремишься?
Жизни, что ищешь, не найдешь ты!
Боги, когда создавали человека, –
Смерть они определили человеку,
Жизнь в своих руках удержали».

¹ Эпос о Гильгамеше IX,II,3/ Когда Анну сотворил небо. Литература древней Месопотамии. – М., 2000. – С. 182.

² Там же. IX, V, 46 – IX, VI, 36. – С. 185–186.

Вместо того чтобы домогаться невозможного, она предлагает Гильгамешу полноценно наслаждаться жизнью, пока она не кончилась:

«Ты же, Гильгамеш, насыщай желудок,
Днем и ночью да будешь ты весел,
Праздник справляй ежедневно,
Днем и ночью играй и пляши ты!
Светлы да будут твои одежды,
Волосы чисты, водой омывайся,
Гляди, как дитя твою руку держит,
Своими объятьями радуй подругу –
Только в этом дело человека!»¹

Но Гильгамеш не обескуражен и не позволяет отговорить себя от замысленного им. Тогда Сидури отправляет его к Уршанаби, корабельщику Утнапишти. С ним переправляется он через реку (воду) смерти, чтобы в конце концов встретить на «острове блаженных» своего ставшего бессмертным предка. Под напором Гильгамеша Утнапиштим рассказывает, в конце концов, знаменитую историю о потопе, которая во многих деталях напоминает повествование о потопе из Ветхого Завета (Быт. 6-9). От потопа, организованного богом Энлилем, он был спасен вмешательством бога Эя, попустившего ему и его жене узнать о грядущем потопе и построить корабль. Утнапиштим спасается на корабле с женой и животными. По окончании потопа он приносит жертву богам и встречается с Энлилем. Энлиль коснулся лба Утнапиштира и его жены и благословил следующими словами:

«Доселе Утнапишти был человеком,
Отныне ж Утнапишти нам, богам, подобен...!»²

Чтобы Гильгамеш обрел бессмертие, от него требуется не спать шесть дней и семь ночей. Это труднейшее испытание, явно имеющее *инициационный характер* и, тем самым, указывающее на ритуальную подоплеку, общую для всякого посвящения в мистерию. Да, очевидно, и все прежние «приключения», которые испытал на себе Гильгамеш, являлись определенными стадиями инициационного пути: дорога сквозь

¹ Эпос о Гильгамеше X, III, 1-14 / Когда Анну сотворил небо. Литература древней Месопотамии. – М., 2000. – С. 188–189.

² Там же. XI, 193-194. – С. 202.

мрак горы, взгляд скорпионо-людей, искушающий отказ Сидури и, наконец, пересечение вод смерти.

Однако в то время как Гильгамеш выстоял все прочие испытания, это последнее задание, которое по праву можно назвать «духовным» испытанием по сравнению с прежними «телесными», он не выполнил: Гильгамеш впадает в глубокий сон! Тем самым он, *несмотря на все старания, не достигает невозможного – собственными усилиями обрести бессмертие*. Сидури сказала истину. Когда глубоко разочарованный Гильгамеш хочет уже вернуться домой, Утнапиштим поддается под нажимом своей супруги и открывает ему тайну чудесного цветка, растущего на дне моря и дарующего вечную молодость:

«Я открою, Гильгамеш, сокровенное слово,
И тайну цветка тебе расскажу я:
Этот цветок – как терн на дне моря,
Шипы его, как у розы, твою руку уколут.
Если этот цветок твоя рука достанет –
Ты к юности опять возвратишься»¹.

Несмотря на новые опасности, Гильгамеш немедленно ныряет на дно моря и срывает таинственный цветок. Чтобы сохранить его до своего смертного часа, он берет цветок с собой и возвращается на родину. Однако вскоре вновь подтверждается, что предсказательница Сидури изрекла истину, что *людям не дано бессмертие*, но только ограниченный смертью короткий отрезок жизни. После нескольких дней путешествия Гильгамеш окунулся в водоем, чтобы освежиться. Этот момент использовала змея:

«Змея цветочный учуяла запах,
Из норы поднялась, цветок утащила,
Назад возвращаясь, сбросила кожу»².

Гильгамешева попытка сопротивления смерти, стало быть, окончательно провалилась. Бессмертие не предусмотрено богами для человека. Он лишь постоянно одурачен этой идеей, неисполнимые надежды бере-

¹ Эпос о Гильгамеше XI,266-270a / Когда Анну сотворил небо. Литература древней Месопотамии. – М., 2000. – С. 205.

² Там же, XI,287-289. – С. 206.

дят его ум. Но не только ему, а вероятно и другим существам недоступно бессмертие. К ним относится и змея, постоянно омолаживающаяся, когда сбрасывает свою старую кожу и облачается вместе с новой в новую жизнь. Однако, возможно, и это чистая иллюзия, возбуждаемая заносчивым стремлением человека «переодеться» из своей оболочки в новое существо. Вместо этого следовало бы принять реальную жизнь со всеми ее взлетами и падениями и сотворить ее наилучшим образом, вместо того, чтобы с завистью всматриваться в недостижимое. Это представляется сутью «провозвестия» эпоса о Гильгамеше, потому что текст обрывается довольно внезапно:

«И прибыли они в Урук огражденный.
Гильгамеш ему вещает, корабельщику Уршанаби:
‘Поднимись, Уршанаби, пройди по стенам Урука,
Обозри основание, кирпичи ощупай –
Его кирпичи не обожжены ли
И заложены не семью ль мудрецами?’
.....»¹

Гильгамеш понял преподанное ему свыше провозвестие. Он отказался от постоянного поиска недостижимого и смирился с предначертанным ему богами. *Вместо бессмертия*, ради которого Гильгамеш некогда бросил родину, он обрел нечто иное, чему он сам является творцом. *Дело его рук* – мощная городская стена Урука, служащая не только защите и благополучию граждан, но переживающая века.

5. СИМВОЛ ЖИВОТНОГО

Каждая религия – это свой особый мир, через который стремится выразить себя специфический опыт встречи человека со святым и божественным. Если за всей различностью религий все-таки тускло просвечивает общий основополагающий опыт, как это просматривается среди народов с одним истоком (например, индоевропейцев), то он заслуживает быть учтенным, по крайней мере, как важное *свидетельство*

¹ Эпос о Гильгамеше XI,301a-305 / Когда Анну сотворил небо. Литература древней Месопотамии. – М., 2000. – С. 206.

самопонимания людей и их места в мире. В таком свидетельстве собирается ценный опыт, который следует принять во внимание, даже если мы не разделяем конкретной веры какой-то религии. То же касается и опыта, в котором отдельные религии отличаются друг от друга. Именно религиозный опыт в его многообразии свидетельствует о понимании мира как целого, открывающем удивительные перспективы, которые могут обогатить наше собственное мировоззрение.

5.1. Зооморфные боги Египта

5.1.1. Встреча человека с животным

Зооморфные боги характерно представлены древнеегипетской религией. Она особо обращает свой взор на глубокую таинственность всего сущего и его происхождение. В этом русле постоянно бьется религиозная мысль Египта. Прежде всего, это выражается в том, как египтяне воспринимали своих богов и пытались с их помощью упорядочить мир.

С наиболее впечатляющей формой их религиозного мировосприятия мы сталкиваемся в знаменитых и пресловутых изображениях богов в зверином облике. Для того, само собой разумеется, существовал целый ряд оснований, наиважнейшим из которых должен быть опыт нуминозной силы. Центральный сущностный признак божественно-святого по отношению к человеку проявляется как превосходящее могущество. Со сходным сталкивается человек в звере, превосходящем его по силе и мощи. Способы совмещения религиозного и природного опытов оказываются чрезвычайно комплексными, и их диапазон распространяется от непосредственной идентификации до символики, в которой одновременно открывается и прикрывается сущность божественного. Если иногда встречается даже *примитивная идентификация определенного бога со зверем*, что не ограничивается только египетской религией, то *всякий раз это будет исключением, относящимся к сфере народных суеверий.*

Так уже с начала третьего тысячелетия до нашей эры наблюдается попытка с помощью образов антропоморфных божеств интерпретировать нуминозную силу в тесном отношении к самому человеку и осмыслить ее по аналогии к человеческой духовности. Тем не менее, поскольку зооморфные боги не вытесняются антропоморфными, но

даже переживают рост популярности, чей апогей приходится на двадцать шестую династию (664–525 гг. до н. э.), то в их фигурах артикулируется очень определенный опыт. Хотя это религиозное развитие сплошь полно сломов и откатов, наиболее радикальным из которых была революция Эхнатона, но именно крах грандиозной попытки религиозной переро- ориентации Эхнатона подтверждает аутентичность египетского опыта, настаивающего в своей изобразительной и мыслительной конкретизации на применении животной символики.

5.1.2. Пересечение ареалов жизни

Наряду с опытом силы этому развитию способствовали два момента. Во-первых, в животном проявляется та же сила жизни, которая на предыдущей ступени уже открылась в растении и наиболее глубоко может испытываться в самом человеке. Поэтому жизнь воспринимается как повсюду идентично проявляющаяся, универсальная и единая сила, которая по сути создает действительность и к которой причастны боги, однако, превосходящим образом.

Единство витальной силы обуславливает принципиальную совместность и пересекаемость ареалов жизни, а также размытость и нечеткость видовых границ, каковые из-за общей всему живому основной силы невозможно представить жестко определенными и фиксированными. Здесь заложены корни закрытых внешнему пониманию, но по всему миру для мифологического мышления вполне приемлемых повествований, где не будет чем-то необычным, когда деревья пророчествуют шелестом своей листвы, звери вдруг начинают говорить, люди превращаются в растения и боги в животных. Те же идеи лежат в основании учений о *реинкарнации* и перемещениях душ в разные тела. Ведь в контексте мифологического мышления жизнь понимается как универсальная основная сила, индивидуально манифестирующая себя в различных предметных конкретизациях, у которых она затем забирается, чтобы перейти в другие тела.

В европейской культуре хорошо известны многочисленные истории метаморфоз, как например, из греческой мифологии, но они не являются чем-то особенным для истории религий. Подобное мы найдем и в Индии, когда бог Вишну в каждой из четырех эпох (юга: сатья, трета, двапара, кали), составляющих мировую эпоху (кальпа: от начала творения до конца света 4 320 000 лет или 1 день Брахмы), нисходит к людям в об-

разе разных животных (аватары: рыба, черепаха, кабан, человеколев). Столкнемся мы с этим и в синтоизме, когда бог риса Инари превращается в белую лису, отправляющуюся посланцем к людям. Вплоть до сегодняшнего дня это наиболее популярный образ божества в Японии. О перевоплощениях рассказывают индейские мифы Северной и Южной Америки, а также мифы Полинезии.

Второй момент, представляющий религиозно-умозрительный фон зооморфных божеств Египта, обнаруживается в неизбежном пограничном опыте, который становится еще значимее в связи с принципиальной общностью всего живого. Ведь, несомненно, в животных, особенно высших, человеку предстоят существа, которые, несмотря на всю близость, остаются закрытыми человеческому разумению, таинственными для него. Человек, наталкиваясь на взгляд зверя, порой считает, что встретился с существом, подобным ему, но в реакции зверя он открывает его *непреодолимую инаковость*. Хотя человек издревле стремился пробиться сквозь молчание зверя, но все равно тот остается замкнутым в своем мире, из которого не может вырваться.

Поэтому к опыту близости в общей жизненной силе добавляется опыт принципиальной дистанции, которую человек не смог преодолеть, несмотря на все его усилия. Именно опыт одновременной близости и трансцендентности является основной характеристикой нуминозного. Наконец, нельзя не обратить внимания, что каждое животное представляет собой целый мир, выражающийся через поведение и образ жизни. Например, сокол не просто животное, способное летать. Избирая для себя вместе с другими птицами жизненным пространством воздух, он обладает специфическим отличием: ему принадлежит верхний слой воздуха, который он достигает в высоком полете, превосходя всех прочих животных. Ничто не может укрыться от его острого взгляда. Взмывая под самые высоты, он молниеносно пикирует вниз, чтобы схватить добычу. Его крылья несут его, куда он пожелает. Он быстро преодолевает расстояния. Вся земля распространяется под ним как его подвластная территория. Наконец, сокол — хищная птица, охотящаяся за своей добычей днем, а не ночью, как другие звери.

Взятые вместе эти специфические свойства образуют символическое изобилие, позволяющее увидеть в соколе форму явления божественного.

5.1.3. Соколообразный Гор

Образ бога-сокола Гора, чье имя, вероятно, означает «даль, высота, небо», объединяя в себе сущностные черты ряда богов, оказался подходящим, чтобы стать царственным небесным богом, находящимся в близком отношении к солнечному богу¹ (Ра-Хорахти или Ра-Гор-ахути = Ра-Гор «обоих горизонтов») и отличающемся от других богов прежде всего своим воинственным и юным характером. Все эти особенности были обоснованы мифологически и взяты на вооружение политически. Поэтому не случайно, что изящнейшее повествование о рождении бога посвящено Гору, который как «гарпократ» (*ἁρποκράτης*)² является «божественным ребенком».



Рис. 72. Богиня Исида и фараон Рамсес III. В египетской мифологии Исида – сестра и жена бога Осириса, мать бога Гора, богиня плодородия. Она – символ женственности как преданная супруга и заботливая мать: зачала от убитого мужа сына, ставшего спасителем отца и мира

Его мать Исида зачала его, пряя соколицей над телом убитого Сетом брата-бога Осириса (ставшего тем самым господином над царством смерти, царем загробного мира). Как сыну насильственно убитого бога его жизни угрожает опасность, поэтому еще в материнской утробе боги защищают его. По рождении его прячут в тайном уединении папирусных зарослей в болотах Хеммиса. Он охраняется своей сведущей в колдовстве матерью от преследований зла, воплощенного в Сете. Хеммис – не реальная, а мифическая местность в дельте Нила, где Исида взращивала своего сына в сокрытой неприступности. Это одно из тех мест, которые и везде и нигде. Они могут присутствовать и в храмовом пространстве.

Изображение Гора-мальчика, сидящего на коленях своей матери Исиды, прототипична для иконографической темы «мать и дитя», представляемой в христианстве

¹ Изображение Гора в виде крылатого солнца.

² Гор-па-херд («Гор ребенок») – одна из ипостасей Гора, так именовали в основном солнечного бога в виде ребенка. Изображение, распространенное в эпоху эллинизма – мальчик с «локоном юности» и пальцем во рту.



Рис. 73. Слева: египетская иконография «Гарпократ» или «Божественный ребенок». Справа: христианская иконография «Элеуса» или «Умиление». Гарпократ (др.-егип. Гор-па-херд, «Гор ребенок») – одна из ипостасей египетского бога Гора. Позднее греки именовали Гарпократом (αρποκράτης) Бога в образе ребенка. Такое изображение солнечного бога было распространено в эпоху эллинизма. Обычно это мальчик с «локоном юности» и пальцем во рту. Изображение Гора-мальчика, сидящего на коленях своей матери Исиды, служит прототипом иконографической темы «мать и дитя», представляемой в христианстве иконой «Элеуса» (Умиление)

типом иконы «элеуса» (умиление). Итак, Гор становится прообразом тех, кто нуждается в защите, прежде всего детей и больных. Поэтому его изображение часто встречается на магических стелах и амулетах. Гор может изображаться в виде сосущего палец малыша или сокола, чтобы обеспечить носящему амулет защиту от опасности. Тексты, повествующие историю находящегося под угрозой мальчика Гора, часто использовались как магические заклинания для исцеления от болезней. Предлагаемый текст создан явно с намерением использовать его как магическую силу Исиды, ставшей воплощением магического врачевания:

«Я – Исида, которая была беременна его птенцом,
 которая носила в себе божественного Гора.
 Я родила Гора, сына Осириса,
 в соколином гнезде Хеммиса.
 Я безмерно радовалась ему,
 ибо увидела в нем мстителя за его отца.
 Я скрывала его, я прятала его –
 из страха пред «тем» (Сетом);
 я прошла, выпрашивая подаяние, Йаму,
 из страха перед Преступником.

Я проводила дни в поисках (пропитания для) ребенка,
и заботах о нем.
Я вернулась назад, чтобы обнять Гора,
и нашла его, прекрасного Гора из золота, –
беспомощное дитя, лишенное отца,
орошающее берег водой очей своих
и слюной уст своих;
слабой была его плоть, усталым – сердце его,
и не было биения в его сосудах.
Я вскричала: «Это я, я!» –
но ребенок был слишком слаб, чтобы ответить.
Мои груди были полными, (его) тело было пустым,
(его) уста потянулись за своей пищей.
Источник переполнялся, но ребенок (продолжал) испытывать жажду.
Мое сердце рванулось со своего места из-за великого страха.
Беспомощное дитя отказывалось от кувшина,
оно слишком долго оставалось в одиночестве.
Я боялась, потому что никто не приходил мне на помощь,
потому что мой отец был в подземном мире;
моя мать – в городе мертвых;
мой старший брат – в саркофаге;
а другой впал во вражду:
настроив свое сердце против меня;
моя же младшая сестра находилась в своем доме»¹.



Рис. 74. Глаз бога Гора (Уаджет) защищает похоронную ладью на пути в загробный мир. После жертвы своего чудесного глаза Гор воскрешает убитого отца Осириса: Осирис проглатывает божественное око и оживает. Символ Гора – солнечный диск с распростертыми крыльями. В этом иконографическом образе глаз Гора как гарант воскресения мертвых сопровождает барку солнечного бога Ра, перевозящую почивших в загробный мир

¹ Ассман, Я. Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации / Я. Ассман. – М., 1999. – № 17. – С. 204–205.

Но как только Гор вырос, он становится «божественным героем», мужественно вступающим в мир, чтобы сражаться за свое законное наследство с Сетом, убийцей его отца, который был одновременно и братом Осирису (а значит, приходился Гору дядей). В ужасном бою Гор утратил свой глаз (по другим версиям – оба глаза), который, однако, не был потерян окончательно, но с помощью магии его матери возвращается ему. Это начальное мифологическое событие стало прототипом культового жертвоприношения, чьим жертвенным даром является глаз Гора. Ведь в жертву приносится самое ценное, чтобы затем получить его обратно от богов или загладить совершенную несправедливость и тем самым восстановить нарушенное единство и гармонию.

Но символическая сила глаза Гора никоим образом не исчерпывается этим. Своим физиологическим отношением к свету он может в космологическом контексте стать *символом самого света*, который проявляет себя днем как солнце, а ночью как луна. Он также может получить и политическое измерение, когда становится *символом царства*. И это измерение содержится в мифе, ведь после победы над Сетом боги увенчивают Гора, как правомочного наследника своего отца Осириса, тиарой фараона. Поэтому каждый интронизируемый фараон понимается как Гор, в то время как умерший царь не просто уходит к Осирису в царство мертвых, но становится воплощением Осириса.

Эта религиозная идея проливает новый свет на особые отношения между божественным и человеческим, нашедшими свое воплощение в образе Осириса. Значение, которое в результате получает для египтян Осирис, видимо, даже выше значения Гора, потому что, в отличие от теологии царя и ее естественно ограниченной сферы применения, судьба Осириса предопределена всему живому. Поэтому для египетского мышления логично, когда в период Нового Царства судьбу Осириса разделяют все люди и она распространяется на все живущее, а потому



Рис. 75. Горсиесе (Гор-сын-Исиды). Многолик и таинственен Бог. Необычность египетских изображений божеств напоминает нам об этой истине. Египетский бог Гор представлялся в образе сокола, однако его символика также связана с вегетативным плодородием (контекст Исиды-Осирис) и с политическим измерением (Гор-фараон)

и на животных. Ведь и они «страданием смерти причастны сущности и роли этого бога, умирающего и живущего прежде всего сотворенно-го»¹. Поэтому животные тоже достойны торжественного погребения и мумификации, как и люди.

В то время как в образе Осириса религиозное мышление находит ответ касательно неизбежной смертной судьбы всего живого, Гор скорее относится к политическому измерению жизни, не трансцендируя его в космологическое. Фараон, с середины второго тысячелетия часто рассматривавшийся как живой образ бога, через легитимацию своего земного владычества обретает в этой символике широкоохватную функцию: он становится гарантом не только единства Верхнего и Нижнего Египта, но также гармонии природного порядка с регулярно повторяющимися, жизненно важными разливами Нила, и даже ежедневным восходом солнца. Соколообразный бог Гор, реализуясь в фараоне, берет под свое крыло страну и ее население, дарит им мир и благосостояние.



Рис. 76. Солнечная богиня Аматаэрасу в японской мифологии является прародительницей императоров. Ее голову окружает нимб из солнечных лучей. Имя Аматаэрасу-омиками означает «Владычествующая на небе». Другое ее имя О-хирумэмути переводится как «Великая солнечная женщина». Она глава синтоистского пантеона богов. Как солнце способствует произрастанию урожая, так и Аматаэрасу покровительствует земледелию. В ее честь устраивается праздник «первого риса»

Чем для египтян был сокол, тем для огромного числа других культур (от первобытных народов до высокоразвитых культур) был орел. Как царь воздуха, взмывающий выше всех под облака, он не только в высшей степени царственная птица, но и представитель верховного бога и даже сам этот бог. Ведь с дальних небес, являющихся его обителью, он камнем падает вниз, а потому *часто связывается с громом и молнией*. Для североамериканских индейцев он – «громовая птица», хлопки крыльев которой производят гром, а из клюва извергаются молнии.

¹ Hornung, E. Die Bedeutung des Tieres im alten Ägypten / E. Hornung // Studium generale. – 1967. – № 20. – С. 72.

Поскольку удар молнии часто вызывает пожары, орел воспринимался «хранителем молнии» не только древними греками, для которых он был спутником высшего бога Зевса. Во многих индогерманских мифах орел – податель огня. Так, индийский бог огня Агни рисовался в образе орла. Да и бог Индра, для которого как атрибут характерны громовые стрелы, превращается в орла, когда похищает сому. Этот мотив встречается и в греческой мифологии, когда Зевс принимает образ орла, чтобы похитить прекрасного Ганимеда на Олимп.

Через огонь, молнию и высшее небо последовательность символов приводит к солнцу, которое многие народы ставят в религиозную взаимосвязь с орлом. При том лучи солнца и луч молнии обладают ярким сиянием и жаром, поэтому они воспринимались в близкой связи, и такое понимание было широко распространено. Подобные верования мы можем найти также в Сибири, когда орел интерпретируется как солнце, в Северной и Центральной Америке, когда солнечный диск изображается в окружении орлиных перьев (например, индейцы хопи), или в Японии, где он – птица солнечной богини Аматэрасу.

Эти мотивы соединяются в *символ духовной выси* (как в Ассирии и Вавилоне) или *носителя божественной силы и превосходства*. В этом значении, как символ божественного, он изображался на королевском скипетре (Греция, Рим, Этрурия), стал эмблемой римских легионов. Ему надлежало культовое почитание. И по сей день в этом контексте символ орла изображается на государственных гербах и других государственных эмблемах власти, хотя его религиозно-мифологическая подоснова в сознании большинства людей поблекла.

5.2. Феноменологический анализ религиозного значения символа животного

Религиозная символика животных имела значение не только для египтян. Однако никакая другая религия не развила столь последовательно теологические умозрения и, прежде всего, в языке иконографии, используя символическую возможность образа животного для понимания божественного. В то время как во многих религиях в каждом из их божеств фиксировалось определенное измерение действительности, и потому в образах богов часто персонифицировались элементы природных сил, – *египетские образы богов отличаются от прочих*

(например, от реалистичных греческих богов) *своей абстрактностью*. Поэтому египетскому мышлению удалось не только осмыслить новые религиозные отношения вещей, указывающие на глубинное измерение действительности, но одновременно сохранить восприятие таинственности божественного и признать недостаточность и несовершенство человеческой мысли пред лицом божественного в любой форме представлений о нем.

По этой причине для египетского мышления не является чем-то непривычным, что боги представляются в различнейших образах и притом постоянно меняющихся. «Один бог связывается с другим и становится новой сущностью с новыми свойствами, чтобы в следующий момент выступить многообразием сущностей. Кто он собственно есть, остается сокрытым, но его сияющий след зрим, его реакция на других отчетлива, его действие ощутимо. Материально и духовно он – сила и образ, он являет себя в меняющихся формах, по сути исключая друг друга, но мы знаем, что там есть нечто и его действие раскрывается в мире»¹.

Невозможно адекватно выразить в словах божественную действительность или образно представить ее, потому что она превышает логику и изобразительные возможности человека. Поэтому египетская религия, когда речь шла о выражении особого опыта божественного, была готова удивительно массивно переступать границы, положенные мышлению и изобразительному искусству. То, что о необыкновенном таким образом говорилось вполне осознанно, подтверждают не только проработанные на высоком уровне теологические тексты. О том, прежде всего, красноречиво свидетельствуют колоссальные технические, политические, организационные и художественные достижения.

Египтяне вовсе не были подвижным иррациональными импульсами народом, запутавшимся в бессмысленных представлениях. Хотя их теология и религия кажутся поверхностному взгляду именно таковыми, но тому есть особые основания. Следует говорить об очень сознательном образе действий древних египтян, за которым скрывается несравнимый опыт, обнаруживающий свою собственную убедительность лишь при углубленном размышлении. Одновременно здесь выражается взгляд на принципиальную ограниченность человеческих возможностей, в том числе и мыслительных, делающийся осознанным именно через обращение к божественному откровению.

¹ Hornung, E. Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen / E. Hornung. – Darmstadt, 1971. – S. 252–253.

И хотя понятие откровения в древнем Египте отличается от привычного нам в ветхозаветном иудаизме и христианстве, но и египетская религия признает самопоказывание божественного в «чувственно воспринимаемом и живом образе»¹. В такой встрече в непосредственной прочувствованности человек переживает силу, превосходящую его и указывающую ему на границы человеческих возможностей. Этот опыт египетская религия разделяет со всеми другими религиями. Папирус № 1115 Государственного Эрмитажа в Санкт-Петербурге, датируемый временем XII–XIII династии (XX–XVII вв. до н. э.), очень впечатляюще повествует о таком подавляющем человека откровении, выпавшем на долю одному потерпевшему кораблекрушение на острове, куда его выбросило волной. Совершенно неожиданно ему открывается божество, не известное ранее в Египте. Непосредственно после того, как он принес богам жертву всесожжения в благодарность за свое спасение, происходит следующая теофания:

«Тут услышал [я] голос грома. Подумал я, что это волны моря. Деревья трещали, земля дрожала. Когда же раскрыл я лицо [то есть перестал бояться. Закрытое лицо – проявление страха] свое, то увидел, что это змей приближается ко мне. Длина его – тридцать локтей [примерно, пятнадцать метров]. Борода его – больше двух локтей. Чешуя его – из золота, брови его – из лазурита, тело его изогнуто кверху. Он разверз уста свои предо мной, я же лежал, распростершись ниц. Сказал он мне: ‘Кто принес тебя сюда, кто принес тебя, малыш? Кто принес тебя? Если замедлишь назвать мне его, то гляди, изведаеть превращенье в золу, исчезнешь, и никто тебя не увидит’» (56-73).

После того, как он рассказал змее свою историю о кораблекрушении, божество открывается с другой стороны. Оно больше не угрожает человеку огненной смертью, но проявляет к нему милость и так содействует подлинной встрече: «Сказал он мне: ‘Не бойся, не бойся, малыш, не закрывай от страха лица своего здесь, предо мною. Вот бог даровал тебе жизнь, он принес тебя на этот остров ка [по египетским представлениям, все на свете – одушевленные и неодушевленные предметы – имеет своего духовного двойника – ка, полностью похожего на оригинал и иногда видимого. Здесь не ясно – чей именно ‘двойник’ имеется в виду]. Нет такого, чего бы на нем не было, и он полон всяким добром. Вот ты проведешь, месяц за месяцем, четыре месяца на этом

¹ Morenz, S. *Ägyptische Religion* / S. Morenz. – Stuttgart, 1960. – S. 35.

острове, пока не придет из царского подворья судно, и люди на нем – твои знакомцы. С ними ты вернешься в царское подворье и умрешь в городе своем» (111-123).

После того поворота дел и предсказания хорошего конца потерпевший кораблекрушение чрезвычайно счастлив и изливает свою благодарность: «Я простерся ниц и коснулся челою земли, говоря ему так: ‘Я поведаю о могуществе твоём царю – пусть узнает о величии твоём. Моею заботою царь пришлет тебе благовония – иби, хекену, нуденб, хесант и храмовый ладан, которым умилоствуют всех богов. Я поведаю ему о происшедшем здесь, и, узрев мощь твою, воздадут тебе хвалу пред лицом Совета страны [царский совет]. Я принесу тебе в огненную жертву быков. Я принесу тебе в жертву птиц. Моими заботами доставят тебе суда, груженные лучшим, что рождает Египет, – словно как богу, любящему людей, в стране далекой, безвестной человеку’» (136–148)¹.

Однако божество смеется над такой бурной реакцией и указывает: все то, что потерпевший кораблекрушение высокий чиновник хотел бы принести в его честь в жертву, и так принадлежит ему, а место их встречи вновь погрузится в водные пучины и будет недостижимым. Встреча Бога и человека не воспроизводима, она неповторима и является ни из чего не вытекающим и ничему не обязанным событием.

Это повествование примечательно двояким образом: с одной стороны, захватывающий опыт божественного, неожиданно врывающийся в жизнь и полностью преображающий ее, а с другой стороны, ограниченность человеческих возможностей изложить в словах опыт божественного. Прямо-таки ощущается отчаянный поиск интерпретирующих категорий и отмечается недостаточность применяемых образов. Если человек все-таки пытается говорить о божественном, он вынужден оставить привычные пути объяснения и отыскивать описательные возможности, хотя и соотносимые с уже известным в собственной культуре, но наименее фальсифицирующие беспримерный опыт. Иначе остается только путь молчания.

Из этой двойственности человеческой речи о божественном вытекает то, что для постороннего наблюдателя конкретные формы представления делают божественное скорее неузнаваемым, чем раскрывают его. Наряду с культурными различиями, прежде всего, обнаруживается

¹ Сказка потерпевшего кораблекрушение/ Поэзия и проза Древнего Востока // Библиотека всемирной литературы. Серия 1. – М., 1973. – С. 33–38.

несравнимость индивидуального опыта божественного и выясняется, что божественное смеется над всяческими представлениями о себе, что его опыт невозможно вместить в нормированное, универсально применимое словоблудие, но оно открывается всегда по-новому и самобытно или вообще никак не открывается.

Поскольку формы символического представления, в которых религиозное чувство и мышление древних египтян пытались подступиться к божественному, еще в античную эпоху наталкивались на критику, то это говорит ни о чем другом, как о том, что опыт Египта совершенно очевидно отличается от опыта божественного у других народов. Но из этого не обязательно следует его ложность. Каждая попытка выразить трансцендентное миру человека в образах и понятиях должна неизбежно фальсифицировать исконный религиозный опыт. Результат предприятия по созданию религиозных символов может быть собственнo лишь запутанным, прежде всего, когда непонятно как следует правильно интерпретировать беспримерный опыт. Привычка и умение эстетического оформления могут смягчить эти проблемы, но они не способны устранить уродливые последствия подобной попытки. Божественное как основание мира не может быть адекватно выражено в формах представлений этого мира.

Пример трудностей понимания божественного человеком предлагает нам греческая античность, уже утратившая ключ к своеобразным символическим формам, которые египтяне применяли к образу божественного. Напротив, нередко раздаются насмешки и издевки. Греческий сатирик Лукиан (120–180 гг.) изложил распространенный взгляд в резких выражениях, когда в его диалоге «Собрание богов» греческий бог обвинения и критики Мом¹ следующим образом обвиняет Зевса в наплыве чужеземных и, по его мнению, бессмысленных богов:

«Но это еще что, боги! [А именно, что различные чужеземные боги, а так же полубоги и бессмертные герои были возведены в ранг олимпийских богов.] Ты же, египтянин с собачьей мордой, завернутый в пеленки, – ты кто таков, милейший, и как можешь ты, лающий, считать себя богом? И почему пятнистому быку из Мемфиса воздаются почести, почему вещает он, окруженный пророками? Уж о козлах, ибисах, обезьянах и многом другом, еще более нелепом, что неизвестно как проползло к нам из Египта и заполнило все небо, мне и говорить стыд-

¹ Ср. Гесиод. Теогония, 211-225/ Эллинские поэты (пер. В.В. Вересаева). – М, 1963.

но. О боги, как вы все терпите, что им поклоняются в равной мере или даже больше, чем вам? Как терпишь ты, Зевс, бараньи рога, которые выросли у тебя?» Однако в ответе Зевса звучит нечто о существенном для египетской религии: «Действительно, ты рассказываешь постыдные вещи о египтянах; но все же многое здесь – тайны, над которыми не следует смеяться непосвященному»¹.

Изображения богов в Египте ни коим образом не считались их непосредственными отображениями, они являются скорее *идеограммами* (Генри Франкфорт) или «смыслосодержащими изобразительными символами метаязыка» (Эрик Хорнунг), в которых, зная о неизбежном крахе, осуществляется попытка, по крайней мере, приблизиться к таинственной действительности божественного. А когда существует к тому же род правил, по которым при изображении египетских божеств голову следует заменять специфическим атрибутом, по которому божество можно интерпретировать особым образом, ибо оно, как и другие боги, держит в руках общий знак божественности анх, то тем самым вовсе не подразумевается никакая очоенелая фиксированность религиозных символов.

С одной стороны, в египетской религии совсем немного богов, изображаемых всегда в одной и той же форме. Так бог мудрости, счета и письма Тот, почитаемый как лунный бог и посланец богов, отмеряющий и богам и людям время, даже в одном и том же иллюстрированном тексте изображался то как ибис, то как ибисоголовый человек, а то как павиан. С другой стороны, отдельный зверь или отдельный предмет могут стать формой явления многих (как в случае с символом солнца) или практически всех богов.

Таким образом, *египтянин отчетливо сознавал, что его выразительные возможности способны лишь приблизительным образом указывать на сущность божества и его функции в космической взаимосвязи*. Поэтому все различные вещи, растения и животные, используемые для изображения, очень слабо выражают истинный и сущностный образ божества. «Он, согласно текстам, ‘сокрыт’ и ‘таинственен’, по текстам саркофагов лишь знающий умерший допускается к созерцанию истинного образа Бога. Никакой мыслящий египтянин не будет представлять себе истинный образ Амуна как человека с бараньей головой. Амун –

¹ Лукиан. Собрание богов, 10-11/ Лукиан (пер. С. Радлов) // Университетская библиотека [Электронный ресурс]. – 2004. – Режим доступа: <http://www.biblioclub.ru/book/30319>. – Дата доступа: 29.03.2009.

божественная сила, которая наряду с прочим может усматриваться в образе барана; как Гор в образе сокола, покрывающего своими крыльями небо, через что распознается, кто он; или Анубис в образе черного шакала, гробокопателя в пустыне. Ни один из этих образов не показывает действительный облик божества, и ни один не способен охватить собой все богатство его сущности»¹.

5.2.1. Тайна зверя и реальность зла

Символическая сила живого, несомненно, значительно возрастает и углубляет религиозное мышление, когда от образов растительно-вегетативной жизни переходят к образам животной. Однако следует остерегаться рассматривать этот переход исключительно с точки зрения разворачивающейся во времени духовно-исторической эволюции, совершающей тем самым второй решающий шаг. Напротив, более соответствующим реальности будет *утверждение о взаимодополняющем сочетании различных возможных подходов к осмыслению святого и божественного*, которое ни в одной из этих попыток не может безостаточно раскрыться, хотя постоянно открывается новый путь к его пониманию.

Поэтому, обращаясь к истории религий, следует признать, что символический мир вегетативного однозначно не упраздняется символическим миром животной сферы, но остается сопутствующим ему, хотя и начинает выполнять новую функцию или интерпретативно развивается. Однако часто обе символические сферы получают задачи, которые они могут выполнить лишь совместно, а потому в достаточной степени понятны только тогда, когда предполагается, что они сознательно формируются как единое религиозное смысловое целое. Несомненно, это тот случай, когда речь идет об изначальной борьбе, в которой должно утвердиться все живое, чтобы не быть проглоченным ничто, из которого когда-то вышло.

Ведь жизнь как таковая ничего не «знает» о смерти и гибели, обладая позитивным качеством, несмотря на всяческие примеси негативного: жизнь жаждет продолжения, вечности. Она всегда есть вечная жизнь, которая вновь и вновь воспроизводит себя, а смысл ее скрывается в ней самой. Тусклый отблеск такого понимания забрезжил

¹ Hornung, E. Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen / E. Hornung. – Darmstadt, 1971. – S. 113.

для человека в размышлениях над фактом, что в растительной жизни явно заложена колоссальная, неиссякаемая сила, наполняющая собой каждый уголок земли и утверждающая себя сквозь времена, несмотря на все превратности судьбы.

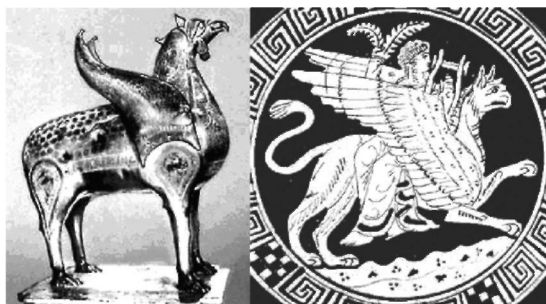


Рис. 77. Грифон имеет клюв и крылья орла, тело льва и хвост змеи. Чудовищный гибрид символизирует разрушительную мощь, быстроту и охраняющую силу. Слева: ассириовавилонское изображение грифона (аккад. karību, «заступник», отсюда евр. כַּרְבּוּב [k'rub], «херувим»). Возможно, две подобные скульптуры располагались на крышке библейского ковчега Завета (Исх. 25,18-22). Справа: в греческой мифологии грифоны являются «собаками Зевса» и стерегут богатства в стране гипербореев. Позднее в средневековой геральдике красный грифон стал символизировать военную храбрость

Аналогично обстоит дело и с животной жизнью, которая с поразительной последовательностью и целеустремленностью осваивает все новые и новые области, преобразуя их в жизненное пространство, и с помощью все более изощренных стратегий обретения иммунитета, а также граничащего с чудом плодородия заботится о своем сохранении и состоянии. Она не только преодолела соленые воды моря и освоила их, как и воздушные просторы, но протянула сплошную цепь жизни от микроскопического мира до макроскопического, от примитивных одноклеточных организмов до высокоразвитых, вершиной которых стал человек.

Природная жизнь представляется для религиозного сознания в лучшем случае отблеском идеи жизни, стоящей преимущественно на переднем плане в религиях. Ведь для них жизнь лишь тогда представляется исконной, когда она подразумевается как вечная жизнь. Но вечность – характерное свойство божественного. Это находит двойное

выражение в религиях: во-первых, жизнь как таковая представляет собой чистую позитивность, подходящую потому превосходным образом для выражения сущности божественного; во-вторых, в нашем обитаемом мире она является прерогативой только богов. Хотя жизнь природы сохранила нечто от полноты жизни и ее чистой позитивности, но это лишь отблеск той полноты, ведь в лучшем случае выживает род или вид, а не отдельный индивидуум. Он живет непосредственно за счет других жизней, так что представлявшаяся понятной позитивность на деле оказывается ужасной битвой всех против всех не на жизнь, а на смерть, битвой, в которой нет победителей.

5.2.2. Змея как символ зла

Религии не закрывали глаз на эту ситуацию, но считались с ней и искали возможный ответ на нее. Знаменательный тип ответа встречается нам в мифах о происхождении мира, повествующих о человеческом сопротивлении богам в начале времен, которое втянуло в смертельный водоворот не только человека, но и все живое на земле. В великолепной форме такое объяснение мы найдем в ветхозаветном рассказе о грехопадении и изгнании из рая. В этой истории, между прочим, наблюдается символическое единство растительного и животного, когда искушающий человека змей призывает его испробовать плоды дерева познания добра и зла в райском саду, где произрастает также дерево жизни. Поскольку змей не был одолен, но вышел победителем в искушении человека, то это поражение человека определяет всю человеческую историю.

С тех пор когда-то совершенное творение благого Бога пронизано страданием и ограничено смертью, чье окончательное уничтожение предвещается лишь в конце времен. В особой роли, которую играет в этом повествовании змея, несмотря на все специфические богословские трансформации, распознается еще нечто от той символической силы, которая в религиях приписывается вообще животному. Образ говорящей змеи указывает, что животное находится в своеобразно близких отношениях к человеку, обусловленных общностью страданий и смерти, а также, что оно обладает аналогичной структурой сознания (способность чувствовать и обучаться, память и т. д.).

Но при всей близости *налицо принципиальная пропасть, не позволяющая человеку понять собственную сущность животного*. Так как можно ошибиться касательно реакций животного, то можно и чувство-



Рис. 78. Индуистская полу-богиня Нага (кобра). Наги в индуизме – властительницы подземного мира (патала). В связи с древними представлениями, змеи, регулярно меняя кожу, восстанавливают свои жизненные силы, т. е. бессмертны (вкусили амриту, напиток бессмертия). Поэтому змеи были не только символами смерти, но и оживления

вать себя обманутым животным. Ведь бесхитростно выглядящая змея, о которой из-за отсутствия ног заранее не догадаешься, как она передвигается, «обманывает» уже своим видом. В действительности она чрезвычайно опасна своим ядовитым укусом и способна притом молниеносно передвигаться. Поэтому она может восприниматься двусмысленным существом, существом обмана и лжи. Ее скрытный образ жизни в норах земли и приписываемая ей способность постоянно омолаживаться, сбрасывая старую кожу, усиливают ее двусмысленность и позволяют ей стать символом, соответственно, формой явления зла, исходящего из земных бездн и такого же древнего, как само творение. *Змея бесконечно воспроизводит себя и ее сущность – ложь.*

Ветхозаветное повествование о грехопадении обращается к этой символике и искусно встраивает ее в теологическую интерпретацию, следуя которой угроза жизни из-за нарушения человеком заповеди Божией становится бременем, первоначально не предусматриваемым Богом и не возложенным окончательно и навечно на человека, как показывает новозаветная перспектива. Творение – плод благого Бога, являющегося безначальным и вечно сущим. Оно будет в конце времен окончательно избавлено Им от зла. В смерти и воскресении Иисуса Христа избавление уже сбывается, но его последствия откроются лишь в конце этого мира во время второго пришествия Христа.

5.2.3. Дуалистическое мировоззрение

Иной ответ обязан дуалистическому мировоззрению, следуя которому с самого начала друг другу противостоят два противоречащих, равностепенных принципа. Жизнь, допустимая под их владычеством,

может поэтому быть только надломленной, соответственно такой, которая причастна обоим принципам и протекает под их влиянием, стремится к смерти и ограничена ею.

Эта мысль абстрактно схватывает определенный опыт и является квинтэссенцией жизненных раздумий над тем, что происходит с человеком. Она бродит за кулисами всех тех мифов, которые повествуют о *недоступности древа жизни и о его плодах, дарующих бессмертие*. Именно в этом контексте нередко встречается образ взаимодополняющих друг друга растительных и животных символов, раскрывающих свое смысловое богатство лишь в единстве. Когда *символ жизни соотносится с растением*, защищающимся от человека с его устремлением к вечной жизни, а *угрожающий жизни символ соотносится с животным*, тогда символически изображается неразрывная взаимосвязь и односторонняя зависимость между растением и животным. В этом заключается смысл данного символического отношения. Ведь растительная жизнь самодостаточна, непосредственно проникает корнями в хтоническую¹ первопричину, из которой проистекает всякая жизнь, в то время как животное нуждается в растении для постоянного возобновления своей жизненной энергии. Это касается, по крайней мере, опосредованно и хищного зверя, питающегося животными, которые в свою очередь опять-таки нуждаются для пропитания в растениях.

При этом неожиданность и враждебное превосходство зверя хорошо подходят для символического представления свойственной злу агрессивности, в то время как благой принцип находит свой символ в спокойствии и красоте растения. Подобный ответ на вопрос об основании того, почему жизнь подвержена смерти, сфокусирован, например, в германском мифе о древе жизни, охраняемом драконом Нидхёггом



Рис. 79. Солнечный бог Митра (авест. договор, мир) перерезает горло быку, символизируя победу животворной силы над агрессивным злом. В «Авесте» ему даются эпитеты «сияющий», «блестящий», «недремлющий», свойственные солнцу. Также он обладает солнечными атрибутами: конями и колесницей

¹ От греч. χθόνιος – рожденный от богини земли (Χθών).

от всех посягающих на него, но в то же время из-за самого дракона подвергающемся опасности. Сходное представление лежит в основе калмыцкого мифа, по которому дракон в море, омывающем подножие древа жизни, подстерегает опадающие листья, чтобы проглотить их. Подобный мотив мы найдем и в ряде среднеазиатских мифов, когда о змее по имени Абырга говорится, что она обвивается вокруг древа жизни и угрожает задушить его.

Но наиболее резкое восприятие этой противоположности предлагает учение Заратуштры о дуализме божественной сущности. В гатах (песнях) есть два места, в которых дуалистическое ядро его учения озвучено весьма отчетливо. В десятой гате (Ясна 45,2) говорится: «Итак, хочу провозвестить я о двух первых Духах бытия [Спэнта-Манью и Анхра-Манью], разумнейший из которых так говорил злomu: не сходятся ни наши мысли, ни наши учения, ни наши силы разума, ни наш выбор решений, ни наши слова или дела, ни наши духовные природы или наши души».

С этим связано и другое высказывание из третьей гаты (Ясна 30,2-4), сообщающее о выборе между обоими принципами: «Внемлите ушам лучшему, узрите душою явное, чтобы для себя самого каждый выбирал веру. До великого дела [Судного дня], да явятся возбуждающие нас к этому. Те два первобытных Духа [Спэнта-Манью и Анхра-Манью], будучи близнецами, считаются противоположными друг другу в мыслях, словах и делах. Они – Добро и Зло, и между ними верно различали добродетельные, но не грешные. Когда эти два Духа сошлись впервые, они создали жизнь и тленность, и [назначили их], когда будет конец мира. Лукавый – для грешников, а для праведников – Добрейший Дух»¹.

Учение Заратуштры о двух Духах, из которых злой Дух Анхра-Манью (Ясна 45,2) в средне- и новоперсидской форме именуется Ариман, а благой Дух Спэнта-Манью в среднеперсидской форме именуется Ормузд², восходит, вероятно, к ранее сформированной древнеиранской мифологии о двух дуалистических основополагающих принципах, считавшихся братьями-близнецами. Тем самым выражается равноправие обоих принципов, проявляющееся так же в том, что они при всей их

¹ Залеман, К.Г. Очерк истории древнеперсидской литературы / К.Г. Залеман / Всеобщая история литературы // Корш В.Ф. – СПб., 1880. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 174.

² Первичное различие между Спэнта-Манью и высшим богом Ахура Маздой позднее нивелируется. По поводу чрезвычайно сложно интерпретируемого отношения между Ахура Маздой и Спэнта-Манью с одной стороны и их обоих к Анхра-Манью с другой стороны см.: Lommel, H. Die Religion Zarathustras / H. Lommel. – Tubingen, 1930. – S. 17ff.

противоположности имеют одинаковую сущность (авест. манью – дух) и оба первоначальны. В их свободном изначальном выборе выражается разделение между добром и злом. Этот выбор «с тех пор» должен делать и человек.

5.2.4. Изначальность ничто

Наконец, есть еще один тип ответа, вообще не исходящий ни из изначальности жизни и добра (как иудаизм, христианство и ислам), ни из родственности и равноправности добра и зла, жизни и смерти (как зороастризм), но исходящий из *изначальности ничто, хаоса, смерти*. Когда жизнь в ее совершенной необъяснимости проявляется как чистое чудо, то она выступает, прежде всего, против хаоса, выбивая у него почву из-под ног.

Все мифы, повествующие об ужасной битве против чудовища бездны, обязаны этой основной идее. Они встречаются во многих культурах. Об их убедительности говорит то, что они распознаются даже в совершенно ином духовном окружении после всяческих трансформаций, как например, в случае с легендой о святом Георгии Победоносце в области христианских представлений. Конечно, о христианской чувствительности против всего «языческого» говорит то, что эта легенда, встречающаяся в ее наиболее старой версии как «*Legenda aurea*» у Иакова из Ворагина¹, была ранее



Рис. 80. Великомученик Георгий Победоносец. На этой русской православной иконе XV в. он изображен сражающимся с драконом в соответствии с запрещенной Церковью в VI в. легендой, реанимированной в XIII в. генуэзским католическим архиепископом Иаковом Ворагинским. Ранее до XIV в. святой Георгий изображался как стоящий воин с копьем в руке

¹ «Золотая легенда» (*Legenda Aurea* <*De sancto Georgio*>). Автор – Иаков из Ворагина, архиепископ генуэзский (ум. 1298). Была чрезвычайно популярна в эпоху от Средних веков до Нового времени: до 1500 г. насчитывают 70 изданий латинского оригинала и более 30 переводов на английский, французский, итальянский, нижненемецкий и чешский. См.: Voragine, J. de. *Legenda aurea* / J. de. Voragine. – Berlin, 1963.

в VI веке церковно запрещена с обоснованием: сочинена еретиками. Выразительная образность размышлений над этой идеей проявилась в мотиве битвы с драконом.

Дракон, сознательно не соотносимый ни с одним зоологическим видом животных, но представляющий собой фантастическое, реально не существующее сложносоставное существо, *символизирует своими нечеткими расплывчатыми контурами хаотическое, противопоставляющее всякому порядку существо зла или ничто*. Чтобы возникла жизнь, его надо сначала перебороть.

На его отношение к хаосу и беспорядку часто указывается тем, что *чудище-дракон обитает в море или выходит из него*. Море, вода – нечто бесконтурное и текучее, чья сущность противостоит всякой устойчивой форме и недоступна любой попытке ухватить ее. Вода буквально утекает сквозь пальцы. С другой стороны, дракон – дальнейшее развитие образа змеи или, по крайней мере, перенимает ее существенные признаки, чтобы восполнить связанный с ними символический комплекс образа зла. Дракон не только кажущееся непреодолимым препятствие, противостоящее всему живому. В мифах он *нередко становится «материалом»*, из которого его победитель творит мир и тем самым осуществляет кажущееся невозможным, вооформляя бесформенное, полагая ему «границы», придавая ему контуры.

Естественно, такая сверхчеловеческая задача посильна лишь Богу-Творцу, или, по крайней мере, после Его перводеяния ее могут выполнить Ему во след другие боги или, наконец, герои. Тем самым они соучаствуют в постоянно возобновляемом деле сохранения мира и его порядка против новых нападок сил хаоса. В этом деле и человек

обретает свою задачу, преследуя которую он, постоянно защищаясь от беспорядочности зла, не только организует свою жизнь согласно нравственному порядку, но так же совершает культ, повторяющий окончательное преодоление хаоса и ничто. С помощью культа человек стремится стабилизировать порядок.

Этот фон картинно оживал, когда в Месопотамии царь на Но-



Рис. 81. Два китайских дракона (светлый и темный) как символ единства и борьбы противоположностей

вый год повторял сражение в битве, в которой Мардук в начале времен победил чудище хаоса Тиамат¹, чтобы создать из ее плоти небо и землю. Известный в ориенталистике по своим начальным словам² «Энума элиш» («Когда вверху») текст зачитывался, по крайней мере, с 700 г. до н. э. во время крупных культовых государственных церемоний, преимущественно совершавшихся в Вавилоне в большом храме Мардука «Эсагила» («высоко вознесенный дом»). Связь между событием первых времен творения и его культовым повторением находит свое выражение в том, что сам храм относится к первоакту создания мира, поскольку он современник неба и земли, возведенный из плоти чудища хаоса. Так указывается на великое единство между природным и религиозным измерениями, характерное для античного мышления в целом: храм не только стоит в центре мира, но восходит к началу времени, воспроизводя его в культе.

Ареал распространения этой поэмы, в имеющейся версии восходящей к XII столетию до н. э., выходит за границы Месопотамии. Она была, по всей видимости, знакома составителям ветхозаветного канона («Яхвист» и «Элохвист»), как и авторам книги Иова (Иов 28,14;38,16;38,30;41,24) и многих псалмов (напр., Пс. 36,7;42,8;104,6). Что касается ветхозаветного повествования о творении, то на знание поэмы намекает очень похожее описание состояния хаоса (ср., напр., Быт. 2,5 и Энума элиш 1,5b-6a). Равно и этимология показывает, что в основе текста лежит широко распространенное общее представление: вавилонско-ассирийскому слову Тиамат (Тихамат) соответствуют как древнееврейское «техом» (תְּחֹם – «праморе», «бездна», «воды бездны» в Библии, ср. Быт. 1,2;7,11;8,2;49,25; Притч. 8,27-28; Ис. 51,10 и т. д.), так и арабское «тихама» (قماط – обозначение пустынного берега Красного моря).

Ассирийцы также использовали в культе историю творения «Энума элиш», даже заменив вавилонского государственного бога Мардука ассирийским государственным богом Ассуром. Царь Санхериб (704–681 гг. до н. э.) повелел изобразить прабитву на воротах храма Нового года. Решающее место из текста о битве мы найдем на четвертой из семи

¹ Тиамат – аккад. море. В «Энума элиш» – персонификация первичного хаоса, соотв. «праматерь» мира. См.: Энума элиш, 1, 1-8/ Когда Анну сотворил небо. Литература древней Месопотамии. – М., 2000. – С. 35.

² Этот древнейший обычай наименования важных текстов сохранился до сих пор, когда, например, папские энциклики называются по их первым словам.

глиняных таблиц, содержащей почти девятьсот строк (Энума элиш 4,130-140):

«На ноги Тиамат наступил Владыка [Мардук].
Булавой беспощадной рассек ей череп.
Он разрезал ей вены, и поток ее крови
Северный ветер погнал по местам потаенным,
Смотрели отцы, ликовали в веселье.
Дары заздравные ему послали.
Усмирился Владыка, оглядел ее тело.
Рассек ее тушу [плоть], хитроумное [искусное] создал.
Разрубил пополам ее, словно ракушку [сушеную рыбу].
Взял половину – покрыл ею [кожей] небо.
Сделал запоры, поставил стражей, –
Пусть следят, чтобы воды не просочились [вниз]»¹.

Очень похожий смысловой контекст показывает ряд клинописных табличек с мифами древнего Угарита, открытых в 1929 г. в северо-сирийском Рас Шамра. Они написаны около XIII столетия до н. э. на языке, именуемом сегодня угаритским и представляющим собой северо-хананейский диалект. Но сами тексты, по всей видимости, еще древнее. В них рассказывается о прабитве между богом Ваалом и его соперником Ямом («море»), в которой Ям повержен. Однако эта битва была труднее, чем у Мардука с Тиамат, которую тот убил одним ударом своей булавой. И Ваал нападает с секирой на Яма, но о нем говорится: «Силен Ям, не падает он. Не согнулись его суставы, не рухнуло его тело»². Естественно, это признак того, что соперник Ям обладает чудовищной силой, и с ним не легко покончить. Дело творения не ограничивается утомительной битвой с силами хаоса. Только после того, как Ваал обретает новую, более мощную двойную секиру, ему удастся убить своего противника и создать из его плоти реальное море, чье символическое значение выражается сущностью хаоса.

Подобный контекст развития мотива сохранился и в греческой мифологии, где сообщается о битве Зевса против змея Тифона или битве Аполлона со змеем Пифоном (Питоном), после уничтожения которого

¹ Когда Анну сотворил небо. Литература древней Месопотамии. – М., 2000. – С. 46.

² См.: Beyerlein, W. (Hrsg.). Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament. – Göttingen, 1975. – S. 224.

Аполлон основал на том месте в Дельфах храм оракула, охраняемый священной прорицательницей пифией. Битва со змеями-драконами продолжается в мире героев, когда Геракл побеждает лернейскую Гидру¹, а Беллерофонт – Химеру². Битва продолжается и в мире людей, когда перед тем, как основать город, надо убить чудовище, препятствующее тому. Так вышло с Кадмом, когда он хотел основать город Фивы в Беотии, названный сначала по его имени Кадмея. Тесей выстоял целый ряд ужасных битв, прежде чем стал великим царем в Афинах, восстановив порядок.

Итак, на всех уровнях, богов, героев и людей, речь идет о преодолении начального хаоса, препятствующего всякому порядку и гармонии. При этом говорится: битву следует выстоять, чтобы преодолеть хаос. По крайней мере, религия осознает, что хаос надо обезвредить и лишить его действенной силы, если уж его окончательное уничтожение невозможно или предстоит лишь в далеком будущем, что воспринимается также как невозможность его искоренения. Поскольку смерть не означает для греческого мышления просто уничтожение, но преобразование в иное состояние, в тень, то все, имеющее форму, продолжает каким-то образом существовать. Отсюда во всех повествованиях проявляется оптимистический взгляд, сообщающий о первоначальной конфронтации с силой хаоса.

Напротив, радикально иное понимание образует подоснову египетской религиозности. Согласно ей, мир не просто исходит из хаоса посредством слова Творца и должен длительно утверждаться по отношению к хаосу. В конце времен мир со всем существующим в нем должен вновь погрузиться в хаос. Он поглотит даже самих богов, чтобы ничего не было кроме хаоса небытия.

Хаос символизирует в египетской мифологии огромный извечный змей, олицетворяющий мрак и зло, исконный враг богов Апоп. Он представляет собой область небытия. Апоп не относится к области бытия и поэтому безначален и вечен. Он присутствует при творении мира и с тех пор его необходимо постоянно преодолевать, но в действительности его никогда не победить. Он не относится к тому, что могло бы быть уничтожено, потому что он не существует, ибо он – *небытие*. Даже

¹ Чудовищная девятиголовая змея в Лернейском болоте в Арголиде. Считалась непобедимой, так как на месте отрубаемых голов у неё вырастали новые.

² Изрыгающее пламя чудовище с тремя головами: льва, козы и змеи. У нее туловище: спереди – лъва, в середине – козы, сзади – змеи. Опустошитель Ликии.



Рис. 82. Уробор – замкнутая в кольцо змея вокруг солнечного богомладенца Ра (др.-егип. изображение). Символизирует саморазрушение и самопорождение зла

солнечный бог Ра должен бороться с ним каждую ночь во время своего путешествия по подземному Нилу, ведь Апоп угрожает солнечной барке Ра. Хотя небытие ежедневно уничтожается солнечным богом, и Ра разрезает его тело кинжалом на куски, но оно восстанавливается, как только солнечный бог уплывает из подземного царства. Изображение в гробнице Рамзеса VI показывает Апопа в виде закованной змеи, карабкающейся ввысь и своей свободной от уз головой указывающей, что она не будет никогда окончательно повержена.

В отличие от всего сущего, к которому относятся и боги, Апоп не подвержен процессу возобновления жизненной силы или процессу уничтожения. Итак, *он вне времени*. Его характеризует состояние застылости и непрерывности, делающие его совершенно неприкосновенным и лишь на краткий момент *оттесняемым, а не вытесняемым*. Образно это постоянное присутствие хаоса-ничто часто выражается тем, что Апоп рассматривается как *Уробор (греч. пожиратель хвоста), змей, пожирающий самого себя, вцепившись в свой собственный хвост, но не способный уничтожить себя. Он – разрушаемое и разрушающее*.

Уробор был вплоть до христианского искусства средневековья многообразно употреблявшимся символом, представлявшим собой наряду с саморазрушением одновременно и самовоспроизводство (автогенез), поскольку конец хвоста и открытая пасть служили эквивалентами органов оплодотворения и зачатия. Зло, неистощимо воссоздающее себя, чтобы самоуничтожиться, но не способное на полное самоуничтожение, является экстремально неустойчивым, непрочным, негативным, которое само по себе – ничто. Этот Уробор, по египетским представлениям, объемлет все творение, удерживающееся некоторое время внутри ограниченного его змеиной плотью пространства, прежде чем вновь быть растворенным в хаосе.

Уже упомянутая *символическая связь между чудовищным хаосом и водой* налицо также в Египте, когда изображение змея Апопа, обхватывающего мир, неприметно превращается в сходный образ первобытных вод, окружающих творение и его порядок как хаотический, бесфор-

менный элемент. Но эти воды невозможно вечно удерживать и, в конце концов, они вновь затопят все сущее. В египетской «Книге мертвых» в одном изречении следующим образом описывается грядущее уничтожение: «Мир станет первобытным океаном, первобытным потопом, как было в его начале. Это – я [Атум, бог-творец], кто останется, вместе с Осирисом [бог мертвых], после того, как превращусь в другого змея, которого не знают люди и не видят боги»¹. Что под этим подразумевалось, четко формулируется в открытом гейдельбергским египтологом Эберхардом Отто (1913–1974) параллельном тексте из храма Опет: «Нет бога, нет богини, которые [могли бы] превратиться в другого змея». Потому что ничего нет, а Бог-творец обратно превратился в того змея, который символизирует абсолютное небытие бесформенного. «Есть» только «деформировавшийся» Первобог и нет никого, кто мог бы засвидетельствовать Его бытие. Мир канул в небытие и «остается» только змей-хаос. Восстановлено состояние до творения, как если бы ничего и не было.

6. СИМВОЛ ЖЕНЩИНЫ

6.1. Феноменологический анализ религиозного значения символа женщины

Раз речь зашла о тайне жизни, то следует поговорить также об иерофанной конкретизации жизненного начала, связанного с человеком физически и исторически и при этом широко распространенного во времени и пространстве, но в котором выделяется один качественно новый аспект. Итак, речь идет о *воплощении женственности*, ставшей моментом кристаллизации религиозного опыта. *Ее центральный символ – образ Великой матери*. «Неоспоримо широкое распространение почитания Великой матери. Бесчисленны изображения..., бесчисленны и имена, которые эта Великая мать имеет у различных народов: у шумеров, вавилонян, хурритов, финикийцев, египтян, индийцев, критян, греков. Эта Великая мать выступает как изначально самостоятельное божество»². Несмотря на то,

¹ См.: Hornung, E. Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen / E. Hornung. – Darmstadt, 1971. – S. 157.

² Heiler, F. Die Frau in den Religionen der Menschheit / F. Heiler. – Berlin, 1977. – S. 8.



Рис. 83. Индийскими храмовыми танцовщицами (санскр. девадаси, рабыни Божии) были женщины, посвященные обычно с детства храмовому служению и считавшиеся женами бога Шивы, функцией которого является танец. Символическая сила их танца распространяется от оргиастической чувственности до красоты чистой духовности

что до сих пор не до конца раскрыт религиоисторический контекст, все-таки представляется весьма вероятным, что *первым антропоморфным символом, в котором воспринималось божественное в начале человеческой истории, был образ богини-матери*. Ее изображения, начиная с ориньякской культуры (около 30 000 лет до н. э.), встречаются от Пиренеев до озера Байкал¹.

На вещественный контекст, связывающий растительные иерофании с женскими иерофаниями, как религиоведение, так и этнология уже давно обратили свое внимание. И хотя историческое начало человечества не может быть реконструировано во всех подробностях, но все-таки в нашем распоряжении имеются в изобилии археологические находки, позволяющие понять религиозное измерение образа мира на ранних ступенях развития человечества. Несмотря на то, что

можно привести методологические возражения, но в целом сравнение доисторических этапов развития с состоянием современных бесписьменных первобытных народов во многом оказалось полезным. Также выяснилось, что *налицо явная взаимосвязь между формой религиозного сознания, в центре которого стоит женское божество, и формой социальной жизни, характеризующей культивированием растений*. То, что историки называли «неолитической революцией» (Гордон Вир Чайлд, 1892–1957), должно было в силу своей огромной значимости для человеческого развития неизбежно повлиять на религиозное сознание. Тем самым человек вступил в совершенно новое отношение к природе, в средоточии которой ему раскрывалась тайна жизни.

Вряд ли может быть случайным, что «одновременно» с обращением внимания на женское начало оно было воспринято в качестве космоло-

¹ Catala, H. La expresión de lo divino en las religiones no christianos / H. Catala. – Madrid, 1972. – P. 9.

гического принципа и религиозного символа. Женщина является тем «местом», где осуществляется человеческое плодородие, происходящее из ее лона. Со сходным мы сталкиваемся у растений, чьи семена преобразуются в сокровенных глубинах земли в новую форму жизни. Такие *соответствия между растением и женщиной* могли установиться уже исходя из внешней аналогии между углублением в цветке, бороздой пашни и влагалищем. «Напротив, лопатка для окучивания и плуг рассматривались как аналоги фаллоса. Многочисленные тексты, в которых женщина рассматривается как пашня или нива. Коран гласит (2,223): ‘Ваши жены – нива для вас’. В Атхарва Веде звучит: ‘Эта женщина явилась как живой кусок земли: мужчины, сейте в нее семя’. В нашей сказке братьев Гримм ‘Ослик’ неплодная королева сетует: ‘Я как пашня, на которой ничто не растет’»¹.

То, что сразу можно было предположить продуктом рационалистически неизбежного объяснения, находит свое подтверждение в представлениях первобытных народов, добывающих себе пропитание преимущественно как собиратели и земледельцы. Но, конечно, и между ними существуют различия, разворачивающиеся с примитивных методов посадки растений, и далее от применения плуга вплоть до использования удобрений, искусственного орошения и террасного обустройства полей. Но наибольшее значение придается сегодня историками *различию между выращиванием клубневых растений и зерновых злаков*. В обществах с этими видами земледельческих культур твердо установлены *характерные различия в их религиозных системах*, которые можно прекрасно объяснить исходя из соответствующе поменявшихся условий жизни и проистекающей из этого формы зависимости от природы. Однако следует остерегаться чересчур подчеркивать эти различия, так как обе формы существования относятся к довольно ранним ступеням культурного развития, показывающим значительную общность между собой.

Такая общность обнаруживается не в последнюю очередь в большом интересе, проявляемом всеми культурами, находящимися на этой ступени развития, по отношению к земле и плодородию. Они нашли для своего мировоззрения превосходный символ в женском начале. Это видно уже из того, что в основном *женщине доверяется право сажать в землю клубни растений и возделывать поле*. Наблюдаемый по сей день во многих т.н. «примитивных» обществах факт, что сев пашни отводится в основном

¹ Thiel, J.F. Religionsethnologie. Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker / J.F. Thiel. – Berlin, 1984. – S. 47.



Рис. 84. Терракотовое изображение кормящей матери (5900 г. до н. э.). Этот тип изображения женщины с ребенком на руках является одним из самых устойчивых символов божественной матери

женщинам и что целый ряд корнеплодов (как например, маниок и ямс (диоскорея)) считаются «женскими», является, скорее всего, отражением той роли, которая отводилась женщине в процессе исторического развития. На Борнео «женщины играли главную роль в церемониях и работах, связанных с рисовой культурой. Мужчины привлекались лишь к корчеванию и некоторым заключительным работам. Женщины выбирали и хранили семена... Представляется, что в них усматривалось природное сродство с зернами семян, о которых говорили: они находятся в состоянии беременности. Иногда женщины проводят ночь на рисовых полях, и именно в то время, когда рис прорастает. Вероятно, идея заключается в том, чтобы увеличить плодородность риса или их собственную. Но сами они умалчивают об этих вещах»¹.

Весьма вероятно, что в еще более древних обществах охотников и собирателей зарезервированная за женщинами деятельность по собиранию диких фруктов и съедобных корней преобразовалась с развитием производства в культивацию технических культур. И это отнюдь не случайно, а указывает на смысловую взаимосвязь между женской плодовитостью и плодородием земли, интуитивно соотнесенных между собой. Плодородие действует ради сохранения жизни. Уже на своих ранних стадиях человечеством было обращено внимание на тайну жизни, конкретизирующуюся в символе материнско-женского начала и тем самым обретающую образную наглядность. Так устанавливается новая символическая взаимосвязь, дающая обильную пищу для размышлений. Далее нам следует выявить некоторые ее аспекты, особо значимые религиозно и культурно-исторически.

¹ Eliade, M. *Die Religionen und das Heilige* / M. Eliade. – Salzburg, 1954. – S. 293–294. Хотя это наблюдение, цитируемое Элиаде в книге «Религии и святое», восходит к этнологам Хозу и Макдугаллу, которые представили общественности свои исследования, привлекая к себе большое внимание (например, Леви-Брюля, так же упоминающего эти факты), еще на рубеже XX века, но, несмотря на дальнейшие исследования, они вовсе не устарели.

6.1.1. Роженица и мать смерти

Символ женского начала по-новому обращает наш взгляд на феномен смерти, ведь *жизнь обретает свой особый профиль в конфронтации со смертью*. При этом будут важны размышления о том, что для мифологических представлений смерть вовсе не является неумолимым противником жизни, но противоположным рождению полюсом. Рождение и смерть, возникновение и исчезновение, расцвет и увядание – два полюса единственного, всеобъемлющего бытия. Они взаимообуславливают друг друга. Это проявляется в растительном мире характерной особенностью периодического повторения сеяния, отмирания и произрастания, умирания и возрождения. Сходное наблюдается и применительно к человеческой жизни, отражающей в рождении и смерти ритм природы. Религиозные умозрения по этому поводу становятся интенсивнее и способны развиться в высокодифференцированную систему учения о *перевоплощении душ, реинкарнации*.

Размышления о единстве жизни и смерти близко подводят к обоснованию того, что связано с женщиной как роженицей. Она не только «место» плодородия и жизни, но явно должна быть связана и с тайной смерти. На эту символическую взаимосвязь и по сей день указывают определенные молитвенные формулы некоторых африканских племен. Так, южные нубийцы почитают Бога как «Великую мать» и соответственно применяют в речи женское местоимение. Например, они препровождают Богу умирающего со следующими словами: «Наша Бог, Которая послала нас в эту жизнь, да возьмет Она тебя вновь к Себе»¹.

Как поле и пашня являются тем местом, где пробивается на свет растительная жизнь, а также местом, где она отмирает, так и женское лоно, соответственно, сама женщина «должны быть» местом жизни и смерти: зачатие и распад, рождение и смерть явно представляются только лишь двумя аспектами одной и той же тайны. За такими размышлениями следует дальнейший шаг, обильный на предположения, когда смерть более не воспринимается естественным «дополнением» рождения. Ритм природы, обусловленный смертью, понимается как неестественный, не должный быть. Тогда не достаточно просто найти объяснение этому факту, что обычно связывается с однократным преступлением или трагическим несчастным случаем. Тогда должна ради-

¹ Mbiti, J. Concepts of God in Africa / J. Mbiti. – London, 1970. – P. 92.

кально измениться сама оценка человеческой жизни и должно возникнуть *чувство истории*, однократности и неповторимости человеческих деяний, а так же их исторических последствий. Но это возможно лишь при предпосылке, что *формируется понимание индивидуальности*. В результате человек уже не мыслится как своего рода предопределенный природой продукт, впряженный в универсальный ритм, но как тот, кто сам определяет свое бытие своими поступками и их последствиями. Сколь радикально может измениться образ восприятия мира, когда решающую роль играет мысль о смерти, угрожающе вгрызающейся в жизнь, о господстве смерти, еще раз продемонстрировала в середине XX века философия экзистенциализма.

Напротив, где рождение и смерть воспринимаются как изначальное единство, там и два других аспекта образуют единство, позднее отдаляясь друг от друга: с одной стороны, здоровье и болезнь, исцеление и порча, а с другой стороны, любовь и порок, красота и уродство. Лишь тот может выйти из затруднительного положения, кто обладает точным знанием причин сложившейся ситуации. Но кто лучше знает причины, чем тот, в чьем распоряжении они находятся?

6.1.2. Целительница и ведьма

Так мы обретаем ключ к часто наблюдаемой у *первобытных народов амбивалентной оценке женского начала* и его религиозной конкретизации. Поэтому сенокос столь же часто относится к компетенции женщины, как и то, что ее считают ответственной за *наслание болезни, несчастья и страдания*. Той, которая находится в столь исконном отношении к жизни и заключает в себе также тайну смерти, последовательно веряют и знание исцеления: она наверняка ведает о механизмах восстановления и средствах, способных предотвращать преждевременную смерть.

Содержащаяся в эпосе о Гильгамеше (ср. 274) символика растения как спасительной и животворной травы достигает своего апогея в *целенаправленном применении растений для врачевания*. Но оно уже со времен земледельческих культур стало *уделом женщины*. Следы этого комплекса представлений сохранились вплоть до наших дней, когда например, говорят о знахарке-травнице и целительнице. В позднее время его отголоски распознаются в особенном уважении, когда женщина обладает авторитетом как эксперт по растительным методам

природного целительства. Издания, где знахарки делятся секретами лечения травами, и по сей день пользуются популярностью у населения. Ведь там намекается на древние знания, приписываемые женщине как хранительнице целебных растений и защитнице жизни.

Противоположный этому взгляд на женщину как на злую силу сохранился через века в комплексе представлений о злой *колдунье и ведьме*. Здесь очевидно проявляется то первобытное архаическое мышление, которое не смогли искоренить столетия христианства. Известен не только литературный образ злой колдуньи (феи) из детских популярных сказок, но и его реальное воплощение в кострах для сожжения ведьм.

Даже просто факт преследования ведьм в христианскую эпоху подтверждает, что и в Средневековье бытовало *всеобщее убеждение о экстраординарной силе женщины*. То, что ее воспринимали как злую силу, с одной стороны, прокладывает мостик к неформулируемому опыту, согласно которому *Мать-земля одновременно является темным лоном, в которое вновь проваливается все рожденное*. С другой стороны, здесь отражается тот процесс, в ходе которого были решительно *устранены женские черты из образа Бога*, а в христианстве стали незаконными притязания женщины на священство. «Средневековые ведьмы были не только достойными сожаления созданиями, весьма страдавшими от человеческой глупости, но они были действительными священницами и пророчицами. Они заключали... союз со сверхъестественными силами, так же как и священники всех времен заключали союз с такими силами. Только это были якобы злые силы, с которыми ведьмы вступали в договор, это были дьявол и скрывающиеся за его именем древние языческие боги, которым они приносили свои обеты и во имя которых совершали колдовство... Ведьмы были невестами дьявола, как монахини Божьими невестами... Все это относится к древней борьбе между различными религиями, вероучительными и культовыми системами... Не только в христианское время женщина была той, кто боролась с новыми формами веры, с культурой мужчин, с общинной организацией. Женщина становится ведьмой, т. е. она – хранительница и защитница старых форм веры, она – священница поверженных богов»¹.

¹ Homeffer, A. Der Priester I,24/ Heiler F. Die Frau in den Religionen der Menschheit / A. Homeffer. – Berlin, 1977. – S. 43.

6.1.3. Воплощение красоты и исчадие порока

Однако женщина воспринимается в еще одном исконном, амбивалентном контексте: *женщина, само женское начало является символом как любви и красоты, так греха и порока*. Все искусство человечества свидетельствует об этом. Бесчисленные изображения Афродиты-Венеры греко-римского искусства наиболее знакомы нам, но, естественно, они не единственные в своем роде. Однако само собой отнюдь не разумеется, что любовь и красота соотносятся преимущественно с женским началом и религиозно конкретизируются в богинях, а боги типа римского Амура занимают лишь подчиненное положение.

Еще необычнее должно казаться то, что непосредственно укоренено в мифологическом мышлении: *богиня чистой любви и красоты есть одновременно богиня нечистого возжелания, греховной страсти и смущающего отчаяния*. Она почитается как возвышенная «царица небес» в образе Венеры, восходящей в чистых утренних лучах. Но она же великая обольстительница для богов и людей, являющаяся вечер-

ней звездой к началу ночи. Двуликость любви сводит воедино девственную чистоту и порочный соблазн.

Так ацтекская богиня Тласоль-Теотль является прибежищем прелюбодеев и распутников, у которой они получают очищение от своих прегрешений. Она защищает их также от наказаний государственного суда. Одновременно она та богиня, в которой видится исток всех разрушающих любовь греховных мыслей. Ее имя указывает на грязь, нечистоты, пороки: «пожирательница нечистот». Она имеет и второе имя Тлалли-ипало, соответствующее другой ее функции богини земли и плодородия: «сердце земли»¹.

В доказательство, что такое восприятие женщины не ограничивается



Рис. 85. Ацтекская богиня Тласоль-Теотль («пожирательница нечистот») считалась одновременно богиней плодородия и разврата. Это отражает амбивалентное восприятие женского начала в культуре: женщина соединяет в себе противоположности добра и зла

¹ Lanczkowski, G. Götter und Menschen im alten Mexiko / G. Lanczkowski. – Olten, 1984. – S. 80.

одной определенной культурной сферой, но встречается и в других местах, можно привести последний пример. Уже в столь ранней культуре, как месопотамская мы встречаем противоречивую символику женского начала, конкретизирующуюся в богинях. Шумерская богиня Инанна (шумер., «владычица небес») представляет собой очень впечатляющий образ. Она является во всех своих существенных манифестациях богиней света и жизни, любви и плодородия, но также борьбы и разрушения. Оба аспекта одновременно обретают свое художественное, символическое и литературное выражение, когда она изображается как прекрасная женщина с бородой¹, т. е. как гермафродит. Она созерцается в обеих фазах Венеры или призывается в гимнах как богиня любви, плодородия и жизни, но одновременно и как богиня войны, смерти и разрушения. «Что же касается Инанны, соответствующей аккадской Иштар, а позднее Астарте, то ей было суждено обладать культовой и мифологической “актуальностью”, недостижимой ни для какой другой богини Ближнего Востока. В своем апогее она была одновременно богиней и любви и войны, простирая свою власть и на жизнь и на смерть. Подчеркивая полноту ее могущества, ее представляли гермафродитом (Ishtar barbata)»².

Инанна (Иштар), купающаяся в крови и наполняющая сосуды кровью, превращается в ужасный образ войны. Она является божественной девой, но так же «любовницей неба», воплощенной в земной гетере. О ней гласит древний текст заклинания: «Прелестная, юная девушка, выставляющаяся на базарных площадях, гетера, дочь Инанны, проживающая на постоянных дворах... Когда она



Рис. 86. Статуэтка богини Иштар (XVIII в. до н. э.). Иштар в аккадской мифологии соответствует шумерской Инанне (ее астральный символ — «звезда» Венера). Она — богиня плодородия и плотского наслаждения, кровожадно способствующая возникновению войн. Поэтому сосуд в ее руках наполнен кровью убитых воинов. В образе Иштар (Инанны) сливаются красота и жестокость

¹ Ср.: Catala, H. La expresión de lo divino en las religiones no christianas / H. Catala. — Madrid, 1972. — P. 11.

² Элиаде, М. История веры и религиозных идей / М. Элиаде. — М., 2002. — Т. 1. — С. 64.

садится, она – цветущий сад, наполненный плодами граната, когда она лежит, радость сияет в ее очах...»¹ Как *храмовая проституция*, так и ветхозаветное слово о «вавилонской блуднице» имеют религиоисторическое отношение к этому образу.

Но так же и совершенно иной круг мыслей обязан двойственности восприятия женского начала. Имеется ввиду художественный тип «жена мира сего», оформившийся в европейском искусстве с конца XIII века. И в этом образе сведены воедино два противоположных аспекта: «жена мира сего» – прекрасная женщина с обольстительными прелестями, но она так же разьедаемый змеями и червями скелет. Хотя новые исследования оспаривают исконность этого мотива и видят в нем трансформацию образа «князя мира сего» (Ин. 14,30), однако художественный тип «жены мира сего» показателен для придворного средневековья. Но он мог стать таковым лишь потому, что тогдашняя *христианская проповедь целенаправленно склонялась к демонизированию женского начала*. Средневековый страх христиан перед сексуальным и презирующее мир стремление к потустороннему соединились с «языческим» наследием, нашедшем в женском начале центральный символ своей интерпретации бытия².



Рис. 87. Скульптура «Жена мира сего» на южном портале Вормского собора (ок. 1298, Германия). «Жена мира сего» – средневековый символ соблазна и искушения. Пред ней молитвенно преклонил колени ослепленный ее внешней красотой рыцарь. Но она раскрывает свою истинную природу лишь тому, кто видит обратную сторону вещей. Ее гнилая спина усеяна червями, змеями и жабами, всеми нечистотами мира. «Жена мира сего» является персонификацией мирских наслаждений и удовольствий. Эта аллегория изображает силу соблазна и бренность мирских утех. Ей соответствует римская Волупта (лат. *voluptas*, «похоть»), дочь Психеи и Амура, ослепляющая людей и толкающая их к гибели

¹ Dijk, J. van. *Sumensche Religion* / J. van. Dijk / Asmussen J.P., Laessöe J., Colpe C. (Hrsg.). *Handbuch der Religionsgeschichte*. – Göttingen, 1971–1975. – Bd. 1. – S. 477.

² См.: Stämmler, W. *Frau Welt. Eine mittelalterliche Allegorie* / W. Stämmler. – Fribourg, 1959.

Символический комплекс «жены мира сего» задействован даже в сфере образов Рихарда Вагнера в его романтической опере «Тангейзер» по литературным творениям Гофмана и Гейне. Они же в свою очередь обратились к древним сагам, где главное действующее лицо, поэт-миннезингер, разрывается между Венерой и Елизаветой, Венериной горой и Вартбургом, эротическим чувственным наслаждением и чистой любовью, не способное самостоятельно разрешить эту ситуацию. Для Вагнера здесь скрывается своего рода первопереживание, присутствующее как мотив во всех его произведениях.

Упомянутая в другой связи «Теогония» Гесиода (ср. С. 99–103) представляет собой раннюю попытку совместить средствами мифологического мышления многие из названных аспектов в одну логическую взаимосвязь. В этом контексте Афродита, греческая богиня любви, является одновременно сестрой Эриний, богинь возмездия, которые неумолимо преследуют каждое преступление. Все эти богини порождены ужасным перводеем, когда Кронос кастрирует своего отца Урана, чтобы стать господином необузданного плодородия: от падающих капель крови отрезанного полового органа возникают новые боги. Эринии и гиганты зачинаются теми каплями, что упали на жесткую почву суши. Из полового органа Урана, брошенного в мягкие воды моря и долгое время носимого ими, образуется, в конце концов, белая пена, из которой выходит *прекрасная Афродита* (ср. Теогония, 174–200). В этом тексте с неслыханной доселе насыщенностью объединены практически все темы, относящиеся к сущности женского начала: *плодородие и сексуальность, грех и угрызения совести, искушение и любовь, кровь и красота*.

6.2. Символика Великой матери

6.2.1. Религиозное содержание доисторических женских идолов

Рассматривая древнейшие статуэтки первобытного периода развития, мы поражаемся художественным даром человека ледникового периода, способного сформировать символ, с помощью которого он пытался объяснить мир. Изваянные из костей, мамонтовых бивней или камня (известняка) женские фигурки показывают концентрацию

скульптора на существенном, более отражающую его сознательное намерение, чем художественную примитивность. В них налицо красноречивая попытка средствами искусства придать образное выражение мыслям о жизни и смерти, плодородии и иссякании жизненной силы, а так же представить невидимое повседневному взору как непосредственно действительное.

Тем самым эти статуэтки уже относятся к сфере религиозного мышления, даже если их интерпретация как изображений материнских божеств не в каждом случае подтверждается однозначно. Известный остаток ненадежности интерпретации привел к тому, что их объединяют под нейтральным родовым понятием идолы (от греч. *εἶδωλον*, изображение). В конечном счете, однако, представляется весьма убедительным, что в основании намерения их изваяния лежит религиозная потребность. Ведь именно религия тысячелетиями давала людям ответ на вопрос о смысле и тайне мира и жизни. То, что *женские статуэтки ледникового периода имели, по крайней мере, культовое значение*, становится для современных исследователей практически неоспоримым. Лишь в Новое Время существенная роль религии подверглась сомнению. При этом зачастую что-то другое водружалось на ее место, так что тем самым вновь подтверждалась *незаменимость религии*.

В женских фигурах каменного века и ледникового периода (найденно около 150 статуэток) женщина представлена в образе праматери (пра-родительницы) всего живого и «носительницы жизни» (Герберт Кюн). Можно сказать, в этих изображениях становится наглядным понятие женскости, отличающееся от конкретно существующей, индивидуальной женщины. Ведь *изображения никогда не варьируются в существенном и соответствуют стандартному в этот период типу*, распространенному от Восточной Азии (Сибири) через Месопотамию, Анатолию и северное Средиземноморье вплоть до Испании. Данный стандартный тип невозможно спутать с натуралистическим изображением. Обычно заостренно сужающиеся книзу фигуры наводят на умозаключение, что ради магическо-символических целей их втыкали в землю, дабы перенести в нее силу плодородия. Этот напрашивающийся логический вывод и многочисленность статуэток делают чрезвычайно вероятным, что фигурки служили первобытному человеку воплощением опыта божественного и *символизировали Мать мира и Родительницу жизни*.

Это позволяет предположить следующее: несмотря на огромное пространственно-географическое рассеяние, приводящее в изумление,

существовало мировоззренческое единообразие первобытного человечества. Ведь символизм богини-матери, несомненно, является характерной чертой, наиболее бросающейся в глаза при изучении археологических свидетельств ранней истории¹. Независимо от исторического решения проблемы, передавалась ли эта концепция мира, центром которой был символ Великой матери, посредством миграций отдельных групп людей, или сформировалась параллельно во многих регионах как ответ на вопрос о происхождении концепции, – машинально, в контексте психологии Карла Густава Юнга (1875–1961), напрашивается *интерпретация этого символа как архетипа*. Такая интерпретация лежит в основе замечательного исследования, опубликованного учеником Юнга Эрихом Нойманном (1905–1960) впервые в 1956 г. под заголовком «Великая мать»².

Школа глубинной психологии видела в многочисленности женских идовол эмпирико-историческое подтверждение существования архетипа Великой матери (богини), глубоко укорененного в душевном устройении человека прежде всякого сознательного переживания. Под архетипами понимаются «формы и образы, коллективные по своей природе, встречающиеся практически по всей земле как составные элементы мифов и являющиеся в то же самое время автохтонными индивидуальными продуктами бессознательного происхождения»³.

Для Юнга архетипическая структура человеческих переживаний не противоречит религии. Скорее он видит в архетипах фундамент, на котором основываются все религиозное мышление и действия. Для него религия – непреложная форма осознания коллективного бессознательного, соприкосновения со сферой опыта, утрата которого накликает великие беды на людей. Пока не сделан ошибочный в своей категоричности редуccionистский вывод, религия есть не что иное, как проецируемая вовне человека его собственная психическая структура, эта психологическая теория помогает понять, почему религиозная вера и символические формы ее представления в определенную эпоху человеческого развития конкретизируются и материализуются именно таким особым образом, а не каким-то иным.

¹ Ср.: James, E.O. The Cult of the Mother-Goddess / E.O. James. – London, 1959; См.: Он же. The Beginnings of Religion / E.O. James. – London, 1948.

² Neumann, E. Die Große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten / E. Neumann. – Olten, 1985.

³ Юнг, К.Г. Психология и религия / К.Г. Юнг // Юнг, К.Г. Архетип и символ / К.Г. Юнг. – М., 1991. – С. 165.

Христианская теология позднего средневековья вывела для решения сходной проблемы формулу, что божественная благодать ниспосылается конкретному человеку (а не некоему призрачно абстрактному существу) вместе с его душевной структурой, которая надстраивается и завершается только в человеческом бытии: *«gratia supponit naturam»*, соответственно, *«gratia non destruit naturam, sed perficit»* («благодать предполагает природу; она не разрушает ее, но завершает ее»). Подобное на современном языке звучит примерно так: «Каждая сформированная людьми идея божественного должна иметь свои соответствия в человеческих задатках, в психических данных человека»¹.

То, что человек ледникового периода сосредотачивает свою систему мира на материнском начале божественного и при этом артикулируется архетипическая форма мышления, отнюдь не кажется современному религиозному человеку ни ошибочным, ни устаревшим. Вспомним высказывание папы римского Иоанна Павла II (1920–2005): «Бог есть Отец, но Он также и Мать».



Рис. 88. Виллендорфская «уродливая Венера» символизирует прародительницу мира. У нее гипертрофированные женские части тела и живот беременной. В то же время отсутствует лицо. Здесь не важны личностные качества и красота женщины, а только функция деторождения (плодородия)

Религиозно-художественная интуиция, стоящая за образом мира каменного века и ледникового периода, устойчива в существенном: *женщина как животворящая мать является объектом почитания и культа*. Тем самым человек вносит важный вклад в осмысленное сохранение жизни и плодородия.

Изображения той эпохи характеризуются поэтому следующими отличительными чертами: доминируют *чрезмерная полнота живота с треугольником полового органа и огромные набухшие груди*, зачастую поддерживаемые руками, в то время как все прочее невзрачно отходит на задний план. *Чересчур маленькая голова без лица* чаще всего наклонена вниз,

¹ Jensen, A. Hochgott und Demagottheiten / A. Jensen / Schmitz C.A. (Hrsg.). Religions-Ethnologie. Frankfurt, 1964. – S. 105.

чтобы ее взгляд на гипертрофированные материнские органы указывал рассматривающему изображение самое главное, в чем идеальное воплощение женского начала: детородный орган и плодовитость, символически узнаваемая в беременности. Не красота женщины находится в центре внимания, а женская функция порождения жизни. Будет поэтому заблуждением усматривать в подобных изображениях Венеру, хотя так принято обозначать наиболее известные из них. Это относится, например, к так называемой Венере из Виллендорфа (округ Кремс, Нижняя Австрия), созданной в период раннего палеолита (ориньякская культура) и почитавшейся примерно 32 000 лет назад как прародительница.

Среди наскальных рельефов одним из наиболее впечатляющих является так называемая Венера из Лосселя (Франция), найденная в скальном гроте над долиной Бонэ (Дордонь). В то время как другие рельефы расположены в основном на скальных участках, уже давно опрокинувшихся на дно грота и повредившихся при этом, рельеф с богиней-матерью остался цел и невредим на своем первоначальном месте. Она предстает нашему взору, как и 19 000 лет назад: левая рука лежит на животе, а правая простерта ввысь. В правой руке богиня-мать держит рог, древний символ плодородия. Это изображение, как и Венера из Виллендорфа, первоначально было раскрашено в цвете, и одно красное пигментное пятно пережило тысячелетия. Совершенно очевидно речь здесь идет о центральном изображении скального святилища, где люди собирались для культовых обращений к Великой богине, чтобы вымаливать у нее сохранение плодородия¹.

Рис. 89. Как и другие известняковые рельефы с ритуально-магическим значением периода верхнего палеолита так называемая «Венера из Лосселя» (Франция) расположена в особенно темном месте пещеры. Она относится к малочисленным не зооморфным изображениям того времени и, вероятно, определяет локальное культовое место, где центром почитания была некая богиня-мать как источник жизни и плодородия



¹ Ср.: Sandras, N.K. Prehistoric Art in Europe / N.K. Sandras. – Harmondsworth, 1968. – P. 19f.

6.2.2. Богини жизненных сил

Как воплощение дарительницы жизни, абстрактно и избегая всего несущественного, тысячелетиями женщина выразительно изображалась в искусстве. Позднейшие вариации показывают лишь глубже осмысленное понимание того же основного мотива. Налицо все та же идея, например, когда типизированный женский образ держит над полным животом сосуд, в котором наготове животворная вода (как в культовых фигурах IX–VII вв. до н. э., найденных в Северной Германии), или когда вся фигура представляется «телесным сосудом», из которого можно лить воду (местами уже в неолите, а особенно с IV по I тысячелетия до н. э.). Божественное обнаруживает себя в женском воплощении и открывается в даре жизни.

Мы сталкиваемся с этим восприятием также в образах многочисленных идолов в форме *контрабаса*, находимых в Анатолии и других местах, хотя их конкретное употребление нам неясно. Однако как амулеты и талисманы они выдают свое религиозное происхождение. Когда же их оставляли заместителями человека в святилище, где они символизировали постоянное присутствие молящегося перед божеством, то они представляли собой нечто большее, чем просто человеческие отображения. В них и с их помощью религиозный человек сам преображался в божество, в чьем святилище он находился, даже если он должен был физически быть вне него, чтобы обеспечить себе пропитание.

Несмотря на встречающиеся между тем некоторые различия, идея Великой матери воплощена и в относительно более поздних изображениях, показывающих богиню как женщину с многочисленными, наполненными грудями. Этот тип изображения особенно впечатляюще зафиксирован в великой богине семитских народов, известной под многими именами в зависимости от местного языка: Иштар (Вавилон, Ассирия), Ашера или Ашторет (Иудея, Израиль), Атхар (Аравия), Атарата (Сирия) или Астарт (Финикия).

Многие ее черты воспроизводятся позднее в Артемиде (Диане) Эфесской, упоминание о которой встречается даже в Новом Завете (в связи с апостолом Павлом в «Деяниях апостолов»: Деян. 19,23). О ней речь идет в истории среброкузнеца Димитрия, который после проповеди апостола Павла видит опасность доходам скульпторов и ремесленников от производства девицоналий для храма Артемиды и выступает защитником статуй богини. Поэтому он поднимает массовый мятеж

против апостола, когда толпа угрожающе скандировала клич: «велика Артемида Ефесская!» (Деян. 19,28). Впечатляющее изображение этой богини, чье *тело усеяно грудями*, находится в Неаполе и относится ко II столетию н. э.

Многое из того, что воплотилось в доисторическом образе Великой матери, сохранилось так же и в исторически осязаемые эпохи. Некоторые ее черты прекрасно распознаются даже в символике греческой богини Афродиты, хотя религиозное умозрение к тому времени уже значительно отличалось от прежнего. Тем не менее, очевидно, что эта богиня переняла наследие от великих богинь переднеазиатских религий и соединила его в своем образе со специфически греческим религиозным опытом. Так греческий писатель Павсаний знает об азиатском происхождении богини Афродиты, когда сообщает в своем «Описании Греции» (вторая половина II в. н. э.): «Ассирийцы были первыми, кто почитал Афродиту, после ассирийцев – пафийцы на Кипре и в Финикии жители Аскалона в Палестине. От финикийцев ее научились почитать киферийцы. В Афинах культ установил Эгей, ибо он считал, что у него не будет детей, так как не имел тогда никаких, и что у его сестер затворилась утроба из-за гнева Афродиты» (1,14,7).

Как уже указывалось, первоначально Афродита как богиня плодородия, а тем самым сексуальности, была важна грекам во всех отношениях. Постепенно она становится также богиней утонченной любви, возвышающейся над сексуальностью, а ее знак – красота. Впервые это документально однозначно подтверждается во времена Праксителя, когда тот изваял первую статую Афродиты около 340 г. до н. э., изображающую



Рис.90. Афродита Книдская (древнегреческий скульптор Пракситель, ок. 340 г. до н. э.). Афродита (лат. Венера) в греческой и римской мифологии считалась богиней любви и красоты. Она была не только богиней плодородия, но и войны. Также Афродита «одарила» человечество венерическими болезнями. Ее образ родственен вавилоно-ассирийской богине Иштар



Рис. 91. Царь Триптолем посвящается в элевсинские мистерии Деметрой и Персефой. Через них человек стремился приобщиться могущественным природным событиям умирания и возрождения

богиню в образе прекрасной обнаженной женщины. Тем самым *Пракситель оказал на религиозное мышление чрезвычайно длительное влияние.*

Напротив, в доклассический архаический период (VII–VI вв. до н. э.) сильнее подчеркивались двойственные черты сексуального начала, хранительницей которого была богиня. Тем самым Афродита явно относится к кругу великих богинь Передней Азии. Как Иштар была одновременно богиней войны, так и вооруженная Афродита, в чьей свите встречаются раздирающие плоть животные: лев, пантера, волк и медведь (подобным образом она описывается у Гомера). Итак, Афродита может быть также богиней, сеющей вокруг себя страх. Она никоим образом не является только «безобидной» богиней любви и красоты. С этой стороны вырисовываются те изначальные глубины, где *любовь и смерть, жизнь и умирание еще нераздельно едины.* Такая

точка зрения естественно предвещает другую, относящуюся к непосредственной интерпретации хищной свиты Афродиты: страстность и дикое буйство сексуальной чувственности. На эти обстоятельства стремится указать «Теогония» Гесиода, когда он помещает Афродиту глубже всех остальных олимпийских богов к истокам мира.

6.2.3 Богини земли и дема-божества

Связанный с образом Великой богини религиозный опыт, однако, более комплексен, чем это представлялось ранее. Там где человек отрывается от поверхностных представлений повседневности, он обретает понимание, которое невозможно полностью подогнать под уже имеющиеся категории. В греческой религии это привело к дифференцированию, в ходе которого изначальное содержание религиозного опыта разделилось на различные божественные образы. Наряду с многоплановостью этого опыта разделению так же поспособствовали такие внешние об-

стоятельства, как влияние чужих религий. На примере богинь Деметры и Кору, в мифах о которых сохранилось много догреческих элементов, предположительно даже неолитические представления, выявляется еще один важный аспект Великой богини.

Деметра значит «мать», а Кора – «девушка». За мифами о них скрывается более древний религиозный образ: богиня Деметра – это «земля-мать» (Δημήτηρ: греч. *δα*, *δη-γῆ* – «земля», *μήτηρ* – «мать»)¹. Правда такое понимание образа Деметры сегодня не является общепризнанным. Однако Деметра обладала особой функцией в жизни земледельцев и хлеборобов как госпожа посева и урожая зерновых культур. Соответственно на изображениях она появляется в венке из колосьев и со снопами злаков или колосками в руках. У римлян она становится Церерой, хтонической богиней зерновых культур. С дочерью ее связывает один глубокомысленный миф, в античности пояснявший «умирание» семени в темном царстве утробы земли, где оно пребывает временно, и его «воскресение» в нежных колосьях: Кора (Персефона) – зерно, падающее в землю и возрождающееся.

Миф повествует, как Кора была обещана ее отцом Зевсом в жены богу подземного мира Аиду (Плутону), и как тот без ведома и согласия матери похитил ее в свое темное царство. Деметра пришла в неистовство и наслала на землю засуху и неурожай, так что даже боги озаботились дальнейшим существованием человечества из-за угрозы, что люди не смогут приносить им жертвы. Наконец было достигнуто согласие вернуть девушку ее матери. Но Кора уже вкусила в царстве смерти от произраставших там плодов (зерен граната) и потому попала во власть подземного мира. Компромисс позволил ей на две трети года возвращаться на землю, а оставшуюся треть она должна проводить в царстве теней преисподней. Таким образом дочь Деметры сама стала богиней царства мертвых, получив загадочное имя Персефона (Περσεφόνη / Φερσεφάσσα, – возможна этимологическая связка с греч. *σίτος*, *σιταῖος* – хлебный злак).

Так год обрел свой ритм посредством периодов произрастания злаков: *не слепой закон правит миром, но процесс цветения и плодоношения*. В конце концов, несущественно, идентично ли изначальное содержание, смысл которого интерпретируется в мифе, с прорастанием спящего в земле зерна или с сохранением его в подземном силосе, в

¹ Cp.: Burkert, W. Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche / W. Burkert. – Stuttgart, 1977. – S. 248.

глиняном кувшине, загруженном в подвал, чтобы зерно оставалось добрым для нового посева¹. В любом случае речь идет о толковании смысла универсального природного мифа, связанного с произрастанием и жатвой зерновых культур. Речь также идет о толковании смерти, проникающей в жизнь.

Тем самым миф отсылает нас к древнейшему комплексу представлений, обретшему свой ранний символ в образе богини-матери. Люди, да и боги, должны находиться в согласии с Деметрой, если они не хотят увидеть ее темную, опасную сторону. Деметра представляет собой ту силу, от которой зависит жизнь крестьян, да и жизнь самой Природы. Не удивительно, что такой важный миф, в котором вмещен ранний опыт человечества, встречается и в других культурах. Таков, например, хеттский миф о Телипину. Показательным будет и миф, повествующий о шумерской Инанне и вавилоно-ассирийской Иштар.

Инанна, богиня любви и плодородия, ломает железную закономерность космоса, когда намеревается присвоить себе царство смерти и преисподнюю, где правит ее сестра Эрешкигаль, и тем самым упразднить смерть. Но даже для нее это чрезвычайно опасное предприятие, терпящее, в конце концов, провал. Хотя любовь и смерть родственны друг другу, но смерть сильнее. Так лишь благодаря вмешательству других богов Инанна может избежать смерти, почти превратившей ее в труп. Однако это спасение становится возможным благодаря той цене, что вместо нее другой претерпевает смерть: Инанна уступает темному царству своего собственного супруга! Смерть и жизнь, любовь и гибель, бесплодность и плодородие соединяются таким образом в новый дуэлянт. И человек, обреченный на страдания из-за иссякновения

жизнетворной силы в тот период, когда богиня плодородия пребывала в преисподней, празднует вновь и вновь ее исхождение торжественными процессиями.

По сходным как в Месопотамии, да и почти на всем Ближнем Востоке мотивам совершались так называемые мистерияльные церемонии в знаменитом святилище города Элевсин. В них праздновалось не только исчезновение и возвращение дочери Деметры (а тем самым и самой Деметры), но и сам человек стремился приобщиться через них могущественным событиям умирания и возрождения. Лирик Пиндар (род.

ок. 522 до н. э.) восхваляет участников элевсинских мистерий словами: «Блажен, кто это созерцав, вступает в мир подземный. Он знает конец жизни! Но знает так же богоданное начало он» (Пиндар. Фрагмент 137; ср. Климент Александрийский. Строматы 3,17,2).

Есть, однако, мифы, сохранившиеся вплоть до наших дней и восходящие, тем не менее, к началу истории, когда человек обосновывал плодородие полей, да и вообще всякое плодоношение, самопожертвованием божества. И в этих автохтонных мифах смерть играет важную роль. Она даже более ошутимо связывается с жизнью, чем в мифологическом мышлении Средиземноморья и Ближнего Востока. Эти мифы отражают мир религиозных представлений совершенно другой культурной стадии, на которой человек был более непосредственно встроен в ритм жизни. В них, в отличие от упомянутых мифов, *повествуется о действительной, а не мнимой смерти*, имеющей символическое значение. Возникновение клубней корнеплодов и происхождение семенного зерна «объясняются» действительной смертью божества. Исток этих плодов божественного рода и притом трагический.

Этнология терминологически особенно отметила эти божественные или богоподобные образы и обозначила их словом из языка маринд-аним (папуасский народ в Новой Гвинее) как *дема-божества*. Их особенностью является то, что дема претерпевают смерть от рук человека. Однако это не обычные люди, но первые люди начала истории. Они расчленили божество и погребли его останки в земле. Но из кусков трупа нарождаются клубневые побеги и другая полезная растительность.

Мифы такого рода широко распространены среди различнейших племен ранней культурной стадии развития. Поэтому их первооткрыватель Адольф Йенсен (1899–1965) исходил из того, что они должны встречаться в мире религиозных представлений всех растениеводческих культур земли. Хотя эта гипотеза кажется все менее убедительной и примеры, приводившиеся в ее поддержку (из мифологий африканских племен, а так же эскимосов), имеют видимо другое значение, но миф о дема-божестве несомненно обладает выдающейся функцией для растительного образа мира во всем меланезийском регионе.

Наиболее впечатляюще отдельные элементы этого религиозного представления отражаются в мифе о Хаинувэле (букв. «стебелек кокосового ореха»), сохраненном народом вемале с острова Церам (восточная Индонезия). Согласно мифу, в правремена из цветка кокосовой пальмы выросла девочка по имени Хаинувеле. Когда она выросла, то стала

богато одаривать людей пищей и другими драгоценными дарами. Но односельчане завидовали ей и решили ее убить. Как-то раз девять семей танцевали девять ночей по девятивитковой спирали вокруг Хаинувеле, которая в это время одаривала их. В последнюю ночь люди столкнули ее в яму и зарыли живое тело в землю. Ее отец Амета (букв. «черный») нашел место, на котором люди погребли ее, «выкопал труп и разрубил его на много кусков. Некоторые части тела он похоронил на всем пространстве вокруг танцевальной площадки... Но закопанные части трупа Хаинувеле превратились в вещи, которых тогда еще не было на земле – прежде всего в клубнеплоды, которыми с тех пор в основном питается человечество»¹.

Кроме всего, в этом мифе примечательно, что клубни, обеспечивающие пропитание данного народа, происходят не просто из царства смерти и преисподней, но связаны с «убийством»: жизнь не представляет собой нечто само собой разумеющееся, ее тяжело добиваются с участием иных сил. *Чтобы жить, нужно сначала умереть*. Однако это убийство не оправдывается задним числом, но остается виной, хотя при его оценке вовсе не используются этические категории, соответствующие нашим. Только за счет умерщвления невинного существа, которое никоим образом не разрешено, может быть достигнут культурный прогресс. Руки, приносящие человечеству новые источники питания, запятнаны кровью. Наоборот, такое сверхчеловеческое достижение, очевидно, может быть осуществлено лишь с помощью магической силы, внезапно высвобождаемой при нарушении табу, при совершении запрещенного поступка.

Миф, связывающий сохранение жизни и прогресс культуры с виной и грехом, приоткрывает нам мировоззрение, таящее в себе трагические черты. Он показывает идейные глубины людей ранней культурной стадии растениеводства, которые вообще-то от них не ожидалось. Но удивление более усилится, если мы призадумаемся, что и христианство проповедует подобные воззрения: крестная смерть Христа, причиненная Ему насильственно и греховно, празднуется как спасение мира. Злодейское и несправедливое осуждение на смерть Иисуса Христа, ставшее следствием первородного греха человека в начале истории, именуется блаженным Августином (354–430) «*felix culpa*», «благоприятным грехом».

¹ Jensen, A. Das Weltbild einer frühen Kultur / A. Jensen. – Stuttgart, 1949. – S. 37.

Именно эта параллель отчетливо показывает идейное богатство мифа, рассказанного бесписьменным первобытным народом. В этом мифе звучит убежденность в том, что мир человеческой культуры обязан не бездушному развитию и последовательности бесконечного ряда случайных происшествий, но его следует воспринимать как глобальное событие, в котором человек принимает деятельное участие. Оно трагически связывает его с миром божественного. Божественное измерение мира проступает лишь через вину человека, которая приводит ее непреклонного совершителя к смерти. С кровавого деяния в начале истории смерть определяет в этом мире жизнь. Женское начало, непосредственно связанное с зарождением жизни, а потому имеющее отношение и к ее уничтожению, представляется широкоохватным символом, граничащим с тайной жизни и смерти.

6.3. Дурга-Кали: преемственность образа Великой матери

6.3.1. Истоки и развитие индуистской религиозности

Нигде в мире не сохранилось столь живо почитание Великой богини-матери, как в Индии. Хотя культы женских божеств составляют существенный элемент практически всех направлений индуизма, но в двух северо-западных индийских штатах Гуджарат и Раджастан, а особенно в расположенной на северо-востоке полуострова Индостан Бенгалии (к которой относятся государство Бангладеш и индийский штат Западная Бенгалия) продолжает в неизменном виде и по сей день существовать религиозное учение, центром которого является богиня. Это направление индуизма, обозначаемое как *шактизм*, представляет собой чрезвычайно комплексную вероучительную систему, в которой сплелись воедино различнейшие традиции. В нашем контексте важно то, что там сохранились древнейшие элементы верований, восходящие к доарийскому населению, которые очевидно взаимосвязаны с переднеазиатским почитанием Великой богини-матери.

Как показали раскопки в Мохенджо-Даро и Хараппе (с 1921 г.), уже примерно за 3000 лет до нашей эры на северо-западе индийского субконтинента существовала развитая растениеводческая культура, владевшая высококачественной техникой керамики с геометрическим орнаментом, производившейся на гончарном круте. Где-то около середины третьего

тысячелетия она широко распространила сферу своего влияния в долине Инда и через нынешний Пенджаб достигла даже долины Ганга. Оба важнейших места находок, Хараппа в Пенджабе и Мохенджо-Даро в Синде, отделены друг от друга более чем 500 километрами и, однако, указывают на почти неотличимую, идентичную культуру. Они созданы двумя могущественными городами-государствами, охватывавшими более 5 километров в окружности, с мощным крепостным сооружением, из которого управлялся город. Громадные зернохранилища, канализационная система и другие внушительные сооружения свидетельствуют о сложноорганизованной, очень современно выглядящей городской культуре, чья экономика основывалась на возделывании зерновых культур (особенно пшеницы и ячменя). Статуэтки обнаженных женщин, найденные в многочисленных домах, и их близкое сходство со скульптурами Передней Азии, позволяют заключить о культе богини, которая почиталась как Мать всего сущего, Праматерь.

Эта высокоразвитая культура погибла, по-видимому, около 1500 г. до н. э. И до сего дня мы не можем с уверенностью сказать о причинах катастрофы. Судя по всему, исполинское наводнение стерло с лица земли цветущую культуру города Чанху-Даро. Но налицо и признаки насильственных разрушений руками человека. На это кроме всего прочего указывают забаррикадированные ворота города в Хараппе, как и так называемая резня в Мохенджо-Даро: на одной лестнице было найдено двадцать наваленных друг на друга скелетов с отчетливыми следами ударов топором. Завоевателями, вероятно, были все глубже просачивавшиеся на Индостан с севера арии (санскр. арья, благородный), чье название первоначально обозначало только социальный слой полноправных людей, в отличие от соседних или покорённых народов, и не несло в себе никакого расистского смысла. Они постепенно захватывали страну и все сильнее сливались через смешанные браки с местным населением.

Очевидно, что в этот процесс втягивались и различные религиозные традиции. Поскольку многочисленные повествования о битвах и захватах земель в ведической литературе представлены как борьба арийских богов против злых сил и явно являются отголосками исторических событий, они служили на интеллектуально-религиозной плоскости формулированию и стабилизации нового образа мира. Поэтому по поводу ведического учения о богах можно сказать: оно «представляет собой грандиозную попытку, во-первых, рассмотреть в широком смысле международные события, сущность, деятельность, функции, влияние

и значение многих и различных сил, ощущавшихся всегда и везде, и уяснить их индивидуальность и взаимодействие, кратко, объяснить мировые события и миропорядок, а во-вторых, создать 'теорию', которая бы лежала в основании ритуальной практики и разворачивалась параллельно с этой практикой, посредством которой люди (особенно брахманы) организовывали бы свою деятельность, чтобы нерушимо сохранять мировую историю и миропорядок и гарантировать для себя их желательное действие»¹. В этом интерпретационном процессе *стилизация доведического аборигенного населения и их богов в демонов и колдунов*, чью власть необходимо преодолеть, несомненно, представляет собой своего рода *оправдание собственных военных деяний* и одновременно снабжает *доказательством в превосходстве своих богов*.

Тем самым уже в ранний период была построена схема, которая с тех пор вновь и вновь служила оправданием захватнической политики. Даже в Новое время для войны нередко использовался лозунг: «За Бога и Отечество!» Но наиболее знакомы нам библейские тексты, узаконивающие порабощение и истребление туземного населения. Они сообщают о том, что войны против хананеев, в ходе которых разрушались все их храмы и изображения богов, а страна оккупировалась, израильтяне относили к прямому повелению их Бога Яхве.

Однако в индийской культуре триумф главных божеств ведического пантеона над богами коренных жителей не означал их радикальное устранение. Напротив, новые боги завоевателей перенимают атрибуты и компетенции побежденных богов. От сливающихся с природными стихиями богов Агни и Сомы отличаются «новые» боги, прежде всего Индра, Варуна и Рудра как наиболее явно персонализированные образы, к которым, само собой разумеется, примыкает еще ряд других божеств. Риг-Веда безапелляционно устанавливает, что существует 33 бога. Но это число соответствует скорее намерению систематизации, а не действительному положению вещей в религии того времени.

С формированием образов новых богов история индийской религии обретает чрезвычайно динамичный элемент. Поэтому неудивительно, что почти все возможности обыгрываются религиозной мыслью, включая и новые трансформации этих ведических божеств. В многовековом религиозном развитии Индии такие обозначения, как старое и новое относительно: действительно, «новые» боги заимствуются из так на-

¹ Gonda, J. Die Religionen Indiens / J. Gonda. Bd. I: Veda und älterer Hinduismus. — Stuttgart, 1960. — S. 48–49.

зываемого древнего индуизма, почитавшего своими главными богами Вишну, Шиву и Брахму.

Но и на этом процесс долго не задерживается. Он, наконец, приводит (однако не в линейной последовательности, а скорее в параллельной, качественно отличной плоскости) к формированию мистико-умозрительных суждений, сводящих конкретные образы множества богов к предельному единому основному принципу, характеризующемуся как монистическими, так и монотеистическими отличительными чертами. Уже в древнейших Упанишадах, опять-таки использующих предшествующие воззрения из Брахманов и Араньяков, эта трансформация становится осязаемой: Абсолютное как (божественный) мировой принцип именуется Брахманом, которому идентична Душа или «сам» (Атман), приносящий окончательное спасение (Мокша). Брахман понимается как первопринцип, который старались осмыслить еще Веды, правда безрезультатно. Даже великие боги являются его «творениями».

Правда следует остерегаться интерпретировать это крайне запутанное развитие, намеченное здесь только в существенных чертах, как формирование «улучшенной» и каждый раз оригинальной религиозной системы. Скорее труднообозримое многообразие индийских религий характеризуется сосуществованием и одновременностью различных ответвлений развития с их последующей привязкой к уже имеющимся аспектам религиозного опыта. Попытки синтеза никогда не были обособленными и проводились в жизнь веротерпимо, без притязания на абсолютность. И когда сегодня на основании поразительного сходства между многими религиозными представлениями доарийского дравидического аборигенного населения и религиозными представлениями арийских завоевателей (например, найдены фигуры, сидящие в позах йоги, видимо соответствующие богу Шиве) допускают даже «индуистский» характер религии Хараппы (Дж. Маршал), то представляется по крайней мере достаточно доказательным, что *вышедший из скотоводческой культуры индуизм особенно в почитании великих женских божеств сохранил древнее наследие земледельческой культуры.*

6.3.2. Богиня ужаса и экстаза

Так называемый шактизм представляет собой наиболее разработанную систему, центром которой является женское божество. Его последователи проживают преимущественно в вышеназванных штатах

Индии, а так же в местностях вплоть до Непала. Как утверждает большой знаток индийских религий Ян Гонда (1905–1991), шактизм качественно четко отличается от повсеместно встречающихся в индуизме культов женских божеств, поскольку он представляет собой более фундаментальную религиозную плоскость, предвещающую отдельные культы. В этом смысле к нему следует относить «всякое индийское религиозное учение, придающее одной или нескольким шакти, как представляющим женские божества силам, более или менее решающее значение в мировых событиях и процессе спасения, и именно в том смысле, что бог действует только посредством своей шакти, понимаемой как его супруга»¹.

Таким образом, *в шактизме имеет, по-видимому, место попытка переноса доарийской традиции божественной праматери с характеризующими общество матриархальными чертами на совершенно иначе ориентированную сферу религиозных представлений, где господствуют мужские божества*. И когда Великая богиня-мать низводится до женской силы (шакти) ее супруга, она все-таки сохраняет в специфически видоизмененной форме свое огромное религиозное значение. Это проявляется двояко.

Во-первых, даже когда она становится лишь дополняющей силой своего божественного супруга, все равно именно она считается *решающим активным принципом, за которым пассивно и безучастно покоится мужское божество*. Мифологическое мышление и религиозное искусство многообразно обрисовывали это взаимоотношение и часто толковали бездействие мужского божества как сон. Но встречается и радикальное представление о мертвом боге, чей труп торжествующе попирает своей пятой богиня.

Рис. 92. Богиня Дурга (др.-инд. труднодоступная) на льве с атрибутами всех индуистских богов в десяти руках: трезубец Шивы, диск Вишну, лук Ваю, копье Агни, ваджра (палица-скипетр) Индры, аркан Варуны, стрелы Сурьи. В индуистской мифологии она – супруга (энергия шакти) бога-разрушителя Шивы. Культ Дурги вобрал в себя множество местных этнических культов женских божеств Индии



¹ Gonda, J. Die Religionen Indiens / J. Gonda. Bd. II: Der jüngere Hinduismus. Stuttgart, 1963. – S. 40.

Во-вторых, преобладание шакти распознается в ее *центральной, решающей для мировых событий функции*, которой попутно соответствуют ее многочисленные персонификации. Две наиболее важные из них — это Дурга и Кали. Имя Дурга (др.-инд. «недоступная») указывает на текст Маркандея-пураны (80, 21–44), составленный около VI столетия н. э. и не просто нашедший широкое распространение, но ежедневно речитировавшийся в храмах богини Дурги как «Девы-Махатмья»: книга о величии (махатмия) богини (Девы). В нем богиня представляется единством всего женского и его силы. Как супруга Шивы она является подлинной госпожой мира.

Будучи центральной властью и высшим божеством она перенимает атрибуты всех богов и так изображается в религиозном искусстве. В образе прекрасной обнаженной женщины восседает она на льве (иногда тигре) или, возбуждая страх, вступает в битву. Она победила злого демона



Рис. 93. Дурга борется с буйволом-демоном Махишей. Это один из ее главных подвигов в индийской мифологии. Махиша прогнал богов с неба на землю. Никто, кроме Дурги, не мог его победить. Буйвол (символ смерти) попирается женщиной (символ рождения жизни)

Махишу (Сканда-пурана I,3), восставшего против богов и превратившегося в буйвола (символ смерти), а потому в иконографии часто изображается попирающей голову буйвола. Своими многочисленными руками (до двадцати), окружающими ее как лучезарный ореол, она держит атрибуты, полученные ею от богов после ее могущественной победы над демоном, прогнавшим тех с неба на землю: трезубец Шивы, колесо или диск Вишну, молнии Индры, аркан Варуны, копье Агни, стрелы Сурьи и т. д. Она — защитница богов и мирового порядка. Поэтому она становится *центральным образом пантеона, вобрав в себя все важные качества божественности*. В ее фигуре шактизм развил образ божества, обнаруживающий многие характеристики реального монотеизма.

Таким выдающимся божеством Дурга смогла стать именно в силу мощного символизма женского начала, с помощью которого на определенной стадии развития культуры пытались интерпретировать тайну мира в его вечном ритме рождения и умирания. Ее

различные религиозные образы, отраженные в именовании, раскрывают полный спектр женской символики, попеременно показывающей богиню то как добрую, заботливую мать, то как девственницу, а то как безрассудную, кровожадную смерть. Наконец, все формы ее явления становятся прозрачными в образе богини исконной власти, самодержавно владычествующей над возникновением и рождением, сохранением и разрушением. Она понимается как *изначальная сила, стоящая за всем и скрывающаяся во всех процессах жизни*. Индивидуализированная ипостась, в которой наиболее наглядно проступают все эти аспекты, представляет ее богиней Кали (др.-инд. «темная», «черная»). Огромное почитание, широко оказываемое этой богине в Индии, сделало ее одним из популярнейших образов божества и ярко выраженной народной богиней.

Об этой богине рассказывается в «Девы-Махатмья», как она вдруг выходит из черного от гнева лба Великой богини Дурги, как она приходит в ярость из-за налетевших демонов: «страшноликая, несущая меч и аркан, держащая дивный венчаный черепом посох, украшенная гирляндой черепов, облаченная в шкуру тигра, повергающая в трепет видом (своей) истощенной плоти, с широко открытым ртом, страшно шевелящимся языком, с глубоко запавшими алыми глазами, оглашавшая ревом стороны света. И стремглав обрушившись на великих асуров, убивая и пожирая воинства врагов небожителей»¹. Этой богине ее по-

Рис. 94. Богиня смерти и ужаса Кали (др.-инд. черная). В индуистской мифологии она – одна из ипостасей богини Дурги, воплощающая ее гневную и губительную сторону. Поэтому она обладает теми же атрибутами всех богов индуистского пантеона, как и Дурга. Ее шею опоясывает ожерелье из отрезанных человеческих голов и черепов. Из ее рта высунут длинный язык, которым она лакает кровь своих жертв. В конце времен она насылет на мир тьму и помогает Шиву уничтожить его. В ее честь совершались кровавые человеческие жертвоприношения. Кровь – «сок жизни», поток которого Кали распределяет между всеми живыми существами. Поэтому приносимая ей в жертву кровь символизирует ее жизнеподдерживающую и жизнеуничтожающую функции



¹ Девы-Махатмья 7, 6-9/ Девы-Махатмья // Открытый йога Университет [Электронный ресурс]. – 2008. – Режим доступа: http://tantrayoga.boom.ru/new_page_23.htm. – Дата доступа: 29.03.2009. Ср.: Religionsgeschichtliches Lesebuch. Bd. 14. – Tübingen, 1930. – S. 41.

читатели, именуемые шакти, не просто воздвигли храм, они создавали подчас причудливые ритуалы, в которых вера в Великую мать приобрела характерное выражение.

В конце сентября – начале октября в Бенгалии все индуистское население чествует праздник Дурга-пуджа в процессиях, во время которых по улицам проносят глиняные фигуры богини, изображающие ее в героическом образе как спасительницу мира от демона Махиши. Центром же культа в больших храмах, посвященных Кали, в Калькутте (Кали-гхата) или Катмандутале (Дакшин-Кали) являются кровавые жертвы. Правда, сегодня в жертву приносятся только животные (козлы, петухи, буйволы), но даже вплоть до XIX века все еще совершались кровавые человеческие жертвоприношения. Лишь британское колониальное правительство положило конец этим ритуалам. Однако и сегодня можно от случая к случаю прочесть в индийских газетах о ритуальных убийствах, явно связанных с жертвами, издревле приносившимися богине. Вплоть до XX столетия существовала особая каста, члены которой занимались такими ритуальными умерщвлениями.

У нас может вызывать отвращение, когда многие истории, повествующие о богине Кали, переполнены кровью. Но не стоит забывать, что *кровь – это сок жизни, которым «управляет» богиня и который она предоставляет всем живым существам*. Проливаемая в честь богини кровь символизирует поэтому ее саму в ее *жизнесохраняющей и жизне-разрушающей функции*. В жертве сока жизни человек преследует двойную цель: во-первых, он хочет обеспечить богиню-мать необходимой пищей, чтобы земля и все, что на ней живет, не утратили плодородность, а во-вторых, он хочет обрести вечное спасение, смертью приобщаясь богине. Поэтому существуют мифы, в которых говорится не только о жертвах животных, но где богиня требует самопожертвования от человека, чтобы обеспечить ему спасение. В рассказе «Обменные головы. Индийская легенда» Томас Манн (1875–1955), вдохновленный чтением статьи индолога Генриха Циммера об индийской Матери мира и связанной с ней истории о принесении себя в жертву только что женившимся молодым человеком, попытался осмыслить темную тайну Великой богини.

Подобный аспект часто изображался в религиозной иконографии, живописующей наводящую ужас богиню как великую разрушительницу, использующую отрубленные руки своим фартуком и украшающую свою шею ожерельем из нанизанных на веревку черепов. Всякое терпение доходит до предела, когда мы видим образ богини, как она подносит к

губам чашу из черепа, наполненную дымящейся свежей кровью, или как она с черной гримасой пританцовывает на трупе Шивы, или же как она торжествующе стоит в лодке, плывущей по морю крови.

Даже когда зловещесть богини изображается столь фантастично, нельзя забывать, что в том выражается бездонность жизни, выходящей из тьмы и вновь в нее погружающейся, но испытывающей мгновения высшего счастья и радости. Почитание Дурги-Кали выразило, тем самым, два центральных аспекта. С одной стороны, ужасная сила богини, которой никто не может противостоять, придает неодолимую уверенность прибегающим к ней и вызывающим к ее защите, чем выражается *материнско-защитительная сторона богини*, заботящейся о своих детях и защищающей их, вооружившись до зубов, против всякого зла. С другой стороны, шакта над ее образом медитирует о железной *неизбежности природных процессов, о рождении и умирании всех форм жизни*. Этого невозможно избежать, надо научиться переносить всеобщую судьбу, принимая как дар радость и печаль, счастье и нужду, любовь и смерть. Через них человек посвящается в тайну божественного, превышающую все человеческое.

Поэтому неудивительно, когда наряду с кровавыми жертвами, в которых заклиняется уничтожение жизни в лоне Великой матери, мы встречаемся с другими ритуалами, радушно и радостно празднующими плодородие и порождение жизни. В одном из них через *символику сексуального соития* подразумевается соединение с богиней. Также и здесь символизм доходит до экстремальных форм. В этом прослеживается направляющая мысль, что богиня является не только госпожой плодородия, но и госпожой любви. Поэтому в сексуальном акте человек жертвенно предается ей, возвышая тем самым физиологический акт до религиозного смысла. Это происходит на тайной церемонии, название которой «священная чакра» (санскр. шричакра) выводится из понятия «круг» (санскр. чакра), который образуют в ночные часы в равной пропорции последователи и последовательницы богини, когда они группируются вокруг находящейся в центре их круга пары (руководителей церемонии). Ритуал находит кульминацию в церемониальном половом акте, совершаемом каждым участником с женщиной, сидящей рядом с ним (которая обычно не является его женой).

И в этом и в других ритуалах, отдельные действия которых сохранились в текстах, известных также на Западе, но утративших там свою религиозную подоснову, мысль о божественно передаваемом плодородии

слилась с мыслью о мистическом единении с божеством. Это, несущее на себе печать извращения символическое действие, направлено на сексуальный акт не ради него самого, но чтобы через ритуальную форму возвысить его до иного смысла, преодолевающего физиологический. В выполнении полового акта человек надеялся понять господствующий над ним природный процесс оплодотворения, которому невыносимо сопротивляться.

В Куларнава-тантре (санскр. кула: семья, род) эротическая мистерия полов интерпретируется следующим образом: «Как богиня Реда и Брахма [воплощение творческой премудрости] нераздельно слились друг с другом, так и призванный со своей шакти [женщиной своего посвящения в мистирию]. Я не удовлетворен ни тысячами кувшинов опьяняющего напитка, ни сотнями груд мяса, если при этом не хватает эссенции бессмертия из лона и лингама [санскр. фаллос]. Не росток Вишну – знак над этим миром, не лотос Брахмы, не клин молнии Индры. Лингам и лоно его – знак, а потому сущность его – шакти и Шива. Каждый раз, когда происходит соединение Шивы и шакти, то это – подлинное совершение молитвы посвященными. Тогда в погружении достигается истинное единство с божеством»¹.

Шактизм, относящийся к мистике, оказал огромное влияние на духовную культуру Бенгалии и вдохновил известных поэтов. Одним из наиболее важных является Рама Прасада Сен (1718–1775), воспевающий в Дурге-Кали *Мать мира*, к которой он взывает о помощи в своем земном сражении и которой он в берущих за душу словах сетует на безысходность:

«Мать, сколь долго будешь ты гонять меня по колесу становления,
Как осла с завязанными глазами, вращающего маслобойню?
Ты привязала меня к оглобле мира и без конца гоняешь по кругу.
Что сделал я, что ты поработила меня шести работникам мельницы,
Страстям?
Я странствовал восемьдесят раз по ста тысячам рождений,
А врата материнского лона пока не закрыты предо мной.
Мучительно раненый повторяю все опять.
Когда ребенок плачет и говорит любимое слово «мама»,
Мать берет его на лоно свое.

¹ Zimmer, H. Die indische Weltmutter / H. Zimmer // Eranos-Jahrbuch. – 1938. – № 6. – S. 207.

Так, вижу, происходит во всем мире.
Лишь я один исключен.
Взывая к Дурге, многие грешники обрели прощение.
Сними повязку с глаз моих, чтобы видел я стопы,
Изгоняющие всякий страх!»¹

И еще один аспект нашел яркое выражение в стихах Рамы Прасады Сена:

«Хотя мать хлопает его,
Зовет ребенок: «Мама, мама!»
И еще крепче цепляется за ее платье.
Воистину, я не могу видеть тебя,
Но я не потерянное дитя.
Я зову: «Мама, мама...»
Все беды, которые я претерпел
И все еще претерпеваю, я признаю,
О мать, лишь как твою милость».

7. СИМВОЛ ЧЕЛОВЕКА

7.1. Феноменологический анализ религиозного значения символа человека

7.1.1. Индивидуальный опыт и универсальность религии

Предыдущий экскурс по миру религий познакомил нас с массой различных аспектов восприятия божественной действительности. Они отнюдь не заменяют друг друга, но выражают не выводимый ни из чего опыт, который следует рассматривать в контексте его социальной и культурной подосновы. При всей сопоставимости, народы с их своеобразной историей смешивались таким образом, что сохраняли

¹ Zimmer, H. Die indische Weltmutter / H. Zimmer // Eranos-Jahrbuch. – 1938. – № 6. – S. 215.

свою характерную идентичность. Поскольку на процесс обретения народами их идентичности в значительной степени влияли религиозные концепты, испытывавшие в свою очередь обратное воздействие со стороны формировавшейся идентичности, то подлинное понимание чужих религий дело чрезвычайно сложное, а кто-то считает его просто невозможным.

Эта ситуация обостряется тем, что касательно религий речь идет не только об индивидуальном опыте, но о притязании религиозных высказываний на истинность. Религиозный человек, испытавший совершенно конкретный опыт встречи с божественным, видит мир по-новому, другими глазами, открывшимися в результате этого опыта. Чтобы понять, что он подразумевает в своих религиозных высказываниях, придется научиться видеть мир его глазами, придется пережить сопричастность его вере. Но здесь подстерегает опасность: сводя на нет дистанцию по отношению к изучаемому предмету, исследователь может достичь такой степени идентификации с ним, что сам станет религиозным деятелем в контексте исследуемой религии.

Такой «внутренней перспективе» с ее идентификацией по отношению к изучаемому предмету противостоит «внешняя перспектива», обеспечивающая гарантированно дистанцированное наблюдение. С ее помощью обычно стремятся произвести классификации религиозных феноменов и каталогизировать их. Так может быть собрана огромная масса фактических знаний, но эта информационная лавина не приведет нас к пониманию рассматриваемых феноменов. На большой дистанции важное и второстепенное становятся неотличимы друг от друга, часть существенного ускользает от внимания, и религиозоведческая конструкция религии перестает соотноситься с самопониманием религии.

Очевидно, конструктивным при изучении религии будет срединный путь, которым мы шли до сих пор. Исходя из собственного религиозного и культурного опыта как экзистенциальной подосновы понимания, мы обращаемся к опыту других людей иных нам культур, чтобы глубже понять, о чем сообщает нам их религия. Изучая другие религии, мы глубже понимаем одновременно свою собственную. И наоборот, наш собственный религиозный опыт (зачастую неосознанный и латентно усвоенный через религиозную подоснову нашей светской культуры) способствует открытости нашего менталитета, необходимой для познания, на различный религиозный опыт людей других культур и эпох.

Однако следует помнить, что все религии представляют собой высоко комплексные системы восприятия действительности, в которых невозможно запросто разобраться.

Это касается не только развитых религий, за которыми мы признаем сложность их понимания, но и автохтонных религий культурно малоразвитых племен и народов. Ведь именно к ним особенно велика исследовательская дистанция, так как их религиозное мышление очень тесно связано со своеобразной историей племени. Особенность жизненной среды отражается в области религиозной мысли с ее мифами и нормами повседневной жизни. Конечно, племя «знает», что оно не единственное на земле и что другие племена почитают других богов. Но это никоим образом не приводит с неизбежностью в возбуждение. Обычно несоответствие религий не побуждает племя обратить другие племена в свою веру или же объединить собственные верования с религиозными воззрениями других племен.

Ну а там, где это все-таки происходит, то скорее не на религиозных, а на политических или экономических основаниях, причем в течение длительного времени. Если же в религии, как например, в христианстве, заложено притязание на универсальность, то речь идет о таком опыте Бога, который уже в себе самом отрицает границы определенного племени и прилагается ко «всем народам». Такие универсальные религии предполагают определенный уровень рефлексии, позволяющий воспринимать человека в значительной независимости от его собственного племени и истории. Первичный религиозный опыт конкретного племени единственен в своем роде и неприменим по отношению к другим племенам. Например, образ Яхве как освободителя от египетского рабства тесно связан с судьбой израильского народа, и потому его трудно интерпретировать как универсальный образ Господа истории всех народов или представить Его храм стоящим не в Иерусалиме, а где-нибудь в Карнаке или Мемфисе.

Но то же самое наблюдается и тогда, когда божество соотносится преимущественно с определенными конкретными сторонами действительности, хотя бы и такими фундаментальными, как плодородие. Даже универсальные аспекты связываются с индивидуальным опытом племени или народа, сильно отличающимся от опыта других народов. Плодородие для культур земледельцев и хлеборобов означает нечто иное, чем для племен охотников. Однако здесь уже проявляются аспекты, указывающие за пределы конкретного племени.

7.1.2. Человек как универсальное в индивидуальном

Наибольшее сходство религиозных воззрений достигается там, где сам человек воспринимается «местом» явления божественного: не та или иная его функция, но человек как таковой. Прежде всего, следует лишь сказать, что опыт божественного не относится ни к вне-человеческому, ни к каким-то определенным сторонам человеческого мира. Не утрачивая свою религиозную ценность, прежние символы божественного уступают место антропоморфному божеству. Сам человек становится превосходной мыслительной формой и образом опыта божественного, потому что он является универсальным, общим для всех культур и одновременно совершенно конкретным ориентиром. Хотя это по сути просматривалось и на других ступенях религиозного опыта, но направление рефлексии теперь меняется: человек начинает изучать, что значит воспринимать мир специфически человеческим образом. Хотя это и кажется нам само собой понятным, но далеко не всегда прослеживается в истории, как можно было бы предположить.

В первом приближении это означает нечто негативное: человек не может абстрагироваться от себя и своего образа восприятия, когда он воспринимает действительность. Он всегда занят собой и примеряет действительность под себя. Без него самого мир не понимаем, а только воспринимаем, насколько человек ощущает его своими специфическими средствами. Даже когда он подключает между собой и действительностью разного рода аппараты, даже когда он обнаруживает непредставимо крохотные частицы материи в камере Вильсона или наблюдает под электронным микроскопом, все равно эти объекты должны быть восприняты его естественными органами чувств и затем интерпретированы разумом.

Какова действительность «в себе», т. е. независимо от человеческого наблюдения, нам неизвестно. Правда, мы можем дистанцироваться от актуальных наблюдений и на их основании сделать вывод о состоянии мира. Но, во-первых, это не что иное, как своего рода экстраполяция воспринятых единичных данных за пределы актуального наблюдения, а во-вторых, эта «действительность» возникает не независимо от нас, мы не воспринимаем то, как мир в себе «действителен» без наблюдателя, но воспринимаем его как его образ, символическую конструкцию в нашем сознании. Через такое понимание развивалась история философии. При этом она поставила вопрос об истине как о том в-себе вещей, в котором

истина схватывается. Не как вещи являются нашему восприятию, но как они действительно есть «в себе». И когда человек в определенном религиозном опыте воспринимает божественное в образе зверя и испытывает тем самым чувство неприступной чуждости как его существенный признак, то здесь божественное воспринимается человеческим взором во всей его чуждости человеку. Однако это не остается на переднем плане, но словно забывается.

Ближе к специфически человеческому опыту переживания, когда божественное воспринимается в одном из аспектов человеческой действительности, как это просматривается в образе богини-матери. Однако, хотя божественное вроде бы принимает здесь человеческий облик, но это отнюдь не полноценный образ человека: выделяются только отдельные аспекты, которые особым образом могут наличествовать у человека.

Соответственно, при попытках художественного воплощения такого опыта речь не идет о том, чтобы показать самого человека особо подходящей формой явления божественного. Поэтому гиперболизировано изображаются те части тела, которые стали особыми символами религиозного опыта, тогда как другие части могут практически сводиться на нет, отсутствовать. Различные фигуры «безобразных Венер» ледникового периода служат тому очень ярким примером. В то время как груди и таз особо подчеркиваются, остальные части тела и безликая голова отходят на задний план. Речь идет не о восприятии божественного в специфически человеческом образе, но скорее об интерпретации одной конкретной функции, играющей роль в жизни человека. Это видно по относительной взаимозаменяемости символов. Функция кормления наглядно представлена как полными грудями женщины, так и символом коровы, дающей молоко (ср. египетскую богиню Хатор: С. 121).

Как только человек осознает проблематику своего способа восприятия и тем самым закрывает для себя путь «наивного» отношения к действительности, которым, как он считал, можно постичь сущность вещей, тогда меняется также основание его религиозного опыта. Он начинает размышлять о том, что означает специфически антропоморфная форма мышления не только касательно восприятия материальной действительности, но и касательно религиозного опыта.

В истории религий последствия такого изменения точки зрения можно выразительно проиллюстрировать на двух примерах. Поскольку человек при восприятии действительности интерпретирует невозможность абстрагироваться от себя самого как непреодолимую противо-

положность между бытием и сознанием, он чувствует себя роковым образом захваченным в плен ошибочных представлений. Он ощущает себя заключенным в свое человеческое существование как в исключаящую возможность побега темницу. Из разговоров своих стражей он скорее подозревает, чем знает, что за окружающими его стенами должно быть еще что-то иное. Он видит сквозь зарешеченные окна неизвестные формы вдали, однако не может коснуться их непосредственно своими руками, почувствовать их запах, ощутить их вкус на языке. Они навсегда остаются недоступными ему. Даже само и без того неясное знание вещей «извне» и «в-себе» предопределяется особой формой его восприятия как трехмерный расчлененный ячейками решетки мир и рассыпается на несостыковывающиеся осколки.

Хотя мы и знаем, что «извне» есть еще что-то иное, что должно быть «в-себе» вещей, но то, что мы актуально воспринимаем, это мир, как он нам является, а не то, каков он есть в себе. На этом фоне становится вполне понятно, когда индийская религиозность заявляет, что наш опыт мира основан на иллюзии. Все есть «майя», кажимость, скрытая под непроницаемым покровом действительность. Тогда религия вполне может объявить себя единственным путем постепенного и кропотливого спасения человека от состояния слепоты и подведения его к сущему в себе, свободному от всяческих сбивающих с толку отношений вещей, т.е. к абсолютному. Но это возможно только через последовательное снятие человеком самой формы своего мышления, через «разсамоствивание», с помощью чего он освобождает свое сознание от разнообразных контекстов, допускающих только искаженный, специфически ограниченный опыт действительности.

Греческое решение заключается в противоположной оценке человеческого существования. Также и здесь человек чувствует дистанцию к действительности мира, но при этом он стремится включить ее в свою форму мышления. Греческая религия особым образом попыталась интерпретировать человека не только как одно существующее среди многих. Нет, человек есть цель всего развития, он – вершина пирамиды бытия. Его способ восприятия не дополняет другие и не является по отношению к ним конкретно ограниченным. Напротив, он объемлет собой все другие. А человек обладает в своем духе особой способностью универсального отношения к действительности. Из этих высказываний следует вывод о его духовном принципе (душе): он есть «как бы все» (по меткой формулировке философии Аристотеля).

Хотя человек всегда остается конечным человеком, но он превосходит собственную конечность в своем духе, охватывающем совокупность вещей и трансцендирующем к божественному. Если человек не просто одно существующее среди прочих, а своего рода средоточие мира, то его специфический способ восприятия никоим образом не может быть произвольным. Сам по себе он уже сообщает нечто о мире и его основаниях. Мир «вещей в себе» отнюдь не рассматривается как противоположность человеку, но находится в более глубоком отношении к нему, чем можно было ожидать. Следовательно, человек скорее упадет на след своей тайны, когда он интерпретирует человеческое восприятие не как иллюзию, но считает его подобающей формой всякого отношения к действительности. Человеческое начало не является чем-то внешним миру, но тем, что лежит в основании всей действительности.

Поэтому вовсе не удивительно, когда греческая религиозность на своем самом от-refлектированном уровне (например, у Гесиода и Гомера) воспринимает божество не в образе материального предмета или животного, но в человеческом облике. Это касается не только высших божеств, но всего пантеона, вплоть до многочисленных промежуточных созданий, располагающихся в более непосредственной близости к силам природы, чем олимпийские боги. Это вовсе ни странно, ни неразумно, когда повсеместно, где бы человек не переживал божественное, будь то в мягком ударе морской волны, шелесте деревьев или журчании родника, оно является ему в человеческом облике (например, океаниды, дриады или наяды).

О новом изменении основной установки свидетельствует осмеивание и критика всего подобного как наивного антропоморфизма. Когда греческий философ Ксенофан (ок. 570–475 до н. э.) сомневается в этих верованиях, исходя из абстрактного понятия Бога, то тем самым выражается общая переоценка человеческого бытия. Человек теперь уже не считается вершиной бытия и «мерой всех вещей», в соответствии с которой следовало бы интерпретировать так же опыт божественного. Его положение подчиненное. Он подчинен чему-то иному. В случае с Ксенофаном этим иным является новое понятие Бога, отодвигающее божественное на недоступное человеческому опыту расстояние. А в период эпохи Просвещения (французского XVIII века) нередко этим иным становилось новое понятие природы, соотносившее человека с безликим принципом материальности.

Но когда человеческий способ представления божественной действительности сводится только к проекции, с помощью которой проис-

ходит не что иное, как недопустимый перенос человеческих атрибутов на анонимную действительность, то не распознается или теряется скрывающаяся за таким представлением основная проблема человеческого восприятия действительности. Концепция проекции была сформулирована Фейербахом (1804–1872), пожалуй, в угоду преувеличенно оптимистической оценке естественнонаучных возможностей.

Однако греческая мысль не просто считала человека вершиной пирамиды бытия, но толковала его также как ускользающее в бездонные глубины существо. Когда Софокл (497/496–406 гг. до н. э.) восклицает: «Много в природе дивных сил, но сильнее человека – нет» (Антигона, 334–335)¹, то мы сталкиваемся здесь с тем, что именно должно вести европейское мышление вместе с христианской традицией к совершенно новым берегам. Положим, это не просто случайность, что божественному для его высшей формы откровения «требуется» человек, а человек воспринимается как зеркало божественного. Тогда нам открывается совсем новое измерение религиозного опыта: при обращении на самого себя человеку требуется осознание собственной бездонности, чтобы прикоснуться к божественному. В сущности самого человека распознается нечто божественное, а божественное открывает свое лицо, являясь в человеческом образе.

О подобном уже догадывалась греческая религиозность, лицезря божественное в образе человека. Идеализированное совершенство человеческого бытия она понимала лишь исходя из божественного. И наоборот, она созерцала божественное лишь в его отраженном образе человеческого совершенства. Это глубинное основание того, почему человек стал центральной темой греческого искусства, и почему оно изображало божественное в образе совершенного человека. «Греки не могли созерцать возвышенное иначе, чем в образе высшего проявления жизни»². Такое совершенство выражается уже в благородных пропорциях тела и вообще в его красоте. Этой идеей также обосновывается, почему греческие боги часто изображались обнаженными: совершенство формы решающе, одежда мешает его проявлению. Там, где речь идет о духовной форме, становящейся наглядной, но, однако, не отдаваемой на откуп чувственности, человек должен быть способен проницать взглядом сквозь все несущественное.

¹ Софокл. Антигона/ Софокл. Драмы. (Пер. Ф. Ф. Зелинского). – М., 1990.

² Kleinknecht, H. Theos / H. Kleinknecht // Kittel G. (Hrsg.). Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. – Stuttgart, 1938. – Bd. III. – S. 70.

Но когда на последней ступени красота полностью сбрасывает с себя всю мешающую ей грубую материальность, она являет себя как дух или душа, т. е. как тот принцип, которым мраморная глыба, от которой отсечено все лишнее, обретает красоту. Божественное проявляется в человеке через способность человека распознавать божественное, потому что человек особым образом причастен ему. Тем самым человек не безосновательно и не неправомочно «проецирует» вовне (на мир) божественное в человеческом образе, но открывает его в нем. Для христианского мышления такая постановка вопроса вполне приемлема, потому что человек обязан своим возникновением не какому-то случаю, но намеренно сотворен Богом. При этом Бог сотворил его по Своему образу и наложил на него особую печать. Потому человек, обращаясь внутрь себя, может узреть Бога.

На этом чрезвычайно комплексном фоне становится понятно, почему *религиозный опыт в целом антропоморфен* и почему при определенных условиях эта общая форма опыта и мышления может обособиться, чтобы открыть божественное в его внутреннем отношении к сущности человека. Различные исторически сложившиеся формы и соответствующие им предпосылки мы теперь рассмотрим на характерных примерах.

7.2. Антропоморфные боги Древней Греции

7.2.1. «Древние» боги и загадка сфинкса

Когда размышляют о греческих богах, рассматривая их статуи в музеях мира, то чаще всего не замечают, что в той же Греции им предшествовали другие образы. И здесь божественное первоначально представало в своей бездонной недоступности как совершенно иное, обнаруживалось в зооморфных и чуждых человеку формах, устанавливавших дистанцию между ним и божественным. Оно воспринималось не со светлой, а с темной демонической стороны, преимущественно жутким, с кровожадным взглядом и могучей силой зверя. Даже когда образ божества в религии уже давно изменился, этот первоначальный опыт божественного продолжал многогранно сохраняться и оставил свои следы в мифах и украшении храмов.

В афинском акрополе находится скульптура диковинного составного существа с тремя туловищами, оканчивающимися одним общим хвостом из заглывающих друг друга змей. Некогда эта скульптура

украшала храмовый фронтон в Афинах, разрушенный в 480 г. до н. э. персами. Сей мутант представляет собой морского демона, способного принимать всяческий образ. В его фигуре выражается то, что он не поддается никакому человеческому влиянию. Он олицетворяет силу, проникнуть в суть которой человек не способен и с которой у него нет ничего общего. Сохранившаяся окраска скульптуры свидетельствует о том, что она должна была, прежде всего, указывать на дистанцию между человеком и демонически-божественной действительностью, поскольку она не соответствует естественной окраске. В то время как волосы и баки трех человеческих лиц были окрашены в ярко синий цвет, глаза имели светло-жёлтую роговицу в ядовито-зелёной радужной оболочке с колючим черным зрачком. Вся кожа была ярко красной, символизируя необузданную полноту жизни. В руках чудовище держало символы трех элементов: воздуха (птица), воды (рыба) и огня (пламя).

Эта фронтонная скульптура в ее преднамеренной таинственности — ни особый случай, ни единственное изображение греческого первоначального опыта божественного. Мы уже указали на то, что олимпийский Зевс не первичен, но относится к третьему поколению богов. Все его предшественники представляют собой вызывающие страх образы жуткой силы, в которых человек не мог найти ничего общего с собой. Наконец, это относится и к возбуждающим ужас чертам божеств из круга Матери-земли, обретшим в образе индуистской Дурги-Кали (сформировавшемся в индоарийской среде) своего выразительнейшего и, наверное, наиболее индивидуализированного представителя (ср. С. 299).

Поворот к известным антропоморфным, совершенной красоты богам должен поэтому соответствовать особому и невыводимому из прежнего опыту, в котором древний грек учился по-новому видеть себя самого. Пока божественное встречалось ему под маской жуткого и «совершенно иного», он явно еще не обрел то свое собственное, что придало ему ни с чем не спутываемую идентичность грека. Правда и тогда превосходство божественного и дистанция между человеком и божественным продолжали сохраняться, иначе это не было бы опытом божественной действительности, но лишь пустым самовоспроизведением. Однако эта дистанция уже не является для него внешней как возбуждающее ужас иное, но специфически таится внутри него как человеческое бытие.

Новый опыт божественного и выводящееся из него или сопровождающее его переопределение человеческого начала постоянно воспроизводятся в мифах. Новый опыт постоянно присутствует. В его

мифологизированной форме повествуется *история становления человека человеком*. Это особенно наглядно на двух фигурах. Древнейший сохранившийся образец фронтовой храмовой скульптуры относится к храму Артемиды на древнем острове Керкира (Коркира), бывшем колонией города Коринф и соответствующим сегодняшнему Корфу. Скульптура датируется началом шестого столетия до нашей эры. По найденным обломкам смогли реконструировать поразительный образ Медузы, изображенной между двумя пантерами. Ее округлое лицо обрамляют волосы-змеи. Оно обезображено уродливым оскалом, обнажающим огромные клыки. Две устремленные друг на друга змеи с пастьми, открытыми в готовности ужалить, служат ей поясом.

Миф сообщает об этой фигуре, что она является одним из трех ужасающих женских существ, обитающих на крайнем западе у берегов мировой реки Океан. В то время как две другие, Сфено (греч. «сильная») и Эвриала (греч. «далеко прыгающая»), бессмертны, смертная Медуса (греч. «госпожа») была обезглавлена Персеем. Но это удалось ему при помощи хитрости и благожелательности некоторых богов. Так, сама Афина подарила ему бронзовый щит, с помощью которого он смог защищаться от окаменяющего взгляда Медузы и одновременно видеть в нем ее отражение. Божественно-демоническое начало, пребывающее в непосредственной близости к человеку, должно быть побеждено, но его невозможно воспринимать непосредственно, лицом к лицу, не преодолев его всемогущества. Если оно и побеждается, то лишь более высоким откровением самого божественного, которое было воспринято греками в образе антропоморфных богов.

Сходная идея сконцентрированно сохранилась и в другом мифе, в котором просвечивает древнейшее представление о божестве и речь идет о его преодолении человеком. Это, разумеется, знаменитая история об Эдипе и фиванском Сфинксе. Сфинги (греч. σφίγγω – сжимать, удушать), крылатые чудовища с головой и грудью женщины и туловищем льва, были известны не только в Греции. Символ сфинкса указывает на более ранний опыт божественного, в котором оно открывается в зооморфном виде. Знаменитейшая скульптура сфинкса стоит стражем у входа в большую пирамиду Гизы (Египет). В отличие от греческого предания, эта фигура имеет мужскую голову фараона. Ее неслыханные размеры (73,5 м в длину и 20 м в высоту) еще раз демонстрируют особую силу и неприступность. Во времена Египта как мировой державы в этой фигуре видели образ гелиопольского солнечного бога Ра-Гор-ахути (Ра-

Хорахти). Хотя создание скульптуры зачастую приписывается времени фараона Хефрена (конец XXVII – начало XXVI в. до н. э.), но определенные детали, такие как тип лица и боковины головных украшений, свидетельствуют о более раннем ее происхождении¹. От египтян эту изобразительную форму божественной власти последовательно переняли финикийцы, хетты и, наконец, ассирийцы, придавшие сфинксу форму крылатой львицы с человеческой головой. Уже в крито-микенский период (3–2 тысячелетие до н. э.) образ сфинкса вызывал у греков интерес, и они придавали ему различное значение в их системе верований. Позднее наблюдается чисто декоративный способ его употребления в прикладном искусстве, как например гробничный и храмовый страж в монументальной пластике.

О греческом сфинксе миф повествует в одной очень характерной для греческого мышления и религиозного восприятия истории. Сфинга (или Сфинкс) была враждебно настроена к фиванцам, стремилась их уничтожить. И все-таки, или именно поэтому, все ее мысли заняты человеком! Она задавала своим жертвам загадку, которую, как она считала, люди никогда не смогут решить. Если они не отгадывали ее, то Сфинга лишала их жизни. Загадка звучала следующим образом: «Есть на земле нечто, имеющее две ноги, четыре ноги и три ноги, и оно имеет одно и то же имя. Из всех существ, обитающих на земле, в воздухе или в море, оно единственное, изменяющее свою природу. А скорость его

членов самая маленькая, когда оно передвигается на большинстве ног»². После того, как множество людей потерпело неудачу с этой загадкой, Эдип пришел

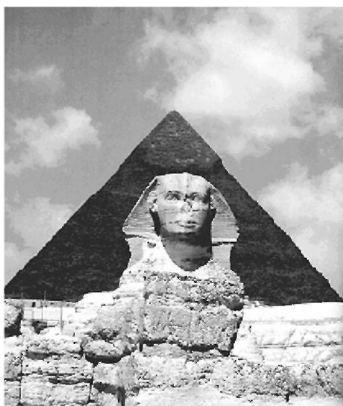


Рис. 95. Сфинкс перед пирамидой Хеопса указывает на раннее понимание божественного, центральными моментами которого были неприступность и трансцендентность. Господствовавшая между понятием Бога и самопониманием человека диалектика очень выразительно осознавалась греками и отпечателась в мифе о Сфинксе из Фив

¹ Ср.: Hirmer, M. / Otto E. *Ägyptische Kunst*. Bd. I. – München, 1971. – S. 107f.

² В упрощенном варианте: «Что это за существо на земле, которое в детстве передвигается на четырех ногах, в зрелости на двух, а в старости на трех?»

к Сфинге и решил ее, ответив: «Ты имеешь в виду человека! Когда он идет по земле, сначала он – младенец на четырех, а когда он состарится, он – согбен и с трудом поднимает голову, опираясь на свой посох как на третью ногу». Услышав ответ и поняв, что загадка решена, Сфинга в отчаянии кинулась в пропасть и разбилась насмерть.

Этот миф своеобразно сводит воедино *преодоление прежних представлений о божественном с открытием человеческой сущности*. Ведь характерно, что Сфинкс заключил эту сущность в загадку, которую человек не мог столь же долго разгадать, сколько сам Сфинкс воплощал человеческие представления о божественном и царил в мире. Но собственная сущность Сфинкса соотносится с человеком, истолковывается в соответствии с его сущностью, заключая ее в себе в форме загадки. Только когда человек становится способным открыть в Сфинксе скрытую от него доселе свою собственную сущность, только когда человек прозревает себя самого в божественном, тогда прежний образ божественного исчезает и освобождается пространство для новых отношений между божественным и человеческим, определяемых глубоким родством. Человек более не может переживать божественное только как противостоящее ему чужое, но чувствует себя совершенно по-новому причастным божественному.

Итак, миф сообщает о двойном пересечении человеческого с божественным. Поскольку Сфинкс предлагает человеку загадку, а тот не разгадывает ее, то человек еще не знает, кто сам он, по сути, есть. Его собственная сущность скрыта от него, но он уже приступил к поискам себя самого, а также божественного, задающего ему загадку. Это находит дополнительное подтверждение в известной надписи на храме Аполлона в Дельфах: познай самого себя! Но сущность человека связана с божественным. Сфинкс охраняет эту истину в загадке, чье решение он знает. Он скрывает в себе тайну человека. У него такая сущность, которая не безучастно противопоставляется божественному, но связана с ним. В другом религиозном контексте это наиболее ярко выражается в том, что человек вместе с его миром объясняется деятельностью Бога-Творца, из чьих рук он выходит. Именно такое происхождение служит узами, связывающими человека с божественным. Он не продукт слепого случая, незрячей эволюции. Он встроен в смысловую взаимосвязь, далеко превосходящую его повседневное сознание и соотносящую его с Богом.

Однако, даже когда Сфинкс разбивается насмерть после открытия своей тайны, то тем самым вовсе не утверждается (в смысле Фейер-

баха), что сущность божественного есть «не что иное, как» сущность человека, который не мог познать себя, пока верил в божественное над собой. Хотя и существует непосредственная связь между божественным и человеческим, но пропорционально самопознанию человека она усиливается в смысле ее качества, ее интенсивности и углубления, а также в смысле все более увеличивающейся дистанции, выявляемой между божественным и человеческим. Воспринимаемый человеком облик божественного необходимым образом должен соответственно изменяться вместе с изменением самосознания и мировоззрения человека. Но прежний традиционный облик божественного не просто упраздняется и исчезает, дабы обнаружить несостоятельность всего предшествовавшего религиозного мышления. Правда, божественное более не может быть адекватно отражено в образе зверя и потому должно сбросить эту особую культурную маску, что символизирует собой смертельное низвержение Сфинкса. Тем самым освобождается путь для явления нового, более величественного облика божественного, знаменующегося отныне особой близостью к человеку.

И напоследок нужно еще раз обратиться к сему примечательному мифу: человек вызывает изменение облика божественного, глубже познавая самого себя. В божественном ему открывается, кто он есть сам! Следовательно, *религия, даже чисто внешне, выполняет центральную функцию в процессе становления человека человеком и не может быть заменена ничем иным.* Это подтверждается всей историей религий и находит, вероятно, замечательнейшее, по меньшей мере, наиболее хорошо знакомое нам выражение в истории христианского богословия и его тесной связи с развитием европейского самосознания. Это проявляется столь глубоким и радикальным образом, что человек Нового времени даже там, где он сознательно дистанцируется от своих истоков, чтобы по-новому взглянуть на себя теперь атеистически, все-таки остается связанным со своей религиозной традицией. Замечание Ницше (1844–1900) о науках и их самопонимании относится ко всем современным эмансипационным потугам. Ведь даже они продолжают основываться на метафизической вере: следует призадуматься, «что даже мы, познающие нынче, мы, безбожники и антиметафизики, берем наш огонь все еще из того пожара, который разожгла тысячелетняя вера, та христианская вера, которая была также верою Платона, – вера в то, что Бог есть истина, что истина божественна»¹.

¹ Ницше, Ф. Веселая наука / Ф. Ницше. – СПб., 2007. – № 344. – С. 345.

Поэтому миф о Сфинксе не просто некая история из чуждого нам мира прошлого, но действенный миф, содержащий вневременную истину, слышимую везде и нигде. Это истина о нас самих, а потому она не устаревает и для нас сегодняшних: *только пред лицом Божиим человек находит себя самого*. Или словами Фридриха Гёльдерлина (1770–1843): «Кто мыслит о глубочайшем, любит самое живое!»

7.2.2. Близость и далекость греческих богов

Какой взлет испытал греческий дух во взаимодействии со своей специфической религиозной традицией вполне очевидно и не требует особых доказательств. Вид отношений, связывавший грека с его богами, попутно сообщает решающее о нем самом, его самопонимании, его надеждах и довлеющих страхах.

Этот опыт всегда относится к сущности самого человека, которая интерпретируется в соответствии с богами. «Появление этих богов означает самообретение греческого духа, решившегося тогда сказать свое вечное слово о мире. А Бог и мир открыли ему столь много об их бытии, что ему пришлось созерцать и обдумывать это всю свою жизнь. С верой в ‘новых богов’, чья победоносная битва против ‘старых’ потрясала еще не одно столетие, обрело свое выражение то, что можно назвать греческим мировоззрением»¹.

Даже когда еще в древние времена полукритически, полувосхищенно считалось, что Гомер и Гесиод «дали» грекам их богов, то с одной стороны, это соответствует действительности лишь с оговорками, а с другой стороны, не сообщает ничего о качестве этого своеобразно греческого опыта божественного. Хотя греки не «изобрели» антропоморфный облик своих богов и вполне могли прибегнуть к переднеазиатским моделям представлений (на что уже было указано в связи с представлениями о Матери-богине), однако окончательное осмысление идеи божественного вместе с проработкой опыта человеческого самопонимания являются неповторимо греческими².

Боги греков человечны до предела. Они обладают свойствами, крайне редко приписываемыми богам, если их не лишают божествен-

¹ Otto, W.F. Die altgriechische Gottesidee / W.F. Otto / Otto W.F. Die Gestalt und das Sein. – Darmstadt, 1955. – S. 125–126.

² По этому поводу и к последующему см.: Burkert, W. Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche / W. Burkert. – Stuttgart, 1977. – S. 191–292.

ности. Сюда, например, относится их особое обхождение с людьми, вплоть до сексуальных связей, а так же тот факт, что они заступаются за людей, даже разделяясь между собой на враждебные лагеря. Так как они нарушают провозглашенные ими же самими законы, то они по праву вызывают нравственное негодование, которое уже упомянутый философ и поэт Ксенофан (ср. С. 309) изложил в словах: «Что среди смертных позорным сlyвет и клеймится хулою – то на богов возвести ваш Гомер с Гесиодом дерзнули. Красть, и прелюбы творить, и друг друга обманывать хитро» (Фрагмент 15)¹. Таких богов он мог считать лишь порождением ложного человеческого воображения, склонного все на свете постоянно представлять по своему подобию. «Если быки, или львы, или кони имели бы руки или руками могли рисовать и ваять, как и люди, боги тогда б у коней с конями схожими были, а у быков непременно быков бы имели обличье; словом, тогда походили бы боги на тех, кто их создал» (Фрагмент 19)². При этом «смертные верят, что боги рождаются, носят одежды, голосом наделены и видом, во всем им подобным» (Фрагмент 17)³.

Такому антропоморфному образу богов, который Ксенофан считает дурной копией человеческих отношений и способа существования, а потому отклоняет его, он противопоставляет идею Бога, явно выдающую свое происхождение из философских размышлений. Вместе с тем он попутно указывает в направлении, которому с тех пор стало впредь суждено определять европейское представление о Боге: «Бог же, един, между смертных и между богов величайший, смертному он не подобен ни видом своим, ни душою. Всем своим естеством он и видит, и слышит, и мыслит. Мощью рассудка он всё без труда повергает в смятенье. Вечно на месте одном без движения он пребывает, Не подобает ему то сюда, то туда обращаться» (Фрагменты 26–29)⁴. Тем самым Ксенофан озвучил мысль, эхо которой не стихает и поныне.

Из греческой идеи Бога и ее представлений в горизонте эллинской культуры развилась идея совершенно трансцендентного миру Бога как Абсолюта, к Которому нет доступа. Эта идея получила схожие выражения также в других религиях и означает новое качество опыта божественного. Но одновременно она породила серьезную проблему,

¹ Ксенофан. Фрагменты / Эллинские поэты VIII–III вв. до н. э. – М., 1999

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

ибо Бог, совершенно недоступный человеческому представлению и непостижимый для мышления, вообще с трудом воспринимается как Бог. Требуется ювелирные философские построения, чтобы отличить Его от ничто. Буддизм, как известно, наиболее последовательно довел эту мысль до логического завершения и развил при этом идею нирваны, чье точное значение сокрыто от нас. В то время как для некоторых интерпретаторов при размышлениях о нирване вполне допустимо распознавать еще одно особого рода представление о Боге, то для многих других буддизм представляет собой парадокс атеистической религии. Между крайностями чистого антропоморфизма, как его понимал Ксенофан, и атеистического буддизма существуют, разумеется, многочисленные попытки найти срединный путь. Для всех них общим является признание трансцендентности Божией без отказа от допустимости мыслить и иметь представление о Нем.

Христианское богословие в союзе с греческой философией нашло особое решение проблемы в учении об аналогии. Согласно ему, *все высказывания и идеи о Боге следует понимать не в прямом, одномерном (однозначном) смысле, но как аналогию (подобие)*. Образ Божий уясняется в сравнении с доступным для человеческого опыта, делается представлением, наполняется содержанием, не забывая при этом о инаковости смыслового образа Бога самому Богу. Аналогия, разумеется, не произвольна, так как все бытие, включая человеческое, понимается как творение Божие. В этом отношении *преходящее бытие человека рассматривается как редуцированное подобие божественной действительности*.

Сколь внятно христианская теология осознавала подкарауливающие здесь опасности, выразительно показывает, например, философская формулировка, прозвучавшая на заседаниях IV Латеранского Собора с 11 по 30 ноября 1215 года (при папе Иннокентии III): «*inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*», т. е. «о Творце и творении невозможно высказать никакой аналогии так, чтобы она не подразумевала между обоими еще большее несходство»¹.

Однако столь критично оцениваемое Ксенофаном греческое представление о божестве много более, чем просто проекция человеческих

¹ Enchiridion Symbolorum / H. Oenzinger, A. Schonmetzer (Hrsg.). – Freiburg, 1965. – Nr. 806.

ожиданий и мечтаний на небеса собственного сердца. Если бы оно было таковой, то оно бы вряд ли бы столь глубоко запечаттелось в жизни и мыслях целого народа и смогло донести до нас богатство, таящееся в бесчисленных произведениях искусства. Религия вместе с ее эмпирическим основанием побудили искусство к поискам наиболее адекватного выражения. При этом религия снабжала искусство духовным «материалом». Затем искусство в контексте его религиозных истоков оказало обратное воздействие на образ представлений религиозного человека.

Насколько древнегреческий религиозный опыт соответствует христианскому опыту Бога, то есть свидетельствует о непреложной дистанции между человеческим и божественным, можно прояснить с помощью анализа некоторых принципиальных черт греческих богов. При всей близости к человеку и его образу жизни постоянно сохраняется дистанция между богами и людьми, переживаемая иногда очень болезненно.

Решающая граница пролегает через смерть, которая считается сущностной чертой человека. *Смерть ярко характеризует важнейшее различие между божественным и человеческим*: в то время как боги, живущие в блаженном совершенстве в горнем мире, являются бессмертными, люди именуются «смертными» и должны владеть своей жизнью в заботах и нужде. Однако бессмертные боги не просто располагаются в радушной близости от смертных, но они имеют еще и темную сторону, которой они враждебно настроены к людям, могут низвергнуть на них несчастье или просто отказать им в помощи для спасения от великой опасности. Распри между богами во время Троянской войны, описанные Гомером, показывают это очень отчетливо.

Наконец богам *присуща так же таинственная далекость*, которую они от случая к случаю упраздняют на краткие мгновения, чтобы явиться людям. Однако именно в образе явления распознается их превосходящая человеческую сущность, которая иного порядка, чем земная. Их нельзя вынудить приблизиться к людям. Они всегда соблюдают дистанцию, господствующую между божественным и человеческим. Только по действию, совершаемому якобы обычным человеком, которого принимают за знакомого, в конце концов, как правило в момент его ухода узнают, что это был бог, принявший облик того человека. Кто не понимает происходящее, кто не распознает бога в человеческом обличье, тот подвергается великой опасности и порой

жестоко наказывался за свое невежество, свою невнимательность, указывающую на недостаток благочестия и набожности. Но тот, кто распознает бога и тем самым проявляет себя как благочестивый, набожный человек, чей (духовный) взор впредь обращен на божественное, тот с лихвой вознаграждается.

Для способа явления миру существенную роль всегда играет своеобразие бога. Божественного в отвлеченном смысле нет, оно всегда персонифицировано в непохожей ни на кого другого индивидуальности конкретного бога, которого соответственно можно опознать по его существенным особенностям. «Греческие боги – личности, а не абстракции, идеи, понятия; теос будет сказуемым, а имя бога в мифологическом повествовании – подлежащим»¹.

Непреложная индивидуальность выражается уже в именах богов, а их происхождение, несмотря на всевозможные этимологические изыскания, почти всегда смутно и завуалировано. Потому боги как индивидуумы никогда не поддаются «определению», но их можно распознать, когда они показывают себя человеку. Однако они отличаются друг от друга по сферам своего влияния. О специализированных «компетенциях» богов уведомляется с помощью их прозвищ, которые богомолец должен употреблять в культе, если желает правильно обращаться к богу, дабы заручиться его поддержкой.

7.2.3. Аполлон и человечность

Одновременная близость и далекость греческих богов по отношению к сущности и судьбе человека обретают, наконец, еще более четкие контуры в фигурах двух значительнейших богов. Бог Аполлон – это, прежде всего, бог дельфийского оракула, древнейшего культового центра греков. Согласно греческому географу Страбону (63 г. до н. э. – 23 г. н. э.) местоположение Дельф содействовало его известности. Потому что место «расположено почти в середине всей Эллады... и считалось так же центром населенного мира, и именовалось пупом земли». Еще в VIII столетии до н. э. слава города Дельфы упрочилась, а с VI века до н. э. туда прибывали жертвенные дары со всего мира, выставившиеся в храмовой округе.

¹ Burkert, W. Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche / W. Burkert. – Stuttgart, 1977. – S. 283.

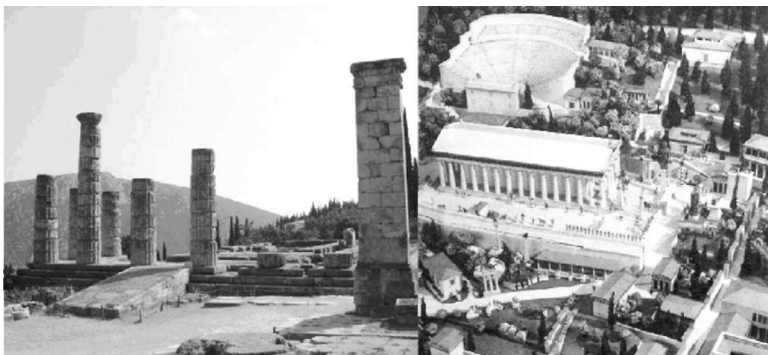


Рис. 96. Слева: руины храма Аполлона в Дельфах (Греция). Справа: модель святилища Аполлона (реконструкция). Это место считалось центром экмены (населенного мира) и «пупом земли». Здесь располагался древнейший культовый центр греков – дельфийский оракул

Сам оракул (прорицание) давался пифией, священнослужительницей, сидящей над расщелиной земли и вдыхающей восходящие оттуда испарения. Оракул давался отчасти как жребий, отчасти как экстатическое изречение, высказывавшееся ей в многозначных, загадочных словах после вкушения священного, опьяняющего напитка.

Согласно мифологическому вещему певцу и поэту Мусею, аттическому ученику Орфея, Аполлон характерным образом позаимствовал это место у богини Земли и по-новому наполнил его своим духом. Тем самым, также и Дельфы указывают на более раннее представление о божестве, замененном «новыми» греческими богами. На глубинный контекст этой замены обращает внимание уже упомянутая надпись на храме, взывающая к исследованию сущности человека: «Познай самого себя!». Судя по этому, уже начиная со своей мифологической истории, бог Аполлон воспринимается в тесной взаимосвязи с человеческой сущностью. Он считается выдающимся воспитателем человека на его пути к человечности. Он указывает человеку «на подлинную идентичность с самим собой и отводит ему подобающее место как человеку в великом порядке неба и земли»¹.

¹ Schadewaldt, W. Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee / W. Schadewaldt. Frankfurt, 1975. – S. 25.

Однако это место сущностно определяется проявляющейся в смерти дистанцией между богом и человеком, смертностью человека. Прежде всего, Аполлон поворачивает человека лицом к его смертности, в ее ключе толкует о нем и призывает человека в мыслях и делах учитывать свою смертность. Только так человек способен правильно оценивать себя и избегать всяческой мании величия и всевозможного ослепления. Внутри нерушимой границы смерти человеку доступна жизнь в спокойствии и счастье, и в том боги предлагают ему свою помощь. Это бесподобно выразил стихами великий поэт Пиндар (520–446 гг. до н. э.) в своей восьмой Пифийской оде:

«Однодневки,
Что – мы? что – не мы? Сон тени –
Человек.
Но когда от Зевса нисходит озарение,
То в людях светел свет и сладостен век»¹.

Отмеченным печатью смертности, конечным создает греческий бог человека и так научает его верной мере человечности. Эту границу человек должен соблюдать в своем житье-бытье, соблюдать всем своим образом жизни, дабы в предстоянии божественному усваивать, что является поистине человеческим поведением. Бог устанавливает эту меру обязательной для человека, невзирая на лица, и попутно настрого внушает ему дистанцию, непреложно установленную между богами и людьми. Аполлон является неприступным богом, хотя, да и именно потому, что он раскрывает человеку смысл его человеческого бытия. Когда в Троянской войне Диомед, сын Тидея, угрожает преступить положенную человеку свыше меру, нарушив божественную волю по отношению к своему врагу Энею и «не страпась» бога, Аполлон (в пятой песне «Илиады») подзывает его к себе со следующими словами:

«Вспомни себя, отступи и не мысли равняться с богами,
Гордый Тидид! никогда меж собою не будет подобно
Племя бессмертных богов и по праху влачащихся смертных!»
(Песнь пятая, 440–443)²

¹ Пиндар. Пифийские песни, 8 // Пиндар, Вакхилид. Оды. Фрагменты. – М., 1980. – С. 101–102.

² Гомер. Илиада / Гомер ; пер. Н. Гнедича. – М., 1985. – С. 87.

Этот бог, в котором воплощена «высшая божественность божественного»¹, характеризуется тремя существенными признаками, которыми выразительно представлена его божественность. Как бог дельфийского оракула он есть всеведающий бог истины, от которого ничто не сокрыто и для которого все очевидно. Потому он ненавидит всякое притворство и воспрещает вводить в заблуждение, в том числе заблуждаться человеку о себе самом, о своей сущности. Но истина не достижима для неподготовленного к ней, не очистившегося от всякой лжи. На пути самоочищения и освобождения от всяческих привязанностей самолюбивого и своекорыстного существования человек узнает истину о себе и обретает свою собственную идентичность. Поэтому Аполлон является в то же время богом чистоты. Наконец в мифе он постоянно выступает как бог с лирой, бог пения и вообще как бог музыки. Это третье его существенное качество на первый взгляд довольно трудно совместить с двумя другими. Но только на первый взгляд. Ведь именно музыка, создаваемая в правильном темпе (мере времени) и по вечным законам предустановленных интервалов гармонии, в силу своего сущностного порядка может способствовать внутреннему покою души и так встраивает человека в вечный порядок вещей. Музыка задает ему меру, которая ориентирует его.



Рис. 97. Аполлон Бельведерский. Аполлон – бог дельфийского оракула, древнейшего культового центра греков. В греческой мифологии Аполлон обладал амбивалентными функциями, как гармонизирующими, прорицательскими, целительными, так и губительными. В греческой культуре ему отведено место воспитателя человечности, учащего человека жить в гармонии с самим собой и миром

Такому богу ненавистно не только все путаное, беспорядочное и дикое. Ведь при почитании себя самого он не требует ничего чрезмерного, но лишь то, что подобает человеку. Истории вокруг Дельф и их бога Аполлона красноречиво поясняют сказанное. В одной из них повествуется о человеке, принесшем богу от своих богатств чрезмерную

¹ Schadewaldt, W. Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee / W. Schadewaldt. – Frankfurt, 1975. – S. 19.

жертву – гекатомбу, жертвоприношение из ста быков, чьи рога перед этим он позолотил. Однако священнослужительница Аполлона одернула его и сказала, что человек из Гермiona, пожертвовавший щепотку муки из своего мешка, более угоден богу. Но когда тот человек услышал о похвале бога, он пожелал принести дополнительную жертву и высыпал целый мешок муки. Тогда пифия стала бранить его со словами, что теперь он вдвойне ненавистен богу, а ранее был приятен.

После грандиозной жертвы другой греческий муж задал со скрытой надеждой вопрос: кто лучше и усерднее приносит богу жертвы и искреннейше почитает его? Ошеломляющий ответ звучал: Клеарх из Метидриона. Начались поиски этого доселе неизвестного человека. Когда его нашли, он оказался скромным, простым человеком, который кротко и регулярно всегда в подобающее время украшал венками изображения богов в своем доме и всегда вовремя приносил им жертвенный пирог и фимиам¹. Из этих рассказов, чье воспитательное значение сразу бросается в глаза, явствует, что желаемое богом и подобающее ему есть не что иное, как человечность, которой несказанно обогатили мир греческая религия и греческий дух. В почтительных размышлениях о божественном человек попутно углубленное постигал свою собственную сущность.

7.2.4. Зевс и божественное превосходство

Верховенство божественного, конечно, проявляется не только в фигуре одного бога, но характеризует греческий религиозный опыт в целом. Для греческого политеизма примечательно, что во множестве его образов он раскрывает все новые аспекты, в которых божественное становится человеческим опытом. У божественного нет дна, оно неисчерпаемо и именно посему распознается как божественное. Свое наиболее четкое и всеобъемлющее выражение оно получает в Зевсе, боге, находящемся на вершине греческого пантеона (его генеалогию мы уже рассматривали; см. С. 99–103). Его преимущественный эпитет – «отец богов и людей». Отцовство характеризует его в самом широком смысле. Он стоит превыше всяческих клик и партий как бог, надзирающий за правом, бог, из чьих дланей люди получают заповеди. По Гесиоду его дочь, богиня права Дике, постоянно восседает на престоле одесную отца

¹ Schadewaldt, W. Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee / W. Schadewaldt. – Frankfurt, 1975. – S. 23.

богов, а по Гомеру Зевс изображается держащим в руках золотые весы, на которых взвешивается судьба каждого. Он – мудрый владыка над богами и людьми, применяющий свое всемогущество не по прихоти и собственному усмотрению, но заодно всегда заручается советом других богов. Так как они бы не одобрили, если б Зевс изменил участь (жребий) человека, избавив его от смертности, то он отказывается от этого, хотя и мог бы постановить так, применив свое всемогущество.

Вследствие того, что его сила неодолима, никакой бог не может устоять перед ней. В восьмой песне «Илиады» Гомер рассказывает о собрании богов на Олимпе, в ходе которого Зевс накладывает на других богов обязательство не занимать ничью сторону в троянской битве:

«Слушайте слово мое, и боги небес, и богини:
Я вам поведаю, что мне в персях сердце внушает;
И никто от богинь, и никто от богов да не мыслит
Слово мое ниспровергнуть; покорные все совокупно
Мне споспешайте, да я беспрепятственно дело исполню!
Кто ж из бессмертных мятежно захочет, и я то узнаю,
С неба сойти, пособлять илионянам или данаям,
Тот, пораженный позорно, страдать на Олимп возвратится!
Или восхищу его и низвергну я в сумрачный Тартар,
В пропасть далекую, где под землей глубочайшая бездна:
Где и медяный помост, и ворота железные, Тартар,
Столько далекий от ада, как светлое небо от дола!
Там он почувствует, сколько могучее всех я бессмертных!
Или дерзайте, изведайте, боги, да все убедитесь:
Цепь золотую теперь же спустив от высокого неба,
Все до последнего бога и все до последней богини
Свесьтесь по ней; но совлечь не возможете с неба на землю
Зевса, строителя вышнего, сколько бы вы ни трудились!
Если же я, рассудивши за благо, повлечь возжелаю, –
С самой землею и с самым морем ее повлеку я
И моею десницею окрест вершины Олимпа
Цепь обовью; и вселенная вся на высоких повиснет –
Столько превыше богов и столько превыше я смертных!»
(Песнь восьмая 5-27.)¹

¹ Гомер. Илиада / Гомер ; пер. Н. Гнедича. – М., 1985. – С. 124–125.

Образ золотой цепи (греч. «σειρή χρύσεια», соотв. лат. «catena aurea») очаровывал уже в античности и побуждал ко всевозможным толкованиям с разных точек зрения и по интересам. Чудовищная мысль – сознавать, что вселенная парит в небытии и отнюдь не неизбежна под властью высшего бога (идея, далеко выходящая за рамки привычного греческого мышления, убежденного в вечности мира) – пожалуй, была неместима для фантазии и потому нуждалась в упрощении через аллегорические или космолого-метафизические интерпретации. Так, уже у Платона наблюдается попытка истолковать золотую цепь как Солнце, от которого зависит бытие всех существ: золотая цепь, «по словам Гомера, есть не что иное, как Солнце. Он объясняет также, что, пока есть Солнце и круговое движение, все существует и сохраняется и у богов и у людей. А если бы вдруг это стало как вкопанное, то все вещи погибли бы и, как говорится, все перевернулось бы вверх дном»¹. Сходно и Аристотель видит в этих гомеровских строках предугаданную в мифологической форме идею «неподвижного перводвигателя», от которого исходит всякое движение². Так же и стоики применяют этот символ цепи, правда, понимают его как нарек на их учение о гибели мира в великом всемирном пожаре.

Наконец, даже христианские писатели используют величественную мощь этого образа, когда они, как например святой Иоанн Златоуст, истолковывают золотую цепь как символ надежды на Бога, которая связывает горнее с дольным и возносит душу человека на небеса (в т.ч. заповеди блаженства именуются «золотой цепью добродетелей»): «Упованием бо [надеждой на Бога], говорит (апостол), спасохомся (Рим. VIII, 24). Ибо оно, как-бы какая крепкая цепь, свешенная с неба, поддерживает наши души, мало-помалу поднимая на высоту тех, которые крепко держатся за нее, и вознося нас превыше бури житейских зол... Оторванные от той цепи, неизбежно тотчас низринемся во глубину зол»³. «Золотой цепью» именуется также последовательность «сказаний божественного Писания», показывающая путь веры⁴. Средневековье и Ренессанс перенимают этот

¹ Платон. Тезет 153 с-d // Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. – М., 1999. – С. 205.

² Аристотель. Метафизика XII, 8 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. – М., 1976. – Т. 1. – С. 311–315.

³ Иоанн Златоуст, св. К Феодору падшему увещание 1,12 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского: в 12 т. – СПб., 1898. – Т. 1. – Кн. 1. – С. 1–43.

⁴ Иоанн Златоуст, св. Беседы на книгу Бытия: Беседа XXXVI // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского: в 12 т. – СПб., 1898. – Т. 4. – Кн. 2. – С. 459–725.

образ у Античности и дают ему обильное на последствия объяснение, понимая его как таинственный символ магической силы притяжения, господствующей над всеми вещами и из которой можно извлекать непосредственную пользу с помощью техники и алхимии¹.

Взвешенное господство Зевса не выставляется в горделивом позерстве, а признается без всякой наглядной его демонстрации. Для религиозного человека недопустимо испытывать Бога. Только неверие, недостаточное благоговение перед возвышенным требует доказательства, которое их затем и сокрушает. Для Зевса достаточно лишь молвить о своей власти, указать на возможность ее приложения, чтобы убедить в ней богов и людей. В этом проявляется действительное превосходство божественной силы, признаваемое и без доказательств. Боги остерегаются вынудить Зевса к применению его силы, ибо они не смогут выстоять пред ней, не будучи непокалеченными.

Однако в том, что Гомер считает это просто невысказанным, проявляются новые теологические воззрения: божественный мир основывается на незыблемых законах, с которыми считается каждый бог. Лишь человеку требуется показ, чтобы он болезненно ощутил свои границы и свыкся со своей специфически человеческой сущностью. Сами же боги еще до того, как Зевс скажет о своей силе, «знают», что это именно она, благодаря которой весь порядок на небе и на земле. Поэтому Зевс именуется «отцом богов и людей». По манере, как изображается сила Зевса, можно различить самобытность греческих представлений о божестве. Образ Зевса слеплен по образу человека. Он – царь богов, правда, получивший свое царское достоинство не по рождению и не без содействия других богов. Он царь скорее потому, что фактически воплощает собой самую мощную силу. Поэтому его власть похожа на человеческую власть, как ее ежедневно испытывал на себе грек со стороны своих правителей и их представителей.

Но при этом власть Зевса характеризуется превосходством, высоко вознесшись над всем человеческим. Она – не неистовое насилие, но взвешенная, мудрая, божественная сила. Что подразумевается под этим, наряду с уже интерпретировавшимися гомеровскими строками, великолепно обрисовано в первой песне «Илиады». Речь идет об оскорблении Ахиллеса «царем людей» Агамемноном, который до того постыдно отказал умолявшему греков старому священнику Аполлона освободить его плененную дочь, за что Аполлон наслал смерть на сонмы греков. Ахиллес

¹ Cp.: Lovejoy, A.O. The great chain of being / A.O. Lovejoy. – Cambridge, 1973. – P. 184.

обвинил царя в пренебрежительном отношении к священнослужителю Аполлона, но царь не внял ему. И еще одна усугубляющая обида ранит честь Ахиллеса. Когда Агамемнон не видит никакого иного выхода из накликаемых на свою голову бедствий, он освобождает, наконец, дочь аполлонова священника Хрисеиду, но отбирает за это у Ахиллеса деву Брисеиду, которая по законам войны стала трофеем Ахиллеса. Тем самым затронута честь Ахиллеса, и он смертельно оскорблен. Он сетует на горести своей божественной матери Фетиде, которая летит к Зевсу «пред ним восседает и, быстро обнявши колена [его] левой рукою, а правой подбрав тихо касаясь» (Песнь первая 500-501)¹, умоляюще излагает ему просьбу восстановить честь и достоинство ее сына Ахиллеса.

Зевс сначала неприветлив и хмур, ибо предвидит, что тонко выверенное равновесие между богами покачнется, если он внесет в predetermined ход судьбы перемену, которая к тому же послужит не для богов, но для людей, для «смертных», которым суждена непреодолимая граница смерти. Потому люди не смеют давать повод к произвольному изменению мирового порядка. В связи с этим Зевс, услышав мольбу Фетиды, помрачнел: «Ей не ответствуя, тучегонитель долго безмолвный сидел» (Песнь первая 511-512)².

Наконец он нарушает свое молчание и показывает себя могущественным Зевсом, вдумчивым и индивидуальным, который один решает, что произойдет, а что нет. Разумеется, он не применяет при этом грубое насилие. Напротив, он по-новому упорядочивает события таким образом, что они воспринимаются не просто как его произвольное вмешательство, но отвечающими сокровенным желаниям людей и богов. Превосходство его силы наряду со способностью к прямому волевому вмешательству проявляется в том, что всевозможные направления развития берут свой исток в нем и объемлются им. Зевс не обязан придерживаться какого-то определенного, некогда установленного направления развития, но все возможные линии развития в его руках.

Именно эта власть над судьбой человека проявляется в кажущемся незначительным, но потому тем более царственным жесте: в простом кивании головой! После долгого молчания он обращается к Фетиде:

«...заботы приемлю я сам и исполню:
Зри, да уверена будешь, — тебе я главой помагаю.

¹ Гомер. Илиада / Гомер ; пер. Н. Гнедича. — М., 1985. — С. 27.

² Там же.

Се от лица моего для бессмертных богов величайший
 Слова залог: невозвратно то слово, вовек непреложно,
 И не свершиться не может, когда я главой помагаю”.
 Рек, и во знаменье черными Зевс помавает бровями:
 Быстро власы благовонные вверх поднялись у Кронида
 Окрест бессмертной главы, и потрясся Олимп многохолмный...»
 (Песнь первая 523-530)¹

То, что кивание воспринималось в Древней Греции как знак превосходящей власти и выражение сущности отца богов, наглядным образом было представлено в знаменитой античной скульптуре Фидия (ок. 490 – около 415 до н. э.) «Зевс», причислявшейся к семи чудесам света (сгорела в Константинополе во время пожара, устроенного готами в 475 г.). В классическом «путеводителе» древнего мира, «Описание Эллады» древнегреческого автора Павсания, составленном между 160 и 180 гг. н. э., более полтысячелетия спустя продолжает звучать возглас удивления перед этим произведением искусства, и, прежде всего, от излучаемого им впечатления бога в человеческом образе.



Рис. 98. Римская копия со статуи Зевса Олимпийского работы древнегреческого скульптора V в. до н. э. Фидия. Статуя считалась одним из семи чудес света и поражала своими размерами

Культовое изображение в Олимпии, которое было поручено Фидию в тридцатые годы V столетия до н. э., обладало для того времени неслыханными размерами, которые уже сами по себе воплощали превосходящее величие отца богов. Это был богослужебный образ властителя вселенной. «Бог ли на землю сошел и явил тебе, Фидий, свой образ. Или на небо ты сам, бога чтоб видеть, взошел», – звучит в эпиграмме греческого поэта Филиппа. Кроме того, существует еще стихотворное описание, составленное эллинистическим поэтом Каллимахом (III в. до н. э.) и найденное на подпорченном папирусе.

Основание культовой скульптуры было 6,65 на 9,67 метров и несло на себе огромный трон из кедрового дерева 9,90 метров в высоту, на котором восседал бог в величественном

¹ Гомер. Илиада / Гомер ; пер. Н. Гнедича. – М., 1985. – С. 27.

достоинстве. Рост Зевса, исполненного из дерева, золота и слоновой кости, составлял 12,40 метров, в то время как вся высота храмового наоса¹ была 14,33 метров. Итак, размеры колосса не соответствовали размерам храмового интерьера. В Античности пред этим скульптурным изображением Зевса благоговейно произносили: если б он встал, он пробил бы потолок!

Однако, по свидетельству Павсания, не величина скульптуры создавала впечатление могущества, но «что изображение Зевса само излучает божественный свет». Он пишет, что хотя размеры ввысь и вширь Зевса Олимпийского поражают воображение, но не им следует воздавать хвалу. Культовый образ сильнее оказывает впечатление на посетителя оттого, что «свидетелем великого искусства Фидия... явился сам бог». Ведь «когда статуя была окончена, то Фидий обратился к богу с молитвой – дать знамение, угодно ли ему его произведение, и тотчас же, говорят, бог бросил свою молнию в то самое место пола, где и до моего времени стояла на земле медная чаша» у основания статуи, где установили бронзовую гидру². По античным свидетельствам сам Фидий связал свою статую Зевса с упомянутыми гомеровскими стихами из первой песни Илиады: он запечатлел именно то мгновение вечности, когда Зевс кивком головы являет свое всемогущество и дает Фетиде обетование исполнить ее просьбу.

О статуе Зевса у Павсания, кроме того, написано: «Бог сидит на троне; его фигура сделана из золота и слоновой кости; на его голове венок как будто бы из ветки маслины. В правой руке он держит Победу [богиню Нику], тоже сделанную из золота и слоновой кости; на ней повязка и венок на голове. В левой руке бога скипетр, изящно расцвеченный различными металлами, а птица, сидящая на скипетре, – это орел. Из золота же у бога его обувь и его плащ; на этом плаще изображены животные, а из цветов – полевые лилии»³.

Павсаний продолжает далее перечислять различные фигурные фризы трона и образы на них, которые все предназначены живописать теологию Зевса средствами искусства, постоянно тематизируя особое отношение бога к людям. При этом *доминирует идея дистанции между Богом и человеком*, особенно бросающаяся в глаза при взгляде

¹ Наос (греч. ναός) – главное помещение (святилище) античного храма, где находилось скульптурное изображение божества.

² Павсаний. Описание Эллады, V, XI, 9 / Павсаний. – М., 1994. – Т. II. – С. 34.

³ Там же. V, XI, 1. – С. 32.

на поддерживаемые сфинксами подлокотники и на фризы Ниобы под подлокотниками на высоте сидалища статуи Зевса: сфинксы склоняются над фиванскими мальчиками, которых собираются похитить, а другие фризы напоминают о несчастных детях Ниобы, убитых стрелами Аполлона и Артемиды. В обоих рядах символических образов указывается на смертность человека, на постоянную угрозу смерти, а тем самым на бездонную и непреодолимую пропасть между бытием человека и Бытием Бога. Человек связан довлеющей над ним судьбой, к которой блаженные бессмертные боги равнодушны.

Однако Зевс почитается также как отец людей, способный примирить человека с его роком. «В сюжетах ‘украшений трона’ и в самой статуе Зевса возникает всеохватный мировой порядок: полярность между богами и людьми, та полярность, которая вообще задается бытием божества и человека. Это не раннегреческая, не раннеклассическая противоположность, но много более дифференцированная. Неповторимо своеобразно сближаются боги и люди, чего не встретить в искусстве ни до, ни после Фидия. Изображения показывают отчетливо, что *ни боги не ‘вочеловечиваются’, ни люди не уподобляются богам*. Боги не обращаются по-дружески к человеку, хотя существует связь посредством заряженного напряжением промежуточного пространства... Промежуточное пространство не пусто и нейтрально, оно должно обладать содержанием, чтобы фигуры могли экзистенциально встретиться. Этим содержанием являются порядок и закон, злодеяние и искупление, а также неправедность и невинность»¹. Внутреннее напряжение греческого благочестия и мышления, задаваемое опытом божественного, ощущается в духовной установке великих греческих поэтов. Пиндар облакает совет, который он дает человеку в пятой истмийской оде, следующими словами:

«Два лишь блага взметают пух
цветущего обилия –
Хорошее дело и добрая молва.
Если выпали они тебе на долю –
Не рвись быть Зевсом: у тебя есть все.
Смертному – смертное!»²

¹ Walter, H. Griechische Götter / H. Walter. – München, 1971. – S. 105.

² Пиндар. Истмийские песни, 5 / Пиндар, Вакхилид. Оды. Фрагменты. – М., 1980. – С. 170–171.

Софокл напоминает о том же, противопоставляя возвышенное величие Зевса изменчивости и бренности человека:

«Твою, Зевс, не осилит власть
Человечьей гордыни дерзость.
И сон-чародей перед тобой бессилён,
И дней неустанный ход;
Старости чужд, вечно державен ты,
Вечно тебя Олимпа
Свет лучезарный нежит.
Человеку ж дан и в прошлом,
И ныне, и впредь закон:
Бди, борись – все тщетно;
В уделе Земном все под Бедой ходит»¹.

Какую дистанцию преодолевает греческое благочестие и, не смотря на это, сколь далека человеку сущность антропоморфно мыслимого Зевса, свидетельствуют Эсхил и Еврипид. На «колоссальный разрыв» между религиозным опытом обоих драматургов-мыслителей, обратил внимание выдающийся еврейский философ Мартин Бубер (1878–1965), сравнивая их религиозный язык. В «Агамемноне» Эсхила (525–456 гг. до н. э.) хор поет:

«Кто бы ни был ты, великий бог,
Если по сердцу тебе
Имя Зевса, 'Зевс' зовись.
Нет на свете ничего,
Что сравнилось бы с тобой»².

Как следует понимать слова «кто бы ни был ты», поясняет другой фрагмент того же поэта, придающего своей мысли парадоксальное выражение:

«Зевс изначальный – причина всему,
Все – от него, чрез него, для него»³.

¹ Софокл. Антигона, 604–614 / Софокл. Драмы ; пер. Ф.Ф. Зелинского. – М., 1990.

² Эсхил. Агамемнон, 170–174 / Эсхил. Трагедии ; пер. С. Алта. – М., 1978.

³ Там же. 1486–1487.

С греческого оригинала это можно перевести как: «Зевс – это все, и все, что превыше». Здесь имманентность божественного образа соединена с трансцендентностью. Напротив, в «Троянках» Еврипида (ок. 480–406 гг. до н. э.) старая царица Гекуба так взывает к Зевсу:

«О ты, земле движение и престол
Избравший на земле, кто б ни был ты,
Непостижимый Зевс, природы ль сила
Иль разум наш, но я тебя молю:
Пути твои сокрыты, но ведешь ты
Все смертное, о боже, справедливо»¹.

Хотя начало созвучно с эсхиловским фрагментом, однако в последующих словах религиозная ситуация полностью упраздняется в связи с тем, что полная имманентность Бога миру и человеку рассматривается в качестве реальной перспективы, при которой можно было бы молиться «разуму [духу] смертных». «Полное погружение божественного в сферу человеческой личности совлекает с божественного его божественность... Тот, кто отказывается оставить за Богом одну только область трансцендентного, представляет его себе более величественным, чем тот, кто замыкает Бога в трансцендентном. Ограничивающий же Бога одной только сферой имманентного подразумевает нечто совершенно от него отличное»². Фрагменты других трагедий Еврипида подводят нас к лучшему пониманию того, что имеется в виду. В одном из них говорится: «Мы – рабы богов, кем бы ни были боги». А в другом стоит: «Зевса, кто Зевсом ни будь, лишь из преданий я знаю».

Мартин Бубер интерпретирует еврипидовский текст следующим образом. «Это состояние человека, который более не переживает божественное как свое перед ним расположенное (*sein Gegenüber*), а почему – потому ли, что на это не отваживается, или потому, что больше не способен его так пережить, – не имеет значения: поскольку он в экзистенциальном смысле уклонился от божественного, он утратил его как перед ним расположенное. В словах эсхиловского хора, хотя он и говорит о Боге в третьем лице, звучит подлинное обращение человеческой сущности к сущности божественной; в патетическом же обращении Гекубы, несмотря на трижды повторенное “ты”, на самом деле никакого

¹ Еврипид. Троянки, 884-889 / Еврипид. Трагедии ; пер. И. Анненского. – М., 1999. – Т. 1.

² Бубер, М. Затмение Бога / М. Бубер // Бубер М. Два образа веры. – М., 1995. – С. 356.

“Ты” не заключается. Знаменитое изречение Протагора, что он не может выяснить ни того, что боги существуют, ни того, что их нет, поскольку уяснению этого препятствует как неясность предмета, так и краткость человеческой жизни, переводит ситуацию на язык философского сознания, хотя и жестко привязанного к той эпохе»¹.

У Еврипида и еще резче у Протагора (485–415 гг. до н. э.), свидетельствующих о нарастающей неспособности человека к обретению опыта божественного, вырисовываются границы, в которых заключено специфически греческое представление о Боге. Вновь обнаруживается истина, выявленная еще при переходе от «старых» богов к «новым»: наталкиваясь на опыт божественного, человек учится глубже понимать самого себя, благодаря чему происходит новая встреча с божественным, открывающимся уже в другом образе. Если бы опыту божественного не была присуща динамичность, и в нем не обнаруживалось все более глубокое богатство, то он был бы не чем иным, как лишним самоповторением человека. Но тогда он не имел бы никакого значения.

7.3. Политеизм и монотеизм

С новыми воззрениями на божественное мы сталкиваемся в четко выраженных *монотеистических религиях*, к которым в узком смысле относятся иудаизм, христианство и ислам, проповедующие личностный образ Бога. Однако монотеистические тенденции существуют и во многих других религиях, хотя пути к этой цели чрезвычайно различны. Вопрос, как следует объяснять возникновение монотеизма, весьма спорен. Аргументу (отца Вильгельма Шмидта), что монотеизм является изначальной формой религии, позднее деградировавшей в политеизм, противопоставляется обратный аргумент: монотеизм возник исторически позже и в известном смысле предполагает политеизм как предшествующую стадию религиозного развития. На основании углубления религиозного опыта усиливалось осознание противоречий политеизма, в конце концов, приведшее к его преодолению. Все больше исследователей признает такой процесс при формировании веры в Яхве. Они считают его постепенным и длительным, находя политеистические следы в Ветхом Завете, складывавшемся в течение веков в привычную

¹ Бубер, М. Затмение Бога / М. Бубер // Бубер М. Два образа веры. – М., 1995. – С. 356–357.

для нас форму. При этом решающую роль сыграл особый религиозный опыт Бога, пробужденный могучими речами бесстрашных пророков.

Однако независимо от особого, связанного с непосредственным Богооткровением, преобразования политеизма, его монотеистическая тенденция развития признается вполне возможной в силу внутренне присущих ему закономерностей. Решающее значение при этом нередко придается усиливающемуся затруднению для сознания, к чему приводит многообразие божественного в религии: человек запутывается в различных образах опыта Бога и ощущает поэтому потребность глубже вникнуть в существо самого божественного. Но это равносильно выделению божественной сущности из ее конкретно своеобразного явления, по крайней мере, за счет оттеснения на религиозную периферию божественного многообразия в пользу образа великого Бога, на Которого ориентируется и в согласии с Которым выстраивается пантеон.

При этом особого внимания заслуживают два момента. Во-первых, неупорядоченное многообразие богов не в состоянии обеспечить человека никакой защитой и потому не может приниматься в расчет при богопочитании, культовых практиках и религиозном поведении. Просматривающаяся за всеми примитивными формами религии «цель» союза между человеком и божеством, сохраняющаяся также и во многих высших религиях в идее завета (как например, в Ветхом Завете), подразумевает своего рода содействие, когда обе стороны принимают на себя обоюдные обязательства. Религия постоянно выполняла функцию не просто делать человеческую жизнь во всех ее аспектах сносной для человека, но вообще осмысленной. Это предполагает определенным образом *прозрачный функциональный порядок пантеона*, поскольку действия божественных сил должны быть «просчитываемыми». Было бы бессмысленно заключать соглашение с неким богом, который или подчинен другим богам или совершенно «непредвиденно» ведет себя. Если к тому же традиционно принято считать, что целый ряд богов обладает вроде равной властью, то с ними можно устанавливать «перспективные» отношения только тогда, когда они не без разбора отвечают за все подряд, но поделили мир на определенные сферы влияния.

В мифе встречаются различные способы объяснения: или боги в силу их индивидуальных особенностей, одновременно выражающих их божественную сущность, правят в определенной области действительности, или же они получают эту область во владение от царя богов. Если человек в ходе своей жизни намерен служить богам в этом мире, то ему

следует продуманно оказывать им всем почитание. Ему следует остерегаться, чтобы не упустить из виду никого из них, иначе забытый бог по праву почувствует себя оскорбленным и вознамерится отомстить за столь легкомысленное к нему отношение. Где размышления о необходимости подстраховки смыкаются с религиозным стремлением к совершенству, там, вероятно, будут возводиться алтари и храмы, посвященные богам, которых даже (или еще) не знают, но которые в результате человеческого незнания о них могут проявить по отношению к людям недоброжелательность и, даже, враждебность. На такой алтарь «неизвестному богу» указывает в своей знаменитой речи в ареопаге апостол Павел (Деян. 17, 22-23), чтобы обратить греков к благовествуемому им, но доселе сокрытому от них Богу: «И, став Павел среди ареопага, сказал: Афиняне! по всему вижу я, что вы как бы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано “неведомому Богу”. Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам».

В политеистическом мировоззрении исключен принцип всемогущества. Это служит имманентным источником развития политеизма, который может, в конце концов, привести его к своего рода монотеизму (обычно политеизм трансформируется в так называемый генотеизм: высшее божество возглавляет пантеон), потому что неограниченность могущества все более однозначно воспринимается решающим существенным признаком божественного.

Во-вторых, наряду с функциональным разделением в пантеоне и одновременно концентрацией божественной силы – *мысль о трансцендентности божества, его радикальной запредельности миру*. Эта мысль сопутствует переходу от политеизма к монотеизму. Не обладающие всемогуществом боги политеизма находятся на различной дистанции по отношению к миру и его стихиям. Они могут практически слиться с ними, воспринимаясь тогда своего рода индивидуализированными силами природы, неважно, приобретают они антропоморфные (человекообразные) или териоморфные (зверообразные) признаки. Естественно, так их будет классифицировать внешний по отношению к религии наблюдатель. Сами же последователи религии, почитающие богов, духов и демонов, относятся к их почитанию религиозно, а не «технически», гармонично интегрируя их образы в собственный культурный и социальный опыт. Правда, образы божеств могут приобретать более утонченные формы и тем самым все больше дистанцироваться от мира, вплоть до того, когда вступление в прямой контакт с ними становится невозможным или край-

не затруднено. Тогда требуются промежуточные создания всякого рода (ангелы и т. д.), посредничающие между богами и людьми.

Это развитие религии оформилось как вера в «высшего бога», которая, в конце концов, превращается в «религиозное знание» о том, что после сотворения мира он уже не вмешивается в ход событий, а потому культовое почитание «высшего бога» не имеет смысла. Однако он не «мертвый» (мертвый бог не мог бы быть жившим). Его удаленность от мира – знак его особого божественного достоинства и совершенства. Чем больше такой бог воплощает собой суть божественного, тем дальше он от людей с их языковыми возможностями и рассудочными представлениями.

Особую форму монотеизм обрел с идеей инкарнации, с одной стороны, сохраняющей божественную трансцендентность, а с другой стороны, предельно интенсифицирующей соотношение Бога и человека, так что сам человек возвеличивается до образа божественного откровения. Христианский образ Иисуса Христа, предваряемый пророческими формулами иудейского монотеизма, представляет собой отнюдь не одну из ряда возможных форм явления Бога. Христос есть Сам воплощенный Бог: истинный Человек и истинный Бог, «познаваемый в двух природах [божественной и человеческой] неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно» (орос IV Вселенского Халкидонского собора, 451 г.). Итак, отношение Бога и человека возводится на совершенно новый, качественно иной уровень.

7.4. В преддверии христианского догмата о Боговоплощении

7.4.1. «Для эллинов безумие» (1Кор.1,23)

Особенность христианского опыта Бога, неразрывно связанного с образом Иисуса Христа, отчетливо проявляется в том, как этот опыт выделяется на современном ему религиозном фоне. Основополагающее утверждение христианства, что в Иисусе Назарянине явился Сам Бог, не представлялось для той эпохи чем-то совсем необычным, как считают, наверное, многие. Для мира религиозных представлений переднеазиатского и греко-римского регионов, а также для антихристианской полемики первых столетий нашей эры казалось вполне приемлемым, что боги могут принимать зримую форму. Как мы увидели ранее на примере греческой религиозной истории, их человеческий образ был скорее правилом,

чем исключением. Примечательно, что божественное открывалось и в облике хорошо знакомого, и в облике чужого, сливаясь с окружающим миром так, что его можно было не распознать. Лишь внимательный наблюдатель, практиковавший в своей повседневной жизни доверительное обращение с богами, в страхе созерцал божественное присутствие.

Например, по особо прекрасному изгибу шеи Елена распознала Афродиту, хотя та пришла в образе старухи:

«...Уподобясь старице, древле рожденной,
Пряхе, что в прежние дни для нее в Лакедемоне граде
Волну прекрасно пряла и царевну вседушно любила:
Ей уподобясь, так говорит Афродита богиня...
Но, лишь узрела Елена прекрасную выю Киприды,
Прелести полные перси и страстно блестящие очи,
В ужас пришла, обратилась к богине».
(Песнь третья, 386-398)¹

Или же по наводящему страх сиянию глаз Ахиллес тотчас признал Афины:

«...Афина,
Став за хребтом, ухватила за русые кудри Пелида,
Только ему лишь явленная, прочим незримая в сонме.
Он ужаснулся и, вспять обратясь, познал несомненно
Дочь громовержцеву: страшным огнем ее очи горели».
(Песнь первая, 196-200)²

В античном мире налицо, по крайней мере, *четыре соотношения божественного и человеческого*, по которым могла бы интерпретироваться христианская вера в Боговоплощение:

1. Для античности *привычно представление о фигурах божественных посредников*, нисходящих из горнего мира богов и предлагающих людям свою помощь, свой совет или свое поучение. Однако они могут грозить и грядущей бедой как божественным наказанием за злодеяния людей.

2. *Понятия и содержания религиозных представлений со значением «богочеловек» и «сын божий» имели широкое распространение*, хотя

¹ Гомер. Илиада / Гомер ; пер. Н.Гнедича. – М., 1985. – С. 60.

² Там же. – С. 20.

точное значение содержания часто оставалось крайне запутанным. Однако общепринятой была идея о чрезвычайной близости некоторых людей божественному миру. Из-за нее они выделялись среди своих собратьев.

3. Для античного человека *не вызывало сомнения, что великие люди после смерти возвышались до богов*. Они могли быть восхищены на небеса даже еще при жизни и так испытать «апофеоз» (греч. *αποθέωσις* – обожествление), «обожение» (греч. *θέωσις*), обожествление.

4. Наконец, уже *встречаются представления, согласно которым Сам Высший Бог воплощается (инкарнируется)*, т. е. становится «плотью» и принимает человеческий облик.

Итак, в античном мире была подготовлена соответствующая почва, когда христианство сформулировало свою веру в Иисуса Христа как Сына Божия. Однако при этом *христианское понятие Боговоплощения не совпадало в самом важном со всеми прежними привычными понятиями*, которыми нехристианский окружающий мир выражал веру в человеческих посредников божественного и сами богоявления. Христианская идентичность ни в коем случае не обрелась одномоментно и не была задана изначально. Для ее установления потребовалось длительное время, в ходе которого со всей отчетливостью сформировалась специфически христианская вера в воплощение Бога через Рождество Сына Человеческого, Иисуса из Назарета.

Все это происходило не без ожесточенных баталий, требовавших жертв и заведших ряд церквей в ересь или схизму. Так, например, Коптская Церковь в Египте сформировалась непосредственно в результате распрей, разгоревшихся на Халкидонском Вселенском Соборе (451 г.) по вопросу о смысле догмы Боговоплощения и приведших к поражению партии могущественного тогда патриарха христианской Церкви, а именно александрийского патриарха в Египте. «Коптская» – арабизированная форма от «египетская». Эта церковь представляет собой живой пример тому, как все более отчетливо и философски абстрактно осмыслялась христианская вера, что Божество и человечество соединились «неслиянно и неизменно, нераздельно и неразлучно» в Иисусе Христе как едином Лице.

Соборное определение (орос) было подписано 25 октября 454 епископами на шестом заседании IV Вселенского Собора: «Итак, следуя святым Отцам, все мы единогласно учим, что Господь наш Иисус Христос есть один и тот же Сын, один и тот же совершенный по

Божеству и совершенный по человечеству, истинный Бог и истинный Человек, один и тот же, состоящий из словесной (разумной) души и тела, единосущный Отцу по Божеству и тот же единосущный нам по человечеству, подобный нам во всем, кроме греха; рожденный от Отца прежде веков по Божеству, но Он же рожденный в последние дни ради нас и нашего спасения от Марии Девы и Богородицы по человечеству; один и тот же Христос, Сын, Господь, Единородный, познаваемый в двух природах неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно; различие Его природ никогда не исчезает от их соединения, но свойства каждой из двух природ соединяются в одном лице и одной ипостаси так, что Он не рассекается и не разделяется на два лица, но Он один и тот же Сын Единородный, Бог Слово, Господь Иисус Христос; такой именно, как говорили о Нем пророки древних времен и как Сам Иисус Христос научил нас, и как передал нам Символ Отцов».

Греческая философия использовалась отцами Церкви как средство артикулировать веру и самобытный религиозный опыт, подобного которому не было, из-за чего он постоянно подвергался опасности трансформации в мыслительные стереотипы нехристианского мира. В жестких спорах о правильной формулировке веры в Богочеловечество Иисуса Христа многие разногласия проистекали из различного «арсенала» разнообразно применявшихся в христианских землях понятий. Полемика никоим образом не ограничивалась только кругами ученых богословов и епископов, но в нее непосредственно включились и простые верующие, церковный народ. Для молодого христианства его будущее зависело от того, насколько ему удастся мыслить немислимое: Бог и человек одновременно имманентны и трансцендентны друг другу.

Рис. 99. Икона Божией Матери «Одигитрия» (Путеводительница). Хотя мотив Богородицы имеет в искусстве и религии длинную историю, не ограничивающуюся только христианством, лишь в христианском контексте он обретает глубочайший символизм. Бог становится человеком в лоне женщины. Человек в своем внутреннем начале приобщается Богу, не преодолевая при этом границ своей смертности. Он вынашивает в себе Того, Кто несет в Себе весь мир. Человек становится дароносцем даров божественного Причастия



По сравнению с этим высказывания прочих религий об особенной близости божественного к людям представляются просто наивными. В них постоянно более или менее четко утверждалось, что некий конкретный человек собственно лишь кажется человеком, а в действительности под его фигурой скрывается божество. Это божество распознается по сверхчеловеческим качествам того человека, например, по его таинственному рождению, по его необыкновенным делам, по его чудесной смерти.

Еще в третьем столетии крупный ученый и представитель ранней патристики Ориген (185–254 гг.) из египетской Александрии был вынужден защищать христианство против насмешек философа Цельса. Он вступился за христианство против обвинений античных философов в незначительности жизни Иисуса из Назарета и еще более в позорном способе Его казни. В силу подобных упреков Цельс пришел к выводу: уже только поэтому Иисус не может быть Богом, напротив, Его следует рассматривать как шарлатана и обманщика. Кроме того, – продолжал Цельс, – христианские притязания на божественность Иисуса Христа вовсе не оригинальны, ведь в Палестине и других землях толпами слоняются пророки, каждый из которых утверждает, что он «сын Божий».

Притязания на божественность можно было доказать тогда лишь тем, что уже при жизни отчетливо распознавалась божественная близость: в чудесном рождении, великолепном образе жизни и славной смерти, короче говоря, в геройской победной истории, а не в унижительной смерти на кресте, которую претерпел Иисус из Назарета. Если бы Иисус был Сыном Божиим, Он бы предвидел Свою коварно запланированную казнь и расстроил бы злые планы. В конце концов Цельс показывает себя гречески образованным философом, задавая риторический для него вопрос: разве мог Бог вочеловечиться без изменения Своей сущности? Потому христианское притязание вдвойне несостоятельно: ведь ни Иисус не мог быть Сыном Божиим, ни Бог не становится человеком, не лишаясь Своей божественности.

В этой полемике как на негативе проявляется специфически христианское начало. В то время как сама мысль о вочеловечении единого, высшего, трансцендентного Бога представлялась невозможной, безумной и святотатственной, то интерпретация в смысле идеи божественного человека, Сына Божия или божественного посланника ставила христианство в один ряд с остальными религиями окружающего мира, для которых подобное религиозное представление должно

было казаться тривиальным. На такого рода сложности в восприятии своего благовестия со стороны язычества и проблемы его перевода в понятные античному миру категории молодое христианство наталкивалось повсеместно. Оно восприняло эту ситуацию как призыв к тому, что необходимо изложить собственный религиозный опыт средствами разума, ибо, следуя словам апостола Павла, оно понимало: христианство, «проповедуя Христа распятого», является «для Иудеев соблазном, а для Еллинов безумием» (1 Кор. 1, 23).

7.4.2. Посредники между Богом и человеком: религиозно-исторический фон христианского догмата о Боговоплощении

Итак, когда христианская вера натолкнулась на непонимание в культурном окружении первых христианских столетий, там были привычны представления, что разрыв между божественной и человеческой сферами может быть различными способами сомкнут. Верования в обожествленных героев и царей встречается уже на ранних этапах человеческой культуры, причем эти верования связываются и с конкретными историческими личностями, а не только с эпическими фигурами из мифов.

Среди правителей, которым, например, в древней Месопотамии оказывалось божественное почитание, – уже знакомый нам Гильгамеш. Несмотря на многочисленные мифологические черты его образа и, прежде всего, несмотря на посвященный ему эпос, повествующий о его деяниях в форме мифа, все-таки существуют многочисленные указания, позволяющие рассматривать его как историческую личность. Его имя впервые встречается наряду с другими в списке богов из Фары (древнего Шуруппака) раннединастического периода (XXVI в. до н. э.) и снабжено знаком, определяющим его как божественное существо. Поздние свидетельства подтверждают, что ему даже приносились жертвы. В одной надписи запечатлено, что царь Урнам (2065–2046 гг. до н. э.) посвятил Гильгамешу бесценную мраморную вазу и почитал его при этом как «господина преисподней». Хотя, очевидно, его культ позднее теряет значение, но Гильгамеш все еще упоминался в вавилонском календаре, поскольку месяц абу (июль-август) считался «месяцем Гильгамеша».

Однако обожествление человека не ограничивается в Месопотамии фигурой Гильгамеша. Оно повсеместно наблюдается в период с пос-

ледней четверти третьего до первой четверти второго тысячелетия в отношении живых правителей, а не только после их смерти. Из предваряющего имя правителя знака «дингир» (бог) следует его притязание на божественное достоинство. К таким живым правителям можно было обращаться с молитвами и произносить прошения в форме так называемых «божественных писем». Для этого прошения записывались как письмо, которое опускалось в почтовый ящик в храме. Молитва могла, например, звучать так:

«Моему царю, быку с многоцветными глазами,
Носящему лазуритовую бороду, говори:
Золотое изваяние, созданное в прекрасный день,
Сфинкс, взращенный в чистом загоне,
В чистом сердце Инанны, дочери Сина, прославленный!
Ты, который образован как дитя Ану,
Слово твое непреложно как слово бога,
Заклинание твое – ветер дождя, ниспадающего с неба,
Не знает никого, кто уследит за ним!
Так говорит Уршага, твой слуга:
Мой царь призрел на меня, я – сын Ура:
Воистину мой царь – божественный правитель,
Да не захватит никто дом отца моего,
Никто не отнимет основание дома отца моего!
Да знает об этом мой царь!»¹

От Геродота, древнейшего греческого историка, предпринявшего далекие путешествия в Азию и Северную Африку и умершего около 420 г. до н. э., до нас дошло сообщение, что в древние времена в Египте правили боги и обитали среди людей: «...до этих людей [греческих героев] в Египте царствовали боги, которые жили совместно с людьми, и один из них всегда был самым могущественным. Последним из этих царей был Ор, сын Осириса, которого эллины зовут Аполлоном. Низложив Тифона, он стал подлинным царем-богом в Египте. А Осирис – по-эллински Дионис»². Из этого, по меньшей мере, явствует, что при всем разнообразии, характеризовавшем египетскую мысль о связи божественного и человеческого, именно касательно личности фараона граница между

¹ Цит. по: Schmökel, H. Das Land Sumer / H. Schmökel. – Stuttgart, 1974. – S. 144.

² Геродот. История: в 9 кн. Книга II, 144. – М., 2001.

богом и человеком размывается. Хотя в знаменитой теологии, зафиксированной в «Поучении гераклеопольского царя своему сыну Мерикара» (ок. 2060 г. до н. э.), сам человек является образом незримого Бога¹, но на земле присутствие божества достигает наибольшей интенсивности в функции фараона. К Рехме-Ра, визирю при фараонах Тутмосе III (1491–1436 гг. до н. э.) и Аменофисе II (1436–1412 гг. до н. э.), чья скальная гробница в Фивах украшена великолепнейшей живописью, восходит следующая формулировка: «Что такое царь Верхнего Египта? Что такое царь Нижнего Египта? Он – бог, чьими предписывающими действиями жив человек; он – отец и мать всех людей, единственный в своем роде, равных которому нет»².

При этом следует тщательно различать между личностью и должностью фараона, потому что как личность он находится на одной ступени с прочими людьми, а как фараон – представляет собой институциональную «близость к богу»³ и его должность имеет божественное происхождение. На это различие указывает также то, что живой фараон в выдающейся мере является «образом» бога, но в отличие от его статуй, ему не положено никакого прямого культового жертвоприношения. С восхождением на трон он становится божественным представителем, которому оказывается религиозное почитание. Величие фараона отражается во всем его стиле жизни, его дворе и официальных актах. «Обычно царь как культовый образ своего бога сокрыт в храме в уединении своего дворца. Но когда он выходит и 'является' своим подданным, он становится для пораженного и



Рис. 100. Шеду – ассирийский крылатый бык с человеческой головой. Он изображался у входа в царский дворец и на важных строениях для их охраны. В мифологии являлся добрым гением-хранителем

¹ Поучение гераклеопольского царя своему сыну Мерикара / История Древнего Востока. Тексты и документы: учеб. пособие. – М., 2002. – С. 21; Ср.: Hornung, E. Der Mensch als Bild Gottes in Ägypten / E. Hornung / Loretz O. (Hrsg.). Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen. – München, 1967. – S. 123–156.

² Цит. по: Erman, A. Die Literatur der Ägypter / A. Erman. – Leipzig, 1923. – S. 117.

³ Выражение введено Яном Ассманом для обозначения специфически египетского религиозного представления. См.: Ассман, Я. Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации / Я. Ассман. – М., 1999. – С. 25.

ликующего мира *deus praesens*¹, он позволяет почувствовать присутствие бога-творца и повторяет его деяния. Ведь то, что он делает, ‘не творение рук человеческих’, его слово – ‘суждение самого бога’»².

Это наиболее отчетливо выражается в двух титулах. Во-первых, начиная с Древнего Царства и до позднейших времен, *фараон* согласно иконографии является «*воплощением*» древнего имперского бога Гора и потому нередко изображается в виде сокола. В стихотворении на статuae великого сфинкса в Гизе, воспевающем юную славу престолонаследника, а позднее фараона Аменофиса II, когда перечисляются его чудесные достижения, в конце звучит: «Во дворце изведal о нем его отец, Гор, мощный бык, коронованный в Фивах. Возвеселилось сердце его величества, когда он услышал то, возрадовался о том, что говорят о его последнем сыне»³. Во-вторых, фараон притязает быть *сыном солнечного бога Ра*. Как его наместник и представитель он должен урегулировать земные дела. Когда после смерти фараон превращается в бога смерти Осириса, то вполне логично наследующий его земное правление фараон вступает с ним в отношения сыновства и в божественной сфере: он становится сыном Осириса, т. е. богом Гором. Однако египтология осторожно судит о смысле таких «инкарнаций»: «Мы не знаем, как в ранний период и в Древнем Царстве конкретно представляли отношение между Гором и царем. Обстоятельные свидетельства текстов Среднего и Нового Царств указывают на то, что фараон после своего восхождения на трон берет на себя роль Гора, а по смерти – роль Осириса, принимая тем самым атрибуты тех богов, не будучи им идентичным»⁴.

Все же основная идея более или менее ясна. В утонченной теологии требовалось твердо установить, что присутствующий в различных фигурах *сокрытый Бог* имеет также и на земле представителя, заботящегося от Его лица о земных обязанностях и через которого люди могут быть причастны божественному. И хотя среди египтологов ведутся споры, в какой мере многочисленность персонажей богов может быть сведена к одному скрывающемуся за всеми ними Богу, Которого они воплощают в различных образах, но как минимум имеет существенное значение, что в

¹ Лат.: Бог присутствующий.

² Hornung, E. Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen / E. Hornung. – Darmstadt, 1971. – S. 129.

³ Цит. по: Lange, K. Ägypten / K. Lange, M. Hirmer. – München, 1967. – S. 90.

⁴ Hornung, E. Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen / E. Hornung. – Darmstadt, 1971. – S. 187.



Рис. 101. Слева: бронзовая статуэтка Имхотепа (поздний период, VI–IV вв. до н. э.), справа: ступенчатая пирамида Джосера в Саккаре (Древнее Царство). Имхотеп (XXVIII в. до н. э.) был выдающимся архитектором и верховным сановником во время правления фараона Джосера, а также знаменитым врачом и прославленным мудрецом. Он спроектировал и возвел ступенчатую пирамиду и заупокойный храм фараона Джосера в Саккаре. Позднее Имхотеп был обожествлен. Древние греки отождествляли его с богом врачевания Асклепием

Среднем Царстве (2133–1786 гг. до н. э.; по другим данным: 2040–1650) именно Амон становится важнейшей формой проявления божественной действительности: Амон (*imn*) означает «сокрытый». На пути к этому «сокрытому», таящемуся от человека, фараон не просто решающая «остановка», но он важнейший «указатель» для людей.

В ходе длительной истории Египта среди обожествленных людей, пожалуй, наиболее впечатляющ образ *Имхотепа*, он же и наиболее достоверно осязаемый. В этой фигуре до некоторой степени отображается в своей внутренней логике *процесс обожествления человека ранней истории*. Имхотеп был, как известно из надежных источников, одним из важнейших чиновников и советником фараона Джосера из третьей династии (2635–2570 гг. до н.э.), при котором культурное развитие Египта испытало молниеносный взлет. Однако последующим поколениям Имхотеп наиболее знаком воздвижением первого грандиозного архитектурного сооружения, ступенчатой пирамиды в Саккаре напротив Мемфиса, являющейся центральной частью огромного комплекса Джосера. Сооружение задумано как место погребения царя и означает, в отличие от временных, вечную резиденцию фараона, место его постоянного пребывания.



Рис. 102. Октавиан Август в тоге как первосвященник pontifex maximus. Религия стала пониматься как государственное дело на службе укрепления идентичности империи. Участие в государственном культе служило свидетельством социальной лояльности граждан

Имхотеп был главным архитектором этого строения, пережившего время, ибо оно сооружено из массивных каменных блоков. Уже с древности он считается изобретателем каменного зодчества. Однако наряду со значением, которое придается Имхотепу в египетской архитектуре в связи с открытием гениальной формы, с помощью которой религиозное притязание фараона фиксировалось зримо и долговечно, он считается также инициатором других различных нововведений. Его фигуру связывают с искусством письменности, он был успешным врачом, ну и, наконец, также первосвященником Гелиополя. Во всех этих функциях с очевидностью проявляется то выдающееся значение, которое он имел для интеллектуального и культурного развития Египта и которое ощущалось многие столетия спустя.

Поэтому неудивительно, что люди уже при жизни воспринимали такую личность с робким благоговением и видели в Имхотепе мудреца, направлявшего жизнь страны своей гениальностью. Но с течением времени та-

кая фигура практически с необходимостью должна была перерастать в сверхчеловеческий образ, когда во времена упадка или же культурного застоя люди лицезрели каменные свидетельства прежнего времени, до которых настоящему было не дотянуться. Так развилась характерная «литература премудрости», передававшая афористические изречения Имхотепа, позднее превратившиеся в пословицы, поговорки и притчи. Одновременно значение Имхотепа все более привлекало внимание гильдии писцов, и его роль как ученого постоянно возрастала, пока он, наконец, не превратился в «покровителя» всех писцов. Они выражали ему свое поклонение ритуализированным жестом, кропя несколькими каплями из своих кувшинов с водой почву перед началом письменной деятельности, чтя память об Имхотепе.

Следующий шаг впервые фиксируется в папирусе времен XIX династии Нового Царства (1309–1194 или 1186 гг. до н. э.), где Имхотеп

выступает как «сын Птаха» и принимается тем самым в сонм богов¹. Вводимое теперь культовое почитание, кажется, ограничивалось его местом погребения в районе Мемфиса. Однако Имхотепу в целом оказывалось все большее поклонение и, в конце концов, ему даже был воздвигнут собственный храм в Саккаре, в котором служил жрец Имхотепа. Это почитание по нарастающей распространялось также на его функцию медика, когда к нему зывали при болезнях. В конце этого религиозного развития Имхотеп становится богом врачевания, совершающим в своем святилище чудеса исцелений, которые тщательно фиксируются в обширных сборниках. В позднейшее птолемеевское время (332-30 гг. до н.э.) культ бога врачевания Имхотепа распространяется по всему царству. Во многих местах в его честь возводятся храмы и часовни. В римское время его популярность усиливается еще больше и захватывает все слои населения. Даже в наступающую арабскую эпоху его образ не исчезает, правда оттесняется в алхимические практики.

Хотя раннее христианство конфронтировало с египетскими формами посредничества между богом и человеком, а также с формами посмертного обожествления исторических личностей в практически всех культурах своего окружения, оно должно было непосредственно столкнуться с этим феноменом в мире религиозных представлений римлян. Ведь именно ко времени богословской консолидации христианского учения о боговоплощении римская мировая империя находилась в зените своей силы и явно оставила свои следы в том числе в стране происхождения христианства. На вопрос о незримом царстве Иисуса Христа для римского прокуратора Понтия Пилата ответ не представлял сомнений, так как царский титул вовсе не ограничивался чисто политическим измерением, но впитал в себя богословско-религиозный смысл древних царских титулований великих царств Египта, Ассирии и Персии. Одновременно и в Риме совершилась перемена в истолковании функции императора, приведшая, в конце концов, к его обожествлению.

В то время как Август еще негодовал и волей-неволей терпел, что в провинциях в силу государственного благоразумия ему оказывалось религиозное поклонение, то позднейшие государи недвусмысленно приветствовали это и интегрировали в государственную политику. Наконец, императорам даже стали возводить храмы по восточному образцу, а их изображения культово почитались, причем они сами идентифицировались с героями и олимпийскими богами.

¹ Ср.: Wildung, D. Egyptian saints. Deification in pharaonic Egypt / D. Wildung. – New York, 1977. – P. 35ff.

О собственной динамике этого развития можно догадаться, если проанализировать посвященную Августу оду римского поэта Горация (65–8 гг. до н. э.) по применяемым в ней символам и понятиям. Речь в ней идет о божьем сыне, пребывающем среди людей и восстанавливающим разрушенный порядок мира, стоящем, таким образом, в одном ряду с другими богами, от которых издревле ожидалось нечто подобное. Некоторым христианам это отношение вещей в оде казалось таинственными намеками на Сына Божия, рожденного неузнанным в правление Августа где-то в Палестине, на Иисуса из Назарета. Решающие строфы конца оды «Октавиану» звучат:

«Кого из богов позовет народ на спасение
Падающей империи? Какой мольбой утомляют
Святые Девы не слышащую их
Песен Весту?

Кому даст задачу искупить наши грехи
Юпитер? Приди, мы молим,
Облаком сияющие плечи укутав,
Прорицатель Аполлон!

Или же, если тебе угодно, веселая Эрицина,
Вокруг которой летают Радость и Любовь,
Или ты, если тебе важна брошенная
Раса твоих потомков, о создатель,

Ты, слишком пресыщенный долгой игрой [т.е. войной],
Кого радует клич и блестящие шлемы,
И угрюмое лицо маврского пешего воина,
(Стоящего напротив) окровавленного врага.

Или ты, меняя свой вид, ты,
Крылатый сын благословенной Майи,
Принимаешь образ человека, готового
Быть названным “мстителем Цезаря”:

Поздно возвратись на небо, и долго
Радуйся, что жил среди римского народа,

И пусть тебя, сердитого на наши грехи,
Никакой преждевременный ветер не

Унесет...»¹

Со сходным мы столкнемся и в четвертой эклоге Вергилия (70–19 гг. до н.э.), когда тот истолковывает время Августа в смысле наступающего «золотого века», чьим символом является младенец, рождаемый в это время, чтобы как спаситель принести миру избавление:

«Дева спускается в мир, близится царство Сатурна;
Время с высоких небес новым придти поколениям.
Ты же рожденью младенца, что с веком железным покончит,
И возвестит всему миру века приход золотого,
Радуйся ныне, Луцина: твой Аполлон уже правит.
В год твоей консульской власти, Поллион, это время настало,
Славных месяцев эра так свой поход начинает.
Пусть при тебе преступления наши бесследно исчезнут,
Землю навеки избавив от бесконечного страха.
Жизнь получив от бессмертных, он удостоится видеть
Сонмы богов и героев, взорами сам их отмечен.
Будет он править над миром, отчей рукой усмирненным.
Ты же, дитя, от невинной природы прими подношенья...»²

Тем самым становится зримым мотив, стоящий за тенденцией обожествления императора: *император как «soter», как «спаситель»*. После того как Август, сознательно обратившись к восточным и древнеримским примерам, добавил к функциям императора функцию первосвященника с титулом «*pontifex maximus*» и тем самым поставил религию на службу консолидации империи, не заставила себя ждать и интерпретация самой империи в религиозных категориях. Август уловил народные надежды на преодоление повсеместно ощущавшегося упад-

¹ Флакк, Квинт Гораций. Ода Октавиану / Флакк (пер. М. Лущенко) // Квинт Гораций Флакк [Электронный ресурс]. – 2004. – Режим доступа: http://www.russianplanet.ru/filolog/horatius/carmina/1_02.htm. – Дата доступа: 21.09.2008

² Вергилий. Буколики. Эклога 4 / Вергилий / пер. А. Шерин // Библиотека античной литературы [Электронный ресурс]. – 2002. – Режим доступа: http://zhurnal.lib.ru/a/aleksej_s_n/verg_ec0.shtml. – Дата доступа: 29.03.2009

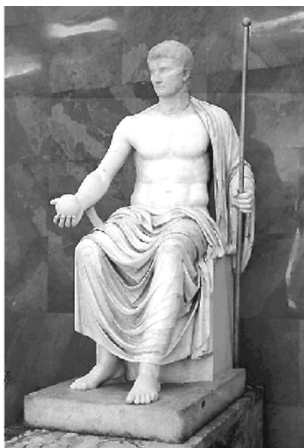


Рис. 103. Октавиан Август в образе бога Юпитера. После смерти он был объявлен богом государственного культа. Поклонение ему в Римской империи было обязательным для всех. Отказывавшиеся участвовать в этом культе причислялись к врагам Рима

ка через восстановление древней религии отцов. К тем, кто посвятил себя религиозному обновлению, принадлежал и Гораций, сформулировавший слова о «*di neglecti*», «пренебреженных богах», и связавший это с требованием восстановления их храмов как зримым выражением возвращения к старой вере, сделавшей Рим великим. Наконец Август хвастался, что только в 28 г. до н. э., во время своего шестого консульства, он воздвиг в общей сложности 82 храма¹.

Хотя Август все упорнее задавался вопросом о своем собственном месте в религиозном космосе, он до последнего уклонялся от возвышения его в божественный ранг. Однако после смерти он по примеру Цезаря был объявлен богом государственного культа. Насколько в этом процессе речь шла о подлинном выражении религиозных чувств, можно узнать у Сенеки (4 г. до н.э.–65 г.), писавшем об обожествлении императора: «Божественный Август, получивший от богов больше, чем кто-либо, не переставал

молиться о ниспослании ему покоя и отдыха от государственных забот. Всякую беседу он обыкновенно сводил к тому, как хорошо было бы освободиться наконец от дел. Среди своих трудов он утешался ложной, но сладостной мыслью, как в один прекрасный день отвоюет себя для себя самого... Человек, видевший, что все в мире зависит от него одного, решавший судьбу людей и народов, считал, что счастливейшим днем его жизни будет тот, когда он сбросит облекающую его власть. Он-то знал, сколько пота выжало из него это счастье, блещущее на весь мир, сколько тайных тревог скрыто за его лучами. Сначала с согражданами, потом с коллегами по должности, наконец, с родственниками он должен был оружием решать вопрос: «Кто кого?», заливая моря и земли римской кровью. Пройдя войной Македонию, Сицилию, Египет, Сирию, Азию,

¹ Cp.: Ogilvie R.M. ...und bauten die Tempel wieder auf. Die Römer und ihre Götter im Zeitalter des Augustus. – München, 1984.

обойдя кругом все почти Средиземное море, он повернул, наконец, уставшие от междоусобной резни войска против внешних врагов. И пока он умирал Альпы и укрощал неприятеля, вторгшегося посреди перемирия в сердце империи; пока отодвигал границы за Рейн, Евфрат и Дунай, в самом городе на него точились кинжалы Мурены, Цепиона, Лепида, Эгнация и прочих. Не успел он избежать этой напасти, как новая повергает его, уже надломленного годами, в содрогание: на сей раз его собственная дочь и целый рой благородных юношей, которых прелюбодеяние связало крепче любой клятвы; а тут новый страх, повторяющий тот, который уже был однажды: опять женщина в союзе с Антонием. Эти гнойники он отсек вместе с членами; но тут же вспухли новые. Словно в слишком полнокровном теле, где-то постоянно прорывалось кровотечение. И вот он мечтал об отдыхе и досуге; мысли о нем заставляли отступить заботы и горести – это было главное желание человека, имевшего власть исполнять желания»¹. Религиозная функция Августа как *pontifex maximus* связывается сообразно сказанному с моральной безупречностью и делает возможным его обожествление. Его деяния как миротворца и спасителя мира превозносились и после его смерти.

7.4.3. Божии люди и богоявления в Израиле

Другое проявление особой близости Божией представляет собой пророчествование, встречающееся по всему Ближнему Востоку и отнюдь не ограничивающееся пророческой традицией Израиля. Поскольку пророки награждаются почетным именованием «человек Божий», то становится ясно, как они, с одной стороны, связаны с божественными явлениями, выступая в религиях посредниками между Богом и людьми, а с другой стороны, пророки Израиля особым образом относятся к истории монотеистической религии. Потому о них можно говорить как об израильском варианте религиозного восприятия откровения Бога среди людей. В образах пророков присутствуют многие прежде упомянутые богочеловеческие черты, сплавляющиеся при этом со специфическим опытом религии Яхве.

Хотя вера в Яхве развивалась в ригористичный монотеизм на фоне политеизма, Яхве все же не воспринимается как Бог, таящийся от своего

¹ Сенека. О скоротечности жизни, 7-14 / Сенека // Историко-философский ежегодник. – 1997. – № 96. – С. 16–40.

«избранного народа» в неприступной трансцендентности. Напротив, именно этот своеобразно трансцендентный Бог устанавливает свою «скинию» среди своего народа, вновь и вновь активно покровительствует ему в политической и социальной жизни. В многообразных знаках и символах Он стал на историческом пути евреев их предводителем и защитником. Решающим моментом веры Израиля является чудесное спасение из египетского рабства, произошедшее благодаря непосредственному вмешательству Яхве. Это деяние Яхве вошло как основа в израильское вероисповедание, провозглашаемое иудеями вплоть до наших дней. Классическая вероисповедная формула содержится в книге «Второзаконие»: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть; и люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всеми силами твоими» (Втор.6,4-5). Итак, единственность и трансцендентность Бога отнюдь не означают Его неприступную удаленность или скрытость в культовом забвении (как это характерно для *«deus otiosus»*: ср. С. 97), но скорее стали предпосылкой богословски особо уточненного образа Бога.

В Израиле переживается все более глубокий опыт божественности Бога. Притом Бог не растворяется в безличности абстрактного божества. Подобное религиозное развитие было предотвращено, прежде всего, благодаря тем самым людям Божиим, которые своими личностями и своими делами перекинули мостки над пропастью между Богом и человеком и истолковали историю как преимущественное место присутствия Божия. Бог рядом со своим народом в его исторических делах, в которых Он обнаруживает себя «сильным», не допуская запанибратских отношений с людьми и не потворствуя их религиозным ожиданиям и надеждам. Он есть «здесь» и «сейчас». Даже Его имя Яхве звучит: «Я есмь Сущий» (Исх. 3,14). Итак, Его присутствие переживается снова и снова в событиях, находящих непосредственный отклик в жизни и судьбе Его народа. Однако Бог не смешивается со своими деяниями, так чтобы затем можно было изготовить Его «образ». Он остается всегда *совершенно иным*. Пребывая присутствующим, Он сокрыт.

Если Его желают узнать, следует придерживаться того, что Он совершает. Его образ излучают Его спасительные деяния, но также и Его гнев, которым Он призывает свой народ к исполнению долга. Вышеприведенный текст «Шма Исраэль» (ивр. слушай, Израиль), постоянно реципируемый как символ веры, служит воспоминанием о том первоначальном этапе, когда Израиль осознал себя народом.

«Если спросит у тебя сын твой в последующее время, говоря: “что значат сии уставы, постановления и законы, которые заповедал вам Господь, Бог ваш?”, то скажи сыну твоему: “рабами были мы у фараона в Египте, но Господь [Бог] вывел нас из Египта рукою крепкою [и мышцею высокою], и явил Господь [Бог] знамения и чудеса великие и казни над Египтом, над фараоном и над всем домом его [и над войском его] пред глазами нашими; а нас вывел оттуда [Господь, Бог наш,] чтобы ввести нас и дать нам землю, которую [Господь, Бог наш,] клялся отцам нашим [дать нам]...» (Втор.6,20-23).

Это передаваемое в форме катехизического наставления воспоминание об изначальном опыте Израиля как народа нашло свое выражение не только в официальном культовом славословии Яхве, но стало составляющей личного благочестия всякого иудея. Когда ищут формулу, в которой обобщающе охватывается вера как личная, так и всенародная, то обращаются к памяти о спасении Израиля его Богом. «Шма Исраэль» состоит из трех текстовых отрывков:

1) «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть; и люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душею твоею и всеми силами твоими. И да будут слова сии, которые Я заповедую тебе сегодня, в сердце твоём [и в душе твоей]; и внушай их детям твоим и говори о них, сидя в доме твоём и идя дорогою, и ложась и вставая; и навязывай их в знак на руку твою, и да будут они повязкою над глазами твоими, и напиши их на косяках дома твоего и на воротах твоих» (Втор.6,4-9).

2) «Если вы будете слушать заповеди Мои, которые заповедую вам сегодня, любить Господа, Бога вашего, и служить Ему от всего сердца вашего и от всей души вашей, то дам земле вашей дождь в свое время, ранний и поздний; и ты соберешь хлеб твой и вино твое и елей твой; и дам траву на поле твоём для скота твоего, и будешь есть и насыщаться. Берегитесь, чтобы не обольстилось сердце ваше, и вы не уклонились и не стали служить иным богам и не поклонились им; и тогда воспламенится гнев Господа на вас, и заключит Он небо, и не будет дождя, и земля не принесет произведений своих, и вы скоро погибнете с доброй земли, которую Господь дает вам. Итак положите сии слова Мои в сердце ваше и в душу вашу, и навязывайте их в знак на руку свою, и да будут они повязкою над глазами вашими; и учите им сыновей своих, говоря о них, когда ты сидишь в доме твоём, и когда идешь дорогою, и когда ложишься, и когда встаешь; и напиши их на косяках дома твоего и на воротах твоих, дабы столько же много было дней ваших и дней детей

ваших на той земле, которую Господь клялся дать отцам вашим, сколько дней небо будет над землею» (Втор.11,13-21).

3) «И сказал Господь Моисею, говоря: объяви сынам Израилевым и скажи им, чтоб они делали себе кисти на краях одежд своих в роды их, и в кисти, которые на краях, вставляли нити из голубой шерсти; и будут они в кистях у вас для того, чтобы вы, смотря на них, вспоминали все заповеди Господни, и исполняли их, и не ходили вслед сердца вашего и очей ваших, которые влекут вас к блудодейству, чтобы вы помнили и исполняли все заповеди Мои и были святы пред Богом вашим. Я Господь, Бог ваш, Который вывел вас из земли Египетской, чтоб быть вашим Богом: Я Господь, Бог ваш» (Числ.15,37-41).

«Шма Исраэль» ежедневно читается на общинном богослужении (миньян) перед так называемым молитвословием «Восемнадцать Благословений» («Шмонэ эсрэ») утром (шахарит) и вечером (маарив) как исповедание единого Бога, открывшего величие своему народу¹. Вообще в Талмуде упоминаются только два главных элемента богослужения: заповеданное Торой чтение «Шма» и установленная мудрецами молитва «Шмонэ эсрэ». Эти два элемента обладают самым высоким литургическим статусом в сидурах (молитвенниках)².

О деяниях Яхве, естественно, напоминают практически все тексты Ветхого Завета. Следует указать на один особенно знаменитый текст, так как в нем усматривают нечто вроде «исторического вероисповедания» народа Израиля. Также в культе ему придается особое значение, ведь каждый, принесящий в святилище Яхве на праздник урожая свои дары от первых плодов как жертву, произносил там этот отрывок из Библии. Согласно книге «Второзаконие», израильтянин должен взять «начатков всех плодов земли» своей и торжественно объявить «пред Господом Богом»: «Отец мой был странствующий Арамеянин, и пошел в Египет

¹ Молитвословие «Восемнадцать Благословений» именуется так же просто молитвой (тфила) или амида (ивр. амад – стоять; в отличие от «Шма», читается стоя) и является основной молитвой ежедневного богослужения в общине, повторяемой изо дня в день. Состоит из 18 прошений, каждое из которых обязательно заканчивается благословением, упоминающим имя Божие («Благословен Ты, Господь, Бог наш...»), а так же подчеркиванием одного определенного свойства Яхве, как например, «дарующий человеку разум» или «устанавливающий мир в Своих высотах» и т. д. Согласно талмудическому преданию молитвословие составлено еще в домаккавейское время, т. е. до 165 г. до н. э.

² Львов, А. Иудаизм: краткий очерк / А. Львов А // В поисках русского еврея. Страница Александра Львова [Электронный ресурс]. – 2001. – Режим доступа: <http://lvov.judaica.spb.ru/judaism.shtml>. – Дата доступа: 18.12.2008

и поселился там с немногими людьми, и произошел там от него народ великий, сильный и многочисленный; но Египтяне худо поступали с нами, и притесняли нас, и налагали на нас тяжкие работы; и возопили мы к Господу Богу отцов наших, и услышал Господь вопль наш и увидел бедствие наше, труды наши и угнетение наше; и вывел нас Господь из Египта [Сам крепостию Своею великою и] рукою сильною и мышцею простертою, великим ужасом, знамениями и чудесами, и привел нас на место сие, и дал нам землю сию, землю, в которой течет молоко и мед; итак вот, я принес начатки плодов от земли, которую Ты, Господи, дал мне, [от земли, где течет молоко и мед]» (Втор.26,5-10).

Кого Яхве избрал орудиями Своей власти и провозвестниками Своей воли – это «люди Божии», патриархи, вожди и пророки. В фигурах ранней эпохи, таких как Илия и его ученик Елисей, проявляются черты, которые при всем своеобразии веры в Яхве все-таки пересекаются с чертами фигур посредников в других религиях. Они – особо богоизбранные личности, наряду с окружающей их рождение тайной выделяющиеся сверхчеловеческими, чудесными делами, в которых их Бог открывается изумленному народу и свидетельствует об этих пророках как о Своих представителях. Апогеем таких чудесных знамений обычно является то, что человек Божий в конце своей жизни чудесным образом исчезает из этого видимого мира. Это происходит, когда, например, его фигура растворяется в воздухе и его следы теряются, или когда он с триумфом возносится «на огненной колеснице» прямо на небеса (4Цар.2,11).

Илия (др.евр. Бог мой Яхве) – историческая личность, происходящая из восточно-иорданской местности Галаад. Он родился в селении под названием Фесвы в колене Неффалимовом и выступил во время правления царя Ахава (871–852 гг. до н. э.) в северном царстве Израиль как человек Божий и пророк, вокруг которого сразу распространился ореол чудес, свидетельствовавших о его особой близости к Богу. Очевидно, он относился к группе странствующих пророков («сынов пророческих»: см. 3-4Цар.), не имевших никакого определенного святилища (жертвенника) и представлявших собой культуру провидцев среди кочевников. Его деятельность полностью посвящена упрочению веры в Яхве, которую следовало защищать, прежде всего, в двух направлениях: во-первых, против абсолютистских притязаний царя Ахава, ориентированных на старую идею священной теократии, и во-вторых, против многочисленных религий Ханаана.

Библия повествует о множестве чудес и знамений, которые свидетельствовали о божественном посланничестве Илии и доказывали, что

он – рупор Яхве, Который обращался через него к своему народу. Илия как посредник между Богом и людьми служит углублению восприятия образа Яхве: Бог Израиля совершенно превосходит всех других богов. Прежний образ Яхве как Бога войны и погоды явно уходит в тень. Вместо этого Он понимается теперь в первую очередь как верховный владыка, тихо, но целенаправленно ведущий свой народ. Само собой разумеется, Он остается при этом Господом природных стихий. Такой образ Бога раскрывается в делах самого Илии и лежит в основании ниспосланного ему особого опыта. Илия объясняет ужасную засуху, поразившую страну, наказанием Яхве за непослушание и отпадение израильского народа в идолопоклонство хананейскому богу плодородия Ваалу (3Цар.16,31-32; 17,1). Он не дает оскудеть муке в кадке и маслу в кувшине у благочестивой вдовы из Сарепты Сидонской (3Цар.17,14-16), показывая тем самым,



Рис. 104. Православная икона «Огненное восхождение святого пророка Илии». Пророк Илия, возносясь на небо в огненной колеснице, бросает свою пророческую милоть Елисею, стоящему у Иордана. Этот образ свидетельствует, что для человека возможно находиться в близости Божией

что Яхве может давать своим людям пищу в изобилии. Но Яхве также Господь природы: когда Илия со своим учеником Елисеем подходят к Иордану, он ударяет по воде своим пророческим плащом (милотью), «и расступилась она туда и сюда, и перешли оба посуху» (4Цар.2,8). Как Господь над смертью, Яхве раскрывается, когда дает Илии воскресить к жизни умершего сына сарептской вдовы (3Цар.17,17-24).

На горе Божией Хориве пророку было позволено приблизиться к Богу, «стать пред лицом Господним». Бог открылся Илии в могущественной теофании «и сказал: выйди и стань на горе пред лицом Господним, и вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы

пред Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь, но не в огне Господь; после огня веяние тихого ветра. Услышав [сие], Илия закрыл лицо свое милотью своею, и вышел, и стал у входа в пещеру. И был к нему голос и сказал ему: что ты здесь, Илия?» (3Цар.19,11-13).

После исполнения Илией своего призвания в служении Яхве, он «изымается» из мира: «явилась колесница огненная и кони огненные, ... и понесся Илия в вихре на небо» (4Цар.2,11). Эти библейские слова служат заключительной печатью, окончательно подтверждающей, что Илия – «человек Божий», находящийся в не сравнимой ни с чем близости Божией. Илия ни в коем случае не является воплощением, инкарнацией Бога, но он больше чем обычный человек, служащий своему Богу. Сам Яхве избрал его и приблизился через него к своему народу. Когда позднее близость Божия проявляется в ученике Илии Елисею, то не прослеживается непосредственной преемственности одного другому. Это невозможно. Лишь сам Яхве может избрать Елисея, а для Илии допустимо самое большее молить Яхве о таком избрании. Знамением, что Яхве избрал Елисея, служит созерцание им возносимого на небо Илии, а также повторение чуда с Иорданом, когда под его милотью расходятся воды реки: «и взял милоть Илии, упавшую с него, и ударил ею по воде, и сказал: где Господь, Бог Илии, – Он Самый? И ударил по воде, и она расступилась туда и сюда, и перешел Елисей» (4Цар.2,14).

Несмотря на многочисленные чудеса, приписываемые Елисею, он не достигает высоты образца своего учителя. Он остается верным учеником пророка, в момент высшего триумфа своего учителя чувствующий себя его осиротевшим сыном: «Когда они шли и дорогою разговаривали, вдруг явилась колесница огненная и кони огненные, и разлучили их обоих, и понесся Илия в вихре на небо. Елисей же смотрел и воскликнул: отец мой, отец мой, колесница Израиля и конница его!» (4Цар.2,11-12).

Наряду с такими знаками близости Божией в Израиле существуют и другие, когда *Яхве Сам является антропоморфно видимым или ниспосылает небесные создания в человеческом облике как своих вестников*. Речь идет о броской многозначности образа «ангел Божий» (от греч. ἄγγελος – вестник, посланец, гонец). Этот особый образ явления трансцендентного Бога представлен в многочисленных формах, известных иудеям из религий их хананейского окружения, а также из вавилонского и персидского преданий. Он даже сохранил в своих чертах остатки более

раннего политеистического понятия Бога. Все это иудеи интегрировали в монотеистическую веру в Яхве. Затем эти представления были восприняты христианством и исламом, что привело к формированию в обеих религиях ярко выраженной ангелологии, которая прежде всего в исламе стремится связать трансцендентность единого Бога Аллаха с миром людей.

«Малак Яхве», ангел Яхве, по израильским преданиям, – благосклонный, готовый помочь посланец, толкование образа которого растягивается от просто божественного инструмента спасения вплоть до его идентификации с самим Яхве. Особенно таинственно древнее повествование, рассказывающее, как *Яхве в образе трех мужей* (Быт.18,2) является патриарху Аврааму у дубравы Мамре и тот видит в них сначала лишь трех чужестранцев, которые излучают величие, поражающее его до глубины души. По их предсказаниям и их поведению он, наконец, понимает, в них ему предстал Сам Бог. Образ Троицы, Которой является Бог, разумеется, уже в ветхозаветной религии породил различные умозрения, но только в христианстве стал богословской концепцией. Нередко он истолковывается как прообраз троичности Бога в Новом Завете. В этом ключе следует понимать и знаменитую икону св. Андрея Рублева (1360–1430 гг.) «Троица», выставленную сегодня в московской Третьяковской Галерее. Означаемое ею (смысловое содержание) – ветхозаветная Троица, а означающее (предметное отношение) – встреча Авраама с тремя ангелами (ср. Быт.18,1-16).

Народное восприятие образа ангела Яхве, наверное, нигде не выражено столь осязательно, как в составленной около 200 г. до н.э. неканонической библейской книге «Товит» (евр. Товит – благодать Бога). В ней рассказывается об одном законопослушном и праведном иудее по имени Товит, который при ассирийском царе Салманасаре V (727–722 гг. до н. э.) был как пленник насильственно перемещен в Ниневию, разбогател там, но в результате доноса на него вынужден был бежать (Тов.1,1-20). Позднее, после смены власти в царском дворце, он возвращается назад, но теряет зрение, когда ему, уснувшему за стеною двора с неприкрытым лицом, в глаза падают (известковые) экскременты воробьев. На его глазах сделались бельма (Тов.2,9-10). В душевном смятении он возжелал от Бога смерти себе (Тов.3,6).

Бог не позволяет «насмехаться» над Товитом, но хочет помочь ему. Он посылает к сыну Товита Товии Своего ангела Рафаила, который становится его спутником при путешествии в далекую страну,

Раги Мидийские (Тов.5,4-6). Неизвестный оказывается чрезвычайно полезен во всех ситуациях и преодолевает все опасности. Но юный Товия продолжает не замечать, кто скрывается за маской чужестранца, представившегося Азарией из рода Анании. Когда спутник должен наконец получить вознаграждение, он открывает Товиту и Тивии свою подлинную сущность со словами: «Не скрою от вас ничего; я сказал уже: тайну цареву прилично хранить, а о делах Божиих объявлять похвально. Когда молился ты и невестка твоя Сарра, я возносил память молитвы вашей пред Святаго, и когда ты хоронил мертвых, я также был с тобою. И когда ты не обленился встать и оставить обед свой, чтобы пойти и убрать мертвого, твоя благотворительность не утаилась от меня, но я был с тобою. И ныне Бог послал меня уврачевать тебя и невестку твою Сарру. Я – Рафаил, один из семи святых Ангелов, которые возносят молитвы святых и восходят пред славу Святаго. Тогда оба смутились и пали лицом на землю, потому что были в страхе. Но он сказал им: не бойтесь, мир будет вам. Благословляйте Бога вовек. Ибо я пришел не по своему произволению, а по воле Бога нашего; потому и благословляйте Его вовек. Все дни я был видим вами; но я не ел и не пил, — только взорам вашим представлялось это. Итак, прославляйте теперь Бога, потому что я восхожу к Пославшему меня, и напишите все совершившееся в книгу» (Тов.12,11-20).

7.5. Истинный Бог и истинный человек: Иисус Христос

7.5.1. Сын человеческий и Сын Божий

Когда раннее христианство решило обозначить отличие своего особого опыта божественного Откровения в Иисусе Христе по отношению к другим религиозным представлениям, то его взору представало обилие возможностей. Широта их диапазона распространялась от мысли о пророческом избрании человека особым инструментом Божиим, представлении об адаптации Иисуса Назарянина Богом как Сына, вплоть до различно интерпретируемых форм явления Бога под маской человека. Хотя эти интерпретации деяний и личности Иисуса Христа удерживаются в рамках, задаваемых ветхозаветной верой в Яхве, а потому предполагают монотеистический образ Бога, однако

наблюдались и попытки истолковать формы явления Божия в категориях политеистических религий из ближайшего и более дальнего окружения христианства. Христологические споры ранней Церкви предлагают обильный наглядный материал на эту тему.

Именно возможность интерпретировать образ Иисуса Христа по традиционному образу божественного чудотворца, «θεῖος ἀνὴρ» (греч. человек Божий), который постоянно фигурирует в горизонте эллинистических и римских представлений, должна была тогда казаться для многих заманчивой и соблазнительной. Тем самым таинственность, окружающая жизнь Иисуса Христа, вместились бы в традиционные категории и можно было бы преодолеть все нестроения и волнения, всегда связанные с тем, что не получается упорядочить нечто в соответствие с традиционным и привычным. Одновременно выявилось бы общее основание, на котором можно было бы вести дискуссию с другими религиями. Ведь подобные «люди Божии» не были в диковинку, а их индивидуальное многообразие охватывает широкий спектр от Пифагора, Аполлония Тианского, вплоть до правителей, обожествленных после смерти, которых так же именовали «сынами Божиими».

Как намекало поэтическое возвеличивание императора Августа (ср. С. 350), Иисус Христос жил во время великих политических переворотов и напряженных, зачастую даже ужасных ожиданий. Казалось, разверзается *эсхатологическая перспектива* конца времен, которую в римско-эллинистическом пространстве культуры обосновывали началом последнего этапа спасения мира в эпоху Римской империи, «золотого века».

Ей противостояли *апокалиптические ожидания* в иудейском окружении, набравшие силу перед лицом внешней угрозы национальной идентичности еврейского народа под римской оккупацией, приводившей к рассеянию в диаспоре. Надеялись на спасителя-мессию, посланного Богом, который как наместник Господа на земле возвратит из рассеяния всех евреев на родину и навсегда соберет народ Божий. Такими ожиданиями, в том числе со стороны последователей христианства, подпитывался целый ряд представлений, с чьей помощью надеялись, наконец, понять деяния и личность Иисуса Христа, не отклоняясь от исконного русла иудаизма. Сам Ветхий Завет предлагал немало отправных точек для отождествления Иисуса Христа как богоизбранного Спасителя и Избавителя мира. Из множества предикатов, дающих возможность такого толкования, упомянем здесь лишь важнейшие величания, встречающиеся в Евангелиях.

Следуя пророческой традиции, в образе Иисуса Христа было вполне последовательно опознать пророка или даже *эсхатологического пророка*, предсказанного, например, уже пророком Исаией (Второисаия) в следующих словах, излагаемых от имени Бога: «Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд; не возопиет и не возвысит голоса Своего, и не даст услышать его на улицах; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит; будет производить суд по истине; не ослабеет и не изнеможет, доколе на земле не утвердит суда, и на закон Его будут уповать острова. Так говорит Господь Бог, сотворивший небеса и пространство их, распростерший землю с произведениями ее, дающий дыхание народу на ней и дух ходящим по ней. Я, Господь, призвал Тебя в правду, и буду держать Тебя за руку и хранить Тебя, и поставлю Тебя в завет для народа, во свет для язычников, чтобы открыть глаза слепых, чтобы узников вывести из заключения и сидящих во тьме – из темницы» (Ис.42,1-7).

В смысле богоизбранника последних времен Иисуса Христа можно воспринимать и как возвратившегося во плоти пророка Илию, о котором идет речь в некоторых местах Библии (ср. Мал.4,5; Сир.48,10; Мф 11,14; Мр.9,12) и в котором видели подготовителя пути для Бога, приходящего к своему народу в вечную обитель. В сходном направлении ориентируют комплексы представлений, в которых сообщается об Ангеле Божиим, посылаемом Богом говорить Его народу, чтобы вернуть его в лоно Божие. Основным текстом для такого толкования является книга «Исход»: «Вот, Я посылаю пред тобою Ангела [Моего] хранить тебя на пути и ввести тебя в то место, которое Я приготовил [тебе]; блюди себя пред лицом Его и слушай гласа Его; не упорствуй против Него, потому что Он не простит греха вашего, ибо *имя Мое в Нем*. [Если будешь слушать гласа Моего, и будешь исполнять все, что скажу тебе, и сохранишь завет Мой, то вы будете у Меня народом избранным из всех племен, ибо вся земля Моя; вы будете у Меня царственным священством и народом святым. Сии слова скажи сынам Израилевым.] Если ты будешь слушать гласа Его и исполнять все, что скажу [тебе], то врагом буду врагов твоих и противником противников твоих. Когда пойдет пред тобою Ангел Мой и поведет тебя к Амореям, Хеттеям, Ферезеям, Хананеям, [Тергесеям,] Евеем и Иевусеям, и истреблю их [от лица вашего]» (Исх.23,20-23).

К религиозному значению этого посланника Божия с течением времени примешивается еще национально-политическое измерение.

Величания наращиваются, интерпретируя эсхатологического спасителя как национального избавителя. Основопологающим понятием такого направления мысли является понятие «мессия», «помазанник» Яхве (евр. *машиах* – помазанный Господом). Он – избавитель Израиля от иноземного владычества и вечный наместник Божий, приходящий для установления на земле царства Божиего. Поскольку царство Божие ни в коем случае не ограничивается политической сферой, а сам Израиль должен скорее стать «исходным пунктом» для универсального, распространяющегося по всей земле царства Божия, то идея мессии приобрела сверхестественные, божественные черты. Вопрос о внутренней связи между управителем Божиим на земле и самим Богом переместился в новую плоскость. Новое осмысление взаимоотношения между Богом и Его помазанником отражают такие величания, как «Сын Человеческий», которое исторический Иисус Христос явно прилагал касательно Самого Себя. За фигурой «Сына человеческого» скрывается небесный образ. Он совершит суд Божий над миром (Страшный Суд) и положит тем самым конец истории. Именно в это понятие впитались неиндейские религиозные идеи, восходящие к Ирану, Вавилону, Египту и даже исторически глубже – к древнему Угариту. Они оставили свои следы в многочисленных мифах.

На представление о «Сыне человеческом» наряду с канонической «Книгой пророка Даниила» повлияла апокрифическая эфиопская «Книга Еноха», в основном относящаяся ко времени около 50 г. до н.э. Прежде всего, в 8 главе «Книги Еноха» появляется Сын человеческий и четко идентифицируется с созерцавшимся Даниилом в видении посланником небес (Енох 8,3-12). Правда у Даниила речь идет лишь о том, что «с облаками небесными шел как бы Сын человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему. И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его – владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится» (Дан.7,13-14). В «Книге Еноха» – это «другой [не Единый Бог], лице которого было подобно виду человека, и Его лице полно было прелести и подобно одному из святых ангелов» (Енох 8,7). Книга именует его «Избранным Божиим» (Енох 8,4 и далее), применяя при этом эпитет «Сын человеческий» как верховное величание (Енох 8,8 и далее). Этот «Праведный и Избранный» (Енох 8,56), в чьи дни «земля возрадуется, и на ней будут жить праведные, и избранные будут ходить и шествовать по ней» (Енох 8,43), есть «Сын человеческий, Который имеет правду, при

Котором живёт правда» (Енох 8,9). С этого момента титулование «Сын человеческий» последовательно применяется в книге и даже вытесняет наименование «Избранный».

Когда же в Новом Завете применяется величание «Сын человеческий», чтобы истолковать образ Иисуса Христа, то этим открывается эсхатологическая перспектива, которая качественно шире всех национальных мессианских ожиданий. Тем самым восприятие Иисуса Христа, с одной стороны, не выходит за рамки ветхозаветно-монотеистических представлений, ставя Его в один ряд с другими богоизбранными людьми, а с другой стороны, Ему предоставлено преимущественное положение, поскольку Он находится в неслыханной доселе близости к трансцендентному Богу. Так все более отчетливо выкристаллизовывалось отличительно христианское, проявлявшееся в утверждении теснейшей связи между трансцендентным Богом и сущностью человека, воплощенной в лице Иисуса Христа. То, что Бог не желает открыть себя ни в каком другом образе, как только человеческом, не воспринималось ни случайным, ни незначительным. Значит, сам человек должен соответствовать тому, чтобы являть собой образ Божий. При этом важно отметить, что не нечто в человеке, например его плодovitость, витальность или другие существенные черты, становится местом Богоявления, но сам человек в его целостности.

Концепция тесной сущностной связи между Богом и человеком повлияла на то, что прежние традиционные модели представлений о близости Божией все более сдавали свои позиции, а до того немислимое, Боговоплощение, вочеловечение Бога оказалось мировоззренчески единственно приемлемым. Параллельно сюда примешивался комплекс представлений, что Бог использует человека как своего рода облачение или маску (аналогично ангелологии Ветхого Завета), которую Он может по своему изволению снять в любой момент. Но если бы Боговоплощение интерпретировалось в таком русле, то религиозное восприятие божественного Откровения принципиально осталось бы на прежнем дохристианском уровне. Правда, и для христианства Бог распознается в Его творении, так что Его символом может быть солнце, ураган или дерево. Однако такие манифестации Божии обретают полноту смысла только лишь через Откровение в Иисусе Христе, от Которого вся Природа воспринимает свой теофанный образ.

Иисус Христос как истинный человек воспринимается Церковью неповторимым и несравнимым Откровением образа Божия. Если на

фоне ветхозаветного опыта близости Божией при отвержении всяких идей, фальсифицирующих специфически христианское, позитивно развивать мысль о становлении Бога человеком в Иисусе из Назарета, то это повлечет за собой ошеломляющие последствия для дальнейшего богословствования. Если верно, что Откровение Божие совершилось в человеке, и это не случайно и не второстепенно для христианского Благовестия, то тогда реальна надежда выяснить содержательный смысл этого божественного Откровения при условии тщательного обращения внимания на саму «форму» Откровения, т. е. на человека.

7.5.2. Человек как «шифр Бога»

В то время как греческая религиозность интерпретировала опыт божественной действительности в категориях человеческого бытия, христианство определенным образом идет обратным путем. Хотя и для него человек является вершиной творения, но это не нечто само собой разумеющееся, а понимание, обретаемое исключительно через Откровение Бога, Который утвердил высочайшее достоинство человека в Боговоплощении. Наряду с этим идея человека испытывает радикальные перемены. Она более не является твердо установленным масштабом, по которому соразмеряется и интерпретируется божественное. Напротив, сущность образа человека относится к божественной природе. Какова сущность человека – невозможно определить заранее, до божественного Откровения, будь то средствами философского анализа или медитативного погружения внутрь себя. Она открывает свои глубины, когда трансцендентный Бог Сам становится человеком.

Тем самым проявляется внутренняя связь между Богом и человеком, которая по убеждению христианства в таком смысле доселе не могла быть знакома никакой другой религии. Поскольку человек по Боговоплощению воспринимает себя внутренне связанным с Богом, что совершенно ни с чем не сравнимо и ни из чего логически не выводимо, постольку он должен быть открыт на Бога. А это бесконечно превосходит его естественное, т.е. дохристианское самосознание. Когда он задумывается над тайной вочеловечения Божия, он учится видеть себя по-новому и все более воспринимает себя как «бездну», которая может быть наполнена только самим Богом. Человек есть трансцендентное существо, бесконечно превосходящее в Боге самое себя. Отцы ранней Церкви, такие, как святители Ириней Лионский (ок. 130–200), Афанасий

Великий (ок. 295–373), Григорий Богослов (ок. 330–390) используют формулу: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом».

Но это означает, что человек уже не может быть неизменной отправной точкой опыта о Боге, открываемом в себе самом. Скорее «человек есть еще не установившийся животный тип»¹, чей смысл и сущность не даны ему, пока он не превзойдет сам себя в Боге. То, что он способен превзойти сам себя и не может выполнить своего предназначения, пока не научится видеть себя глазами Божиими, он воспринимает как решающее благовестие Боговоплощения. Тем самым подхватывается древняя, знакомая уже в Египте мысль о богоподобии человека как образа Божия, и возводится на доселе недостижимую богословскую высоту. Человек не просто творение Божие, но он постоянно ориентирован на Бога и соупорядочен Его действительности. С события Боговоплощения распознается внутренняя установка человека на Бога в сфере его духовной самореализации. «Верующий в Бога говорит о человеке в терминах ‘сотворенности’ Богом, чем хочет выразить то, что человек в высшей степени связывает все свое бытие и всю свою деятельность с Богом-Творцом. Он, так сказать, ‘сначала’ Божий и только в Нем и через Него сам свой. Его бытие и его жизнь ‘основываются’ в Боге: вся его жизнь держится на неисчерпаемой свободе Бога, Который трансцендентным образом буквально дарит человеку самого себя»².

Язык христианского богословия в такой неизбежно неуклюжей терминологии стремится выразить здесь простой факт: человек – существо, которое должно искать смысл своей жизни, а не обладает им, как животное. Он открыт множеству возможностей, он постоянно преодолевает свою повседневную жизнь и деятельность, соразмеряя их со своими ожиданиями и целями, своими надеждами и стремлениями, он подталкивается своими страхами, своими сомнениями, непроглядной темной пропастью в себе самом. Каждую достигнутую цель человек может вновь поставить под вопрос, чем подтверждает свою свободу. Он может достичь горизонта своего по существу маленького мира и перевалить за него. Он обретает своеобразный опыт открытости и не скован ничем встречающимся на его пути. Однако такая открытость одновременно означает, что он нигде не может окончательно удержаться, что его обитель – пустота, окружающая его со всех сторон.

¹ Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла, § 62 / Ф. Ницше // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. – М., 1990. – Т. 2.

² Schillebeeckx, E. Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden. – Freiburg, 1975. – S. 557.



Рис. 105. Православная икона Спас Нерукотворный (XII в.). Бог открывает Себя человеку в человеческом лице Иисуса Христа. Христианство учит, что только после Боговоплощения становится возможным непосредственное богопознание в обращенном на человека лике Божиим

Когда человек, полный страха, убегает назад к проверенному и привычному, чтобы найти в нем опору и поддержку, то он, почувствовавший вкус бесконечного, не может удовлетвориться надолго таким состоянием. И вновь беспокойство, о котором блаженный Августин (354–430) сказал, что оно утомонится лишь в Боге, гонит человека мимо себя самого и своего мира. Посему Боговоплощение, вочеловечение Бога означает, прежде всего, новую перспективу человеческого бытия, открываемую Богом и указывающую человеку на его трансцендентность. Будучи трансцендентным существом, человек принципиально «утратил» надежность, как в отношении себя, так и всего остального. По проникновенной интуиции Софокла, человек скорее является бедой для себя самого (ср. С. 333).

Но Боговоплощение означает также необходимость основополагающего пересмотра того, что человек ранее «знал» о Боге. Ощущаемая в глубине человеческого существа бездна не является признаком «конструктивного недостатка», но путеводной звездой, уводящей человека от себя самого и манящей в бесконечность Божию. Посреди человеческой ограниченности и конечности заявляет о себе близость Богу, которую христианин видит в человечестве Иисуса Христа. Бог показывает себя человеку в человеческом лице и тем самым открывается ему. По убеждению христианства, только после Боговоплощения становится возможным непосредственное богопознание в обращенном на человека лике Божиим. Ведь Иисус Христос – совершенный образ незримого Бога, так что всякий ищущий богопознания обязательно обратится к образу Иисуса как Христа, как божественного помазанника, узнавая Бога в жизни, деяниях и смерти Сына Божия.

Метко и выразительно выдающийся католический богослов XX века Карл Ранер (1904–1984) говорит о тайне Боговоплощения в Иисусе Христе: «Поэтому человека можно было бы определить – толкая его в его

самую возвышенную и покрытую мраком Тайну – как то, что возникает, когда самовысказывание Бога, Его Слово высказывается с любовью в пустоту безбожного Ничто. По этой причине ведь вочеловечившийся Логос и называли сокращенным Словом Божиим. Сокращением, шифром самого Бога является человек, то есть Сын Человеческий и люди, которые есть в конечном счете потому, что должен был быть Сын Человеческий. Человек является радикальным вопросом о Боге, который, будучи сотворен в таком качестве Богом, должен иметь и ответ на себя, такой ответ, который в качестве являющегося в истории и радикально осязаемого есть Богочеловек и который в нас всех представляет собой ответ, данный самим Богом. Этот ответ появляется в абсолютной вопрошаемости нашего существа через то, что мы зовем благодатью, самосообщением Бога и *visio beatifica* [лат. блаженным созерцанием]. Если Бог хочет стать Не-Богом, возникает человек. Это, конечно, не дает объяснения человека в его плоско-обыденной жизни, но это вводит человека в тайну, вечно остающуюся непонятной. Но он есть такая тайна. Ведь именно таким образом он становится причастным бесконечной Тайне Бога, как вопрос причастен своему ответу и как вопрос в своей возможности сам основывается на ответе. Мы знаем это, так как мы узнаем в нашей истории вочеловечившийся Логос и говорим: здесь тот вопрос, которым являемся мы и на который и в исторической осязаемости дан ответ самим Богом.

С таких позиций становится возможным объяснить христианский догмат о воплощении вечного Логоса. Если Бог сам есть человек и остается им вечно; если всякое богословие по этой причине вечно остается антропологией; если человеку возбраняется принижать себя в своих мыслях, так как тем самым он принижал бы Бога; если этот Бог остается неустранимой Тайной, тогда человек есть вечно высказываемая тайна Бога, вечно причастная Тайне своего Основания»¹.

¹ Ранер, К. Основание веры. Введение в христианское богословие / К. Ранер. – М., 2006. – С. 308–309; Карл Ранер высказывал эти мысли уже в 1958 г. в статье «О теологии Боговоплощения» следующим образом: «Вникая в высшую и темнейшую тайну человека, с этого времени можно определить человека как то, что возникает, когда самоизречение Божие, Его Слово, возносясь, изрекается в пустоту безбожного Ничто. Когда Бог хочет быть не-Богом, появляется человек» (см.: *Schriften zur Theologie*. Bd. IV. – S. 150).

7.6. Бог и человек в индуизме: инкарнационные аспекты религиозного опыта

7.6.1. Две антитезы христианству

Христианская идея Боговоплощения, инкарнации, уже издревле натолкнулась с двух сторон на непонимание и ожесточенное сопротивление. Хотя греческая религия не видела никаких затруднений в том, что ее боги принимали телесный образ и так являлись людям, но идея инкарнации в строгом смысле слова, когда (единое) божество полностью самоотчуждается в иное себе (низшее), была для нее немыслима.

Но немыслимой казалась такая идея и для греческой философии, которая с самого своего появления полемизировала против гомеровского мира богов с их человеческими чертами и требовала очищенного, абстрактно-разумного образа Бога. Новое углубленное понятие Бога в своих существенных чертах, начиная с Сократа, подвергалось все большей рефлексии как понятие трансцендентного Абсолюта, Который в полной самодостаточности обладает в Себе всеми совершенствами. Поэтому идея самоумаления Бога (кенозис) и Его самоотчуждения в мир ради спасения мира была непонятна для греческой мысли, ибо эта идея подрывает размышления о Боге. Согласно греческой интерпретации такое самоотчуждение могло бы означать лишь то, что Бог каким-то образом вынужден вмешаться в сотворенный мир, чтобы вернуть его на утраченный верный путь, или же что Бог с чувствами, вполне сравнимыми с человеческими, заботится о мире, а то даже и любит его. Но это было совершенно чуждо даже в остальном столь «человечным» богам Гомера, уж не говоря об Абсолюте философов. Ведь они, по сути, не «любили» людей, даже когда из благосклонности к ним вмешивались в события. Они постоянно дистанцируются от людей как от смертных. Именно этой характерной чертой люди непреодолимо отделены и удалены от богов. Потому людей следует предоставить их судьбоносно неизбежной смерти.

Величественное представление Аристотелем (384–322 гг. до н. э.) Бога как «неподвижного перводвигателя», который в «конце», но все же вне мира и абсолютно устраненно из мира поддерживает все в движении, все-таки не означает никакого божественного вмешательства и никакого прямого воздействия, которое бы исходило от Бога как личности¹. Бог не

¹ Аристотель. Метафизика XII, 7-8 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. – М., 1976. – Т. 1. – С. 309–315.

может воплотиться в мире уже по той причине, что это несовместимо с мыслью о Его божественности. Инкарнация коренным образом лишила бы Его собственной божественности, а это подразумевало бы, что божественность и не соответствовала Ему. «Бог», который изменяется, не может быть Богом. От христианства потребовалось обосновать свой опыт Бога, парадоксально объединяя обе идеи: смерть как предельную глубину инкарнации и воскресение как знак божественного преодоления смерти.

Потому, когда Аристотель говорит о «неподвижном перводвигателе», который «притягивает» к себе, «приводит в движение» и «поддерживает» вселенную вещей, а также человека с его миром, он прекрасно сознает метафоричность этих выражений. Тем не менее, он проводит очень четкое различие между «движением», задействованным Богом в мире, и радикальной «неподвижностью» и самодостаточностью, означающей совершенство сущности Божией: «имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оноечно и есть сущность и деятельность»¹. Тогда никакое действие, наблюдаемое в мире, не должно исходить непосредственно от Бога. Скорее наоборот, мир зависит от Бога и потому подстраивается под Него, то есть внутренне всегда соотносится с Ним.

«...Целевая причина находится среди неподвижного – это видно из различения: цель бывает для кого-то и состоит в чем-то, и в последнем случае она имеется [среди неподвижного], а в первом нет. Так вот, движет она, как предмет любви [любящего], а приведенное ею в движение движет остальное. Если же нечто приводится в движение, то в отношении его возможно и изменение; поэтому если деятельность чего-то есть первичное пространственное движение, то, поскольку здесь есть движение, постольку во всяком случае возможна и перемена – перемена в пространстве, если не в сущности; а так как есть нечто сущее в действительности, что движет, само будучи неподвижным, то *в отношении его перемена никоим образом невозможна* [эта сущность не подвержена ничему и неизменна]... Так вот, от такого начала зависят небеса и [вся] природа. И жизнь его – самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время. В таком состоянии оно всегда (у нас этого не может быть), ибо его деятельность есть также удовольствие (поэтому бодрствование, восприятие, мышление – приятнее всего, и лишь через них – надежды и воспоминания)... Если же богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления; если же лучше, то это до-

¹ Аристотель. Метафизика XII,7 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. – М., 1976. – Т. 1. – С. 309.

стойно еще большего удивления. И именно так пребывает он. И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума – это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог»¹.

Аристотель объясняет это на примере любви: как любимый человек пребывает, остается таким, каков он есть, не понуждая любящего любить его, в то же время, являясь предметом и целью стремлений любящего, так и Бог, оставаясь, пребывая в своем совершенстве, есть источник и цель всякого движения. Бог греков (а не только философии) собственноручно не любит, но любим! Любовь, которая вывела бы Его из Своего состояния и Своего совершенства и притянула к другому, отличному от Него, неприложима к понятию Бога как в мифологии их религии, так и в философской рефлексии.

Наиболее ожесточенное сопротивление христианской вере в Боговоплощение, вочеловечение Бога оказал иудейский монотеизм, видевший в такой идее не что иное, как неприкрытое святотатство, богохульство. Евангелия полны сведений о столкновениях из-за утверждения богосыновства Иисуса Христа. Для иудаизма как тогда, так и сейчас идея самоуменьшения, самоистощения, кенозиса Божия недопустима, потому что воспринимается как нападение на монотеизм, на понятие Единого Бога.

Бог есть Бог, потому что Он – трансцендентное Начало и Творец всех вещей. Он может управлять своим творением и встречаться человеку в различных образах. Однако, во-первых, Он никак не идентичен со Своими образами явления, но обычно использует «посланников» как инструменты Своей воли. Он никогда не показывается таким, каков Он есть. Людям, которым Он позволяет созерцать Свой образ, нужны для этого «новые глаза», ибо земные ослепнут при появлении Бога. Поэтому Бог приоткрывает избранным их будущее небесное бытие и дает им возможность еще на земле пережить своего рода предвкушение «блаженного созерцания». И особо отличенные люди, прежде всего Моисей и Илия, а также совсем немного других, в конце концов, способны воспринять лишь что-то опосредованное. Даже образ явления Божия растворяется в бесформенности или же удерживается в сверхобразности, пред которой немеет человеческий язык.

¹ Аристотель. Метафизика XII,7 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. – М., 1976. – Т. 1. – С. 309–310.

Моисей просил Яхве: «Покажи мне славу Твою». И Господь отвечал ему: «Я проведу пред тобою всю славу Мою и провозглашу имя Яхве пред тобою; и кого помиловать – помилую, кого пожалеть – пожалею... Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых... Вот место у Меня, стань на этой скале. Когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду. И когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо [тебе]» (Исх.33,18-23).

Во-вторых, в ходе истории иудейской религии укрепляется запрет на изображение Бога и формируется мысль о Его полном несоответствии всем человеческим представлениям о Нем. Поэтому речь о вочеловечении Бога воспринималась как нападение на величие и божественность Бога. Такой Бог, само собой разумеется, не может иметь никакого «сына», иначе Он соответствует стереотипу политеистического мышления.

Совсем другой религиозный опыт встречается нам в индуизме. Хотя и там идея вочеловечения Божия проблематична, но исходя из практически противоположных оснований. Непонятно не то, что Бог должен воплотиться, но что Он должен воплотиться лишь единожды в точно локализованном пространстве и времени человеческой истории. Ведь напротив, Бог инкарнируется столь часто, сколько пожелает. Его «нисхождения» бесчисленны и многообразнейши по форме. Это касается всех богов индуизма, однако в наиболее отрефлексированной форме представлено в теологии бога Вишну. Сообщается о его многочисленных аватарах, нисхождениях, инкарнациях. Тем самым образ Бога обретает новое измерение, отражающееся в ином опыте мира и истории.

7.6.2. Разнообразие аспектов индуистского опыта

Индуистский религиозный опыт характеризуется разнообразием аспектов, что чрезвычайно затрудняет его корректное понимание для внешнего наблюдателя. Это связано с иным (по отношению к греческому, соответственно, западному) мировоззрением, отражающимся в идее о невозможности мыслить в полноте истинно-ложно. Напротив, оно характеризуется мышлением, которое может разворачиваться одновременно во многих плоскостях и собирать вместе представляющиеся противоречивыми аспекты. Они интегрируются в один образ, не ограничивающийся двухмерностью, но действительно образующим своего

рода объем, символом которого является немало храмовых сооружений. Как богато украшенные фигурами наружные стены храма прикрывают святилище от мирской повседневности и как в многочисленных нишах открываются все новые и новые удивительные изображения божества, следуя за которыми все более погружаешься во внутренний мрак святилища для встречи с божеством, так и в религиозном мышлении индуса различные аспекты связываются в одно многослойное целое.

Одновременно следует обратить внимание, что индуизм – древняя религия, не знающая собственно никакого основателя, который навсегда предписал бы ей обязательным свой опыт Бога. Религиозное развитие индуизма длилось чрезвычайно долго, и за это время на него повлияли бесчисленные культурные, социальные и политические перевороты, чье воздействие, само собой разумеется, просвечивает сквозь основные религиозные тексты. Наверное, решающим стало, прежде всего, завоевание Индии с ее древней культурой северными племенами. Тем самым запустилось в ход развитие, в течение которого прежние родоплеменные боги сплавились с богами завоевателей в новый божественный мир. Этот процесс составляет до сих пор заметный фон ряда чрезвычайно живучих символических текстов.

Но и там, где новые боги захватили передовые позиции, а прежние полностью отступили на задний план, они все-таки не исчезли из мыслей и жизни людей. Они не могли просто так исчезнуть, поскольку с ними связывался подлинный опыт глубинности мира и таинственности жизни, обосновывавший весьма действенное и успешное мировоззрение. Поэтому понятно, что по нарастающей формируется мышление, которое могло бы доказать свою способность вместить в себя и примирить разнообразнейший опыт и противоположные точки зрения.

Одновременно с этим получило преимущество мировоззрение, согласно которому все находится в постоянном движении. Оттого действительность не может проявляться «только так и никак иначе», ведь мир – непрерывный поток. Все, кроме божественных глубин мира, находится в движении, изменяется, не успокаивается. Понятие Бога формулируется при этом в русле размышлений, складывающихся в круговороте действительности и стремящихся подступить к Вечносущему. В конце концов, божественное мыслится как безусловная противоположность обычному повседневному опыту. Однако подобные умозрения, во-первых, абстрактны и переходят из сферы религии в сферу философии, которая приближается через разнообразные попытки к идее божественного единства. Во-вторых, такие умозрения актуализировались

относительно поздно. Правда, явственно монотеистические тенденции заметны и ранее, хотя соотношение единого божественно-абсолютного и конкретной множественности богов сознательно оставляется открытым. Для индуистского мышления прямо-таки характерно, что предлагается много возможностей мыслить о божественном. Причем все они могут сосуществовать, даже когда противоречат друг другу. Отдельные системы могут порой преобразовываться друг в друга. Причем по поводу более слабых систем не утверждается, что они ложные.

«Различные концепции не выстраиваются друг за другом в последовательности времени, так что одна окончательно отменяла бы другую. Напротив, индуист сберегает познания своих отцов обычно даже тогда, когда сам расставляет новые акценты или видит вещи иначе. Таким образом возникает сочетание различных интерпретаций – сочетание, которое по убеждению многих образованных индийцев не бессмысленно сохраняет устаревшие традиции, но отдает должное различным уровням опыта людей»¹.

Возникающая вместе с тем нечеткость отражается как в содержании представлений об отдельных образах богов, так и в самопонимании человека. Для первой сферы это проясняется уже множеством прозвищ, мифологий и иногда «противоречащими» друг другу графическими изображениями отдельных богов. Так ничтоже сумняшеся может повествоваться о битве, в которой одновременно на земле сражаются друг с другом две инкарнации одного и того же бога. Может сообщаться о вмешательстве богов в ход вещей, которое, несмотря ни на что, остается безуспешным, или же о чересчур человеческих качествах богов, не порождая и капли сомнения. Что касается сферы религиозного самопонимания человека, то можно быть приверженцем



Рис. 106. Брахма, Вишну и Шива. Эти три индуистских бога характеризуются тремя функциями, соотносящими божество с человеком и космосом: Брахма – творец мира, Вишну – удерживатель и сохранитель мира, а Шива – разрушитель мира

¹ Stietencron H. von. Hinduistische Perspektiven / H. von. Stietencron // Küng H. Christentum und Weltreligionen. – München, 1984. – S. 271.

конкретного бога и скрупулезно следовать предписанным ритуалам, украшать изображения богов цветами, омывать и одевать их, но при этом не чувствуя никакого противоречия почитать скрывающееся за всеми теми образами божественное Единое, Которое совершенно не имеет формы. Об этом следует постоянно помнить, когда в последующем речь пойдет о человеческом облике богов в индуизме.

Хотя и затруднительно выделить аспект общности, в котором бы различные лучи индуистской религиозности сфокусировались вместе, но среди всего многообразия божественных фигур есть такие, которые в той или иной форме почитаются практически во всех религиозных направлениях и группах Индии.

Тремя наиважнейшими (наряду с вышеозначенными женскими божествами: ср. С. 293) являются Брахма, Вишну и Шива, находящиеся между собой в тесных концептуальных и культовых отношениях, хотя при этом каждый из них имеет своих собственных приверженцев. Сегодня это имеет место, по крайней мере, для Вишну и Шивы. Хотя существуют последователи Вишну (вишнуиты или вайшнав) и последователи Шивы (шиваиты или шайвы) со своими сильно отличающимися теологиями, но каждому из этих трех богов одновременно придаются центральные функции, которыми они необходимым образом соотносятся с человеком и космосом: Брахма – творец мира, Вишну – удерживатель и сохранитель мира, а Шива – разрушитель мира.

Итак, если три данные функции идентифицируются с тремя отличными друг от друга божествами, и они каждый сам по себе становятся центром поклонения некоторой религиозной группы, тогда так же и другие функции должны быть определенным образом соотнесены с почитаемым и споклоняемым в культе конкретным богом. Пусть отдельные приверженцы будут представлять его себе различно. Существенным является лишь то, что связанная с другим богом существенная черта не пропадет, ну а акценты могут расставляться по-разному.

Тем самым вырисовывается сложная сущностная общность, на которую указывалось выше: божества могут «обладать» собственно этими различными, но, однако, указывающими друг на друга функциями. А через них просвечивает еще более глубокое измерение божественной действительности, особыми формами явления которой они и должны восприниматься. Это скорее угадываемое, а не явственно распознаваемое высшее божество имеет, конечно, много имен. Оно может представляться «внутренним основанием» главного бога, но все-таки самосто-

ятельным по отношению к нему. За всеми тысячами¹ богов в индуизме скрывается неименуемый и незримый Всесвятой (санскр. *garbha-griha*, букв. обитель зародыша, внутреннее обиталище), Который есть внутренний источник жизни и истины, начало вселенной (в узком смысле «святое святых» храма): «в Нем все боги есть одно [едино]» (Атхарва Веда XIII,4). В Риг Веде I,164,46 говорится: «Индрой, Митрой, Варуной, Агни его называют, а оно, божественное, ... что есть одно, вдохновенные называют многими способами. Агни, Ямой, Матарिशваном его называют» (так же ср. Риг Веда II,1,14; III,54,8; III,54,17; VIII,25,16; X,114,5; Брихадараньяка Упанишада, раздел Яджнявалкьи III, 9 Брахмана,1; Мундака Упанишада 1,1,1; 2,1,1; 2,2,5-6; Прашна Упанишада 2,1-3; Айтарейя Упанишада 1,1,1; 3,3). Например, Брахма понимается как предвечный и вместе с тем отождествляется с Вишну. Скрывающееся позади всего великое божество может истолковываться и как супруга главного бога, как его «сила» (шакти), придающая ему энергию действия (ср. С. 296).

7.6.3. Аватары Вишну

Вишну, влияние образа которого повсеместно ощутимо в популярнейших религиозных книгах Индии, имеет большинство приверженцев среди индуистов. Его восхождение началось в послеведическое время. Но, само собой разумеется, образ Вишну возник отнюдь не из ниоткуда. Уже в Ведах он известен как божество, хотя и играет там всего лишь подчиненную роль и стоит в тени великих ведических богов Агни, Индры и Варуны. Из 1028 гимнов Риг Веды ему посвящены только пять.

Предположительно он был сначала солнечным божеством, все более обособлявшимся от других. При этом его образ все явственнее сосредоточивал в себе жизнеподдерживающую функцию солнца в разнообразнейших аспектах. Вишну – тот, «кто выглядит, как солнце» (Риг Веда I,155,5)². Уже в Риг Веде особым образом ему, отмеряющему и устанавливающему пространство жизни, вверена функция сохранения и поддержания мира. Он знаменит своими «тремя шагами», которыми отмеряет мир, создавая для него пространство:

«Вот эту самую его мужскую силу мы и воспеваем,
(Силу) храброго защитника, прогоняющего волков, щедрого,

¹ 3306 согласно Упанишадям.

² Ригведа. Мандалы I-IV. – М., 1989. – С. 190.

(Того,) кто широко перешагнул через земные (просторы)
Всего лишь тремя шагами, чтобы (человечеству) идти далеко,
чтобы (ему) жить» (Риг Веда 1,155,4)¹.

В контексте солнечной символики эти шаги связываются с тремя фазами восходящего, стоящего в зените и скрывающегося в преисподней солнца. Из тех «трех шагов» человеку во время его земной жизни видны только два: земля под ним и небо над ним, возникшие в результате того, что Вишну шагнул в непротяженное небытие. «На его третий [шаг, т. е. незримую часть небес, ‘четвертое измерение’] никто не отважится (взглянуть), даже крылатые птицы в полете» (Риг Веда 1,155,5)².

«Трижды бог этот прошагал
Эту землю с сотней восхвалений – силой (своего) величия.
Пусть Вишну получит первенство, (он, кто) сильнее сильного:
Ведь имя этого могучего – внушающее ужас.

Он прошагал эту землю,
(Чтоб она стала) владением, Вишну, награждающий человека.
Прочно (устроены) его люди, (даже) бедные.
Он, вызывающий счастливое рождение, создал обширное место
поселения» (Риг Веда VII,100,3-4)³.

Итак, Вишну отмеряет шагами землю, даря ее Ману, первому человеку, как жилище. Его бедные люди становятся оседлыми. Он, чьи творения благи, приготовил им просторные обиталища.

«Вот прославляется Вишну за героическую силу,
Страшный, как зверь, бродящий (неизвестно) где, живущий в
горах,
В трех широких шагах которого
Обитают все существа.

Пусть к Вишну идет (этот) гимн-молитва,
К поселившемуся в горах, далеко шагающему быку,
Который это обширное, протянувшееся общее жилище
Измерил один тремя шагами.

¹ Ригведа. Мандалы I-IV. – М., 1989. – С. 190.

² Там же.

³ Ригведа. Мандалы V-VIII. – М., 1999. – С. 269.

(Он тот,) три следа которого, полные меда,
Неиссякающие, опьяняются по своему обычаю,
Кто триедино землю и небо
Один поддерживал – все существа...» (Риг Веда I,154,2-4)¹.

В то время как возникновение глубоко уходящих в историю Вед охватывает почти тысячелетие (принято считать, что их письменная фиксация происходила между 1500 и 500 гг. до н. э.), и вплоть до XIX века они были почти незнакомы и малопонятны большинству индусов, иначе обстоят дела с более поздними текстами, в которых бог Вишну играет доминирующую роль. Прежде всего, это касается Пуран, дидактических поэм IV–XIV вв., повествующих о «древних» [санскр. пурана] временах и легендарных событиях. Они представляют собой обширные собрания священных наставлений, а также мирских знаний и оказывают огромное влияние на мораль и религиозную жизнь в индуизме. Наряду с Пуранами, к важнейшим послеведическим текстам относятся великие эпосы Махабхарата и Рамаяна. Из традиционно классифицируемых восемнадцати Пуран предположительно наиболее древней является Вишну-пурана, относящаяся к IV столетию, так называемому периоду Гупта (по имени североиндийской династии правителей), когда начался высший расцвет индуистской культуры.

Но, как и следовало ожидать, тот факт, что в этих текстах преимущественно встречается бог Вишну, ни в коем случае не означает отсутствия там других великих богов. Действительно, в Пуранах налицо три больших раздела, в которых центром почитания являются Брахма, Вишну и Шива, чьи деяния и озвучиваются. «Тенденция к упрочению божественных фигур проявляется в Пуранах, наверное, не как дальнейшее развитие ведических образов, а как преобладание неведических богов Индии, бывших всегда очень конкретными и твердо прописанными фигурами»².

В Пуранах Вишну является великим богом-спасителем и покровителем, чьей поддержкой должны постоянно заручаться другие боги, даже Брахма. Вишну «является (причиной) творения, существования и гибели мира», тем, «из кого состоит мир, источником существ» (Вишну-пурана I,2,4). Вишну – «правитель всех правителей» (Вишну-пурана I,2,32). Вновь и вновь он могущественно вмешивается в ход вещей, чтобы удержать мир от распада порядка и усиливающегося ниспадения вселен-

¹ Ригведа. Мандалы I-IV. М., 1989. – С. 189–190.

² Klostermaier, K. Hinduismus / K. Klostermaier. – Köln, 1965. – S. 97–98.



Рис. 107. Десять аватар Вишну. Их последовательность отражает процесс развития жизни (иконографически располагаются сверху по ходу часовой стрелки). Первые три аватары териоморфны (развитие от рыб к млекопитающим: рыба, черепаха, вепрь), четвертая и пятая антропоморфны (человек-лев, карлик), остальные относятся к человеку (Парапурама, Рама, Кришна, Будда). Десятая аватара божественна (Калки). Все аватары связаны единым замыслом спасения мира

ной в хаос: «он и защищаемое и защитник» (Вишну-пурана I,2,64)¹. В отличие от Вед Пураны собственно не относятся к священному писанию и откровению (шрути), ибо они восходят не к провидцам глубокой древности, но приписываются мужам, получившим эти тексты от других и сохранившим их как предание в памяти потомков (смрити).

Тем не менее, это не означает, что они с какой-либо точки зрения обладают более низким качеством в индуизме и потому менее почитаются. Напротив, в то время как названные тексты священного писания индуистского откровения (наряду с Ведами сюда относятся Брахманы, Араньяки и Упанишады) были доступны, прежде всего, высшей касте брахманов, то прочие тексты распространялись среди широких слоев простого народа. Это

наверняка повлияло на то, что такие боги, как Вишну и Шива, достигли большой популярности и стали исконно народными. Однако нельзя путать буйную поросль рассказов о них с примитивной мифологией. Недопустимо недооценивать тот факт, что зачастую за кажущейся простотой историй о богах скрываются очень дифференцированные богословские воззрения.

Это становится особенно наглядно, когда в более поздних текстах Пуран формируется классическая система десяти аватар Вишну. Аватары (санскр. «нисхождение», инкарнации, воплощения) есть способы явления бога в зримом образе, чье конкретное отношение

¹ Вишну-Пурана. Кн. 1. – СПб., 1995.

к самому богу может быть совершенно произвольным¹. Во многих случаях эти явления служат лишь оболочкой, покровом, накинутым на бога как платье, которое он снимает при восхождении на небеса. Правда, касательно важнейшей инкарнации Вишну в Кришне невозможно без оговорок утверждать, что Кришна – лишь маска, в которой Вишну как актер играет свою роль. В то время как все инкарнации, выполнив свое задание, умирают и возвращаются на небеса, инкарнация Вишну в Кришне представляет собой особый случай как минимум постольку, поскольку сам Кришна существует в трех «плоскостях». Наряду с Кришной Махабхараты есть Кришна народного благочестия, которое восхваляет, прежде всего, его бесчисленные подвиги, живописуемые порой в весьма забавных, а порой эротических рассказах. Еще есть Кришна Бхагавадгиты, открывающийся в глубокомысленной беседе, а также в величественной и страшной теофании как Всевышний:

«...знай же иную,
Мою высшую, Партха, природу:
это – джива², душа всех тварей,
на себе этот мир он держит.

Твердо помни: эта утроба
существа порождает в мире;
из Меня они все возникают
и во Мне растворяются, Партха.

Я – превыше всего, Дхананджая,
и ничто Меня не превосходит;
на Меня этот мир нанизан,
словно жемчуга горсть на нитку». (Бхагавадгита 7,5-7)³

Но независимо от внутреннего отношения инкарнаций Вишну к нему самому, а также независимо от крайне трудного вопроса, «кто» собственно «есть» Вишну, теология аватар предполагает определенное мировоззрение, только исходя из которого можно ее понять. Индиец воспринимает мир

¹ Ср.: Parrinder, G. Avatar and Incarnation / G. Parrinder. – London, 1970.

² Джива – санскр. живой. Живущее Сам, действующее в мире и идентифицирующееся с духом и телом как эмпирической реальностью.

³ Бхагавадгита (пер. В.С. Семенцова). – М., 1999. – С. 45.



Рис. 108. Шива-Натараджа («Владыка танца») – самый распространенный иконографический образ в индуизме. Танец относится к типичным формам пуджи (богослужения). В огненном танце Шива разрушает мир в конце космического цикла

как циклический порядок рождения, жизни и смерти, пронизывающий все сферы. Однако не все эти циклы равноценны по достоинству. Они управляются законом усиливающего снижения качества. Своего рода явление «износа» или «потери сцепления» вызывает то, что в ходе невероятно долгого времени по крохам испаряются факторы качества, угрожая тем самым всему циклу. Такое снижение качества нельзя, само собой разумеется, понимать механически, даже если его и можно объяснить таким образом. Оно проявляется, прежде всего, во всеобщем упадке нравственности, в беспорядке, войне и злобе. Здесь действуют силы тьмы, асуры (демоны)¹.

Мировой цикл или «махаюга» продолжается 4 320 000 лет и подразделяется на четыре эпохи (санскр. yuga, «упряжка», «поколение»). Первая из них именуется «золотой» или «благой» (критаюга или сатьяюга): после того как юный мир порождается богом-творцом Брахмой, он сияет в своем прекрасном блеске. Его важнейшими критериями качества индусы считают не только долгую жизнь без болезней, свободу от каст и изобилие пищи, но, прежде всего, моральную безупречность и религиозное знание (единая вера). Затем следуют третаюга (справедливость убывает, появляются пороки, развивается религиозный культ с жертвоприношениями), двапараюга (зло и пороки начинают доминировать, религиозный раскол, болезни) и, наконец, калиюга (добродетель в упадке, жизнь укорачивается, в мире правят зло и грех, войны, насилие, коррупция, разврат и ложь, религия в забвении). Согласно расчетам брахманов современный мировой цикл с его начала до 2010 г. продолжался 3 893 112 лет, и мы находимся в шестом тысячелетии

¹ Предположительно, имя «асура» (санскр. āsura, «владеющий жизненной силой») стоит в тесной этимологической связи с иранским «ахура», хотя роли обоих меняются местами. В то время как индийские асуры представляют собой демонические силы, пребывающие в постоянной борьбе с «девами» (санскр. devá, «небесный», «сияющий»), т.е. богами Вед, в иранской мифологии ахуры – благие, а девы – злые силы. Высший бог зороастризма – Ахура Мазда (др.-перс. Господь Премудрый). Слово «devá» находится в тесной этимологической связи с латинским «deus» и греческим «θεός» («бог»).

последней эпохи этого цикла, в период калиюги (эпохи Кали), начавшемся с возвращения Кришны на небеса. Конец мира наступит через 426 888 лет после 2010 г., когда мир сгорит в огне космической катастрофы, чтобы очиститься для начала нового мирового цикла¹. 1000 махаюг составляют 1 кальпу или 1 день Брахмы. После 100 божественных лет Брахма умирает вместе со всем бытием, и наступают 100 божественных лет хаоса «ничто», по прошествии которых Брахма рождается вновь.

Усиливающийся распад мирового порядка предотвратить невозможно, ибо таков неумолимый закон, исполнителем которого становится разрушитель мира Шива. Но упадок можно, по крайней мере, на время притормозить и удержать. Правда, тот же процесс интерпретируется и иначе: когда власть асур набирает мощь, превращая мировой порядок в кавардак, что грозит более ранним концом света, чем это «предусматривается» мировым законом, тогда в ход событий вмешивается Вишну. Итак, в обоих случаях Вишну оказывается богом порядка, не терпящим беспорядка.

Обе концепции, торможение и ускорение предопределенного конца света, а также его неудержимость, интегрировались в религиозную веру без каких-либо катаклизмов и внутренних расколов. Это стало возможным благодаря особому опыту и интерпретации внутреннего сущностного ядра человека: *хотя все вновь и вновь разрушается, но оно так же вновь и вновь возникает, чтобы в точности повториться (идентичность вечно воспроизводится).*

Тем самым приуготовляется путь развитию монизма (учение о всеединстве), исток которого в Упанишадах, а великолепная умозрительная систематизация у философа

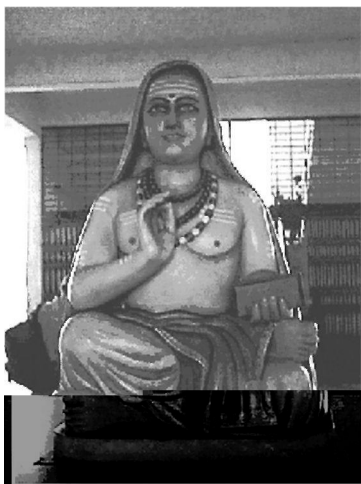


Рис. 109. Шри Шанкара (вероятно VII в.) – создатель индуистского учения Адвайта-веданта, одной из трех основных философско-богословских систем индуистской веданты. Человек не един (монизм) и не двойственен (дуализм). Он содержит в себе трансцендентное ему божественное

¹ Ср.: Stietencron, H. von. Hinduistische Perspektiven / H. von. Stietencron // Küng H. Christentum und Weltreligionen. – München, 1984. – S. 276f.

Шанкары¹. Шри Шанкара объясняет индуистское учение адвайты (недвойственности): «...Атман не есть одно и не множество. Не пустота Атман и не отсутствие ее, ибо сущность Атмана – недвойственность»². Это значит, что Бог обитает во внутреннейшем всех вещей, что Он суть внутреннейший и первичный носитель всех вещей, в Котором все есть едино. Собственная сущность человека неразрушима, потому что идентична с самим божественным или, по крайней мере, причастна ему. Поэтому Шива – не демонический бог, а необходимое условие нового возникновения очищенного от всякой скверны мира.

Внутри этого великого непреложного процесса, само собой разумеется, осуществляется деятельность людей, приводящая к неустранимым последствиям. Злые дела влекут за собой новое зло, так что зло в целом накапливается и своей тяжестью ускоряет падение. Именно в ход эпох ускоряющегося упадка вмешивается Вишну и вновь проявляет себя в своей функции спасителя, избавителя и исцелителя, заботясь о человеке с его радостями и горестями и удерживая мир от преждевременной гибели. Классической ссылкой по этому поводу является четвертая беседа Бхагавадгиты, именуемая «йогой мудрости»:

«Много раз Я являлся в мире,
много раз приходил ты к рождению,
но рождений ты прошлых не знаешь.
Это знание лишь мне открыто.

Пребывая всей твари владыкой
нерожденным, нетленным, вечным,
Я внутри Мне подвластной природы
своей майей³ себя рождаю.

¹ Шанкара или Шанкарачарья («учитель Шанкара») – VIII–IX вв., традиционные даты 788–820 гг., реформатор индуизма, создатель адвайта-веданты. Шри Шанкара был одним из влиятельнейших мыслителей индуизма, которому поэтому приписывается огромное число концептуальных сочинений, нормируемых его авторитетом, хотя в действительности они и не созданы им. Среди достоверно относящихся к его творчеству можно назвать весомые комментарии к Брахма-сутре и различным Упанишадям. Он – основатель четырех крупных религиозных центров (прежде всего Шрингери). Позднее он стал считаться инкарнацией бога Шивы.

² 10 шлока об Атмане / Шри Шанкарачарья. Семь трактатов. – СПб., 1998. – С. 12–13.

³ Майя – санскр. сверхестественная сила. В Бхагавадгите майя – сила, приводящая вещи к форме их явления.

Всякий раз, когда в этом мире
наступает дхармы упадок,
когда нагло порок торжествует,
Я себя порождаю, Арджуна.

Появляюсь Я в каждой юге,
чтоб восставить погибшую дхарму,
чтобы вновь заступиться за добрых,
чтобы вновь покарать злодеев». (Бхагавадгита 4,5-8)¹

При прерываниях мирового процесса, стремящегося под грузом зла к уничтожению, можно установить четкие отличия между девятью инкарнациями Вишну (десятая аватара Вишну с мечом на белом коне, Калки, ожидается в грядущую эру). При этом очевидна склонность Вишну к человеку как способу своего явления. Три первые инкарнации были нечеловеческой природы, териоморфные (в фигурах животных: рыба, черепаха и вепрь), которые заменяются инкарнацией в форме полузверя-получеловека (человек-лев), после которой Вишну принимает, наконец, человеческий образ и является в облике карлика (Вамана). При этом нечеловеческие инкарнации происходят в космогоническом контексте² и служат спасению человека от «природных» опасностей.

Так первая инкарнация (аватара) в рыбе (матсья) служит причиной того, что первый человек Ману строит корабль, дабы избежать предсказанного великого потопа (отчетливая параллель повествованиям о потопе в шумеро-вавилонской культурной сфере и Ноеву ковчегу в Библии). Вторая инкарнация в черепахе (курма) соответствует древнему (тибетско-китайскому) космогоническому символу. Так же и вепрь (вараха) в третьей инкарнации, поднимающий на своих клыках землю, упавшую по вине демона Хираньякши во время творения из рук Брахмы на дно океана, имеет космологическое значение³. Четвертая инкарнация в человеке-льве (нарасинха), напротив, затрагивает уже демонический промежуточный мир (борьба с демоном Хираньякашипой) в поисках причины уменьшения подлинного благочестия и порядка. Человеческий мир окончательно достигается, когда Вишну в своей пятой инкарнации рождается карликом (Вамана). Миф разворачивается на ведическом фоне (Риг Веда I,22,17; I,154; I,155,4) и сообщает, что Вишну в этой аватаре

¹ Бхагавадгита / пер. В.С. Семенцова. – М., 1999. – С. 30.

² Аватара / Мифы народов мира. Энциклопедия. – М., 1998. – Т. 1. – С. 24.

³ Там же.

перехитрил демонического царя Бали (тот обещал отдать столько земли, сколько карлик отмерит своими тремя шагами), пройдя тремя шагами всю вселенную (трилока: небо, земля, преисподняя), чтобы таким образом овладеть ею как господин.

В то время как инкарнация в облике Парашурамы («Рама с топором»), шестая в системе аватар, выполняет скорее функцию переструктурирования каст, противопоставляя священническую варну брахманов варне воинов кшатриев, и имеет второстепенное отношение к сущности Вишну, то седьмой инкарнации придается много большее значение. Это – Рама, идеальный правитель седой старины, воспеваемый в эпосе Рамаяна (древнейшая поэма, составленная в I в. до н. э., состоящая из 24 000 двойных строк на санскрите). Но важнейшей инкарнацией в человеческом обличье является восьмая – Кришна (санскр. *kṛṣṇa*, букв. «темный», «черный», «темно-синий»). Как Рама, так и Кришна имеют, вероятно, историческую подоснову, и их можно интерпретировать как апофеоз носителей культуры (героев культуры). Однако они давно превратились в мифологические фигуры и связаны с вневременными событиями. Этому никоим образом не противоречит то, что даже называется точный год смерти исторического Кришны (3102 г. до н. э.).

Инкарнация в Кришне является для многих последователей Вишну настолько центральной, что они «видят в ней единственную совершенно доступную человеку и притом абсолютно трансцендентную форму Божию, ... пурна-аватару, полную инкарнацию Высшего в человеческом обличье». Напротив, девятая инкарнация в историческом Будде существенно менее значительна, и в ней невозможно не усмотреть как легитимационные, так и апологетические черты. Будда и его небезопасное для традиционного индуизма учение ничтоже сумняшеся заимствуются. Учение Будды интерпретируется как соблазнение противников богов – асуров, что соответствует трактовке этой аватары в Вишну-пуране (3,17-18). В том же ключе следует понимать и попытки соотнести образ Иисуса Христа с образом Кришны (имя «Кришна» произносится и как «Кришна», что созвучно имени «Христос»)¹. Десятая мессианская аватара Калки («белый конь», т. е. Вишну как вооруженный всадник) явится миру, когда настанет конец света (окончание калиюги) и Вишну призовет всех на свой страшный суд, чтобы наказать злодеяния и восстановить дхарму для грядущего нового мира.

¹ См.: Данилов, А.В. Единство и многообразие религии. Аналитическое религиоведение и теология диалога / А.В. Данилов. – Минск, 2004. – С. 37.

7.6.4. Амбивалентный образ Кришны

Для индуистов в фигуре Кришны слились воедино черты исторической личности и высшего божества. В обосновывающей этот образ теологии проявляется многогранность. Обозревая в целом различные повествования о Кришне, начиная с Вед, затем в Махабхарате и Бхагавадгите, вплоть до Вишну-пураны и Бхагавата-пураны, практически невозможно признать, что речь в них идет об одной и той же фигуре¹. Так, в Махабхарате налицо слишком человеческий образ Кришны. Кришна коварен. Он хитер и лжив, вынуждая лгать честного царя Юдхиштхиру². Кришна – «приводящая в замешательство личность, потому что его возвышение до инкарнации Вишну представляется вторичным и не стерты следы древнего и чересчур человеческого героя... В Махабхарате, читаемой просто как литература, Кришна – бог, который несостоятелен; и его несостоятельность приписывается его моральным прегрешениям, его мошенничеству и его несоблюдению проповеданных им же самим в Гите моральных норм. Как моральный характер он совершенно неприятен порядочному Юдхиштхире, праведному человеку и вынужденному слуге несправедного бога»³.

От этого образа четко отличается образ Кришны в народном благочестии. Здесь Кришна – любящий и влюбленный человек, постоянно плутующий известный проказник и шалун, предающийся жизненным утехам. Его бесчисленные похождения, среди которых очень любимы и наиболее часто изображаемы в искусстве истории о влечении к нему пастушек (гопи)⁴ и его любовь к царевне Рукмини, которую он похитил со свадьбы и сделал своей супругой⁵, показывают Кришну как беззаботного возлюбленного. Особенно это касается знаменитого эпизода, когда Кришна со свирелью подкарауливает пастушек у реки и прячет их девичьи наряды в ветвях дерева⁶. Значительная эротическая составляющая является приметой почти всех рассказов, сообщающих о периоде его

¹ Ср.: Klostermaier, K. *Hinduismus* / K. Klostermaier. – Köln, 1965. – S. 338.

² Сказание о великой битве потомков Бхараты / Три великих сказания древней Индии. – М., 1978. – С. 474–475

³ Zaehner, R.C. *Mystik. Harmonie und Dissonanz* / R.C. Zaehner. – Olten, 1980. – S. 198–199.

⁴ Сказание о Кришне / Три великих сказания древней Индии. – М., 1978. – С. 328–330.

⁵ Там же. – С. 373–379.

⁶ Там же. – С. 330–332.

юности. Вообще он изображается как тот, чья сущность раскрывается в даре любви, притом не только духовной, ко всем. Кришна имеет не одну, а 84 000 возлюбленных и 16 000 жен. Этой стороне образа Кришны наряду с пятой книгой Вишну-пураны посвящена, прежде всего, Бхагавата-пурана, где в десятой книге обстоятельно рассказывается о любовных романах Кришны.



Рис. 110. В божественной инкарнации в образе Кришны индуизм почитает не просто свое популярнейшее божество, но возможно также богословски достиг своего высшего уровня. Открывается путь чистой божественной любви (бхакти), когда человек узнает себя в символе флейты в руках Кришны, которая звучит лишь от дыхания Божия



Бхагавата-пурана (сокращенно именуемая Бхагаватам) является позднейшей (предположительно X или XI в.), но влиятельнейшей пураной, иногда называемой вишнуитами «Песнь песней». Происходящий предположительно из района южноиндийского штата Тамилнад (Мадрас) автор, «далеко превзошедший способности большинства составителей пуран, усвоил и гармонизировал многие традиции и вплел в их канву глубочайшие теологические и философские мысли своего времени. Благодаря тому, что он предельно превознес трансцендентное величие Вишну как всевышнего бога и наполнил свое сочинение необычайным чувственным жаром, Бхагавата оказала сильное влияние не только на вишнуитов, но и на иноверцев, в значительной степени сформировала религиозность последующих столетий и пресекла распространение других течений»¹.

¹ Gonda, J. Die Religionen Indiens / J. Gonda. – Stuttgart, 1963. – Bd. II. – S. 151.

Конечно, отчасти крайне откровенная эротика некоторых текстов вызвала и обратную реакцию. Она достигла апогея, с одной стороны, в попытках аллегорического толкования, когда, например, сцена с купающимися пастушками интерпретируется как своего рода процесс открытия истины: Кришна своим вмешательством лишает истину ее внешнего облачения и делает ее неприкрытой («голая правда»), развешивая покровы истины на ветви древа познания.

С другой стороны, позднейшее теолого-мистическое насыщение текстов о Кришне выдвинуло новые аспекты и добавило новые эпизоды. В них переливающаяся через край любовь Кришны обращена на особо избранную пастушку, Радху, признавая в ней инкарнацию супруги Вишну, богиню Лакшми, являющуюся одновременно его творческой энергией (шакти). Эта мистическая перспектива смогла по-новому истолковать любовь Кришны к Радхе и освободить ее таким образом от всяческой моральной сомнительности: любовь Бога к душе, полностью предающейся Ему. Сходно толкуется и сцена, когда Кришна манит игрой на флейте своих возлюбленных танцевать под луной: игра на флейте — это глас Божий, призывающий тех, кто прислушивается к нему, от радостей земных к небесным.

Такое теологическое наполнение находит свою опору прежде всего в «Гитаговинде» (древнеиндийская «Песнь о пастухе Кришне» на санскрите), мистической поэме, созданной бенгальским придворным поэтом Джаядевой в XII–XIII столетии. Сюжет поэмы незамысловат: любовь Кришны к Радхе и его ссора с ней, разгневанной на него за его вольные игры с пастушками, когда она тщетно искала его безлунной ночью, разлука влюбленных, их томление и муки, примирение и воссоединение Кришны с возлюбленной. Там, согласно толкованиям авторитетных индуистских комментаторов, эротическо-религиозным языком описывается любовь души к Богу, ее тоска и отчаяние, преодолеваемые восполнением себя в Боге.

Но, само собой разумеется, в мифе о Кришне представлено не только одно из событий его жизни. Излагаются и другие истории, характеризующие жизнь бога, рожденного человеком: чудесное рождение, угрожающие ребенку враждебные силы и его бегство от них (сцены, напоминающие христианам вифлеемское избиение младенцев), воспитание в семье пастуха Нанды и его жены Яшоды, бесчисленные детские проказы. «Ни жизнь Иисуса, ни Мухаммеда не изображаются преданием столь детально и приукрашено, как жизнь

Кришны»¹. Взрослым человеком он размышляет над своей собственной целью, ради которой он появился на свет, побеждает тиранического царя Кансу² и становится, наконец, правителем нового города-крепости Двараки³, пока не приближается время его возвращения на небо. И это возвращение организовано тоже по-человечески. Вовсе непонятно, оно двусмысленно или трогательно, а возможно, и то и другое сразу: Кришна удаляется в лес, чтобы настроиться на смерть. Тут появляется охотник (санскр. Джара, «ветхость», «старость»), который принимает его за газель и попадает отравленной стрелой в его пятку, единственно уязвимое место («ахиллесова пята»).

7.6.5. Учение о богоподобии человека в Бхагавадгите

На вышеизложенном фоне Махабхараты и Пуран выделяется фигура Кришны в Бхагавадгите. Она – «Песнь Благословенного» (санскр. гита, «песнь», бхагават, «благословенный», «Господь» – верховный титул высшего божества), вплетенная в сцену перед великой битвой на Курукшетре (санскр. поле Куру) между пандавами и их родственниками кауравами и содержащая глубокое истолкование вишнуитского, да и вообще индуистского понятия Бога. Гита (как ее часто сокращенно именуют) представляет собой популярнейшую книгу индуизма в целом и переведена на многочисленные языки народов мира⁴. Она «принадлежит сегодня к мировой литературе, к сочинениям, которые думающий современный человек должен прочесть»⁵.

По ее поводу написаны многочисленные комментарии, и она стала основополагающим текстом, мимо которого не может пройти ни один индуистский философ. Она приобрела авторитет в силу ее содержания, а не ее формальной принадлежности к священным писаниям. Потому что, будучи частью грандиозного эпоса Махабхараты (санскр. «Сказание о великих Бхарата», его возникновение относится ко времени между II в. до н. э. и II в. н. э., а 100.000 двойных стихов эпоса четырежды превы-

¹ Stietencron, H. von. Hinduistische Perspektiven / H. von. Stietencron // Kūng H. Christentum und Weltreligionen. – München, 1984. – S. 276.

² Сказание о Кришне / Три великих сказания древней Индии. – М., 1978. – С. 345–356.

³ Там же. – С. 366–369.

⁴ Впервые переведена на русский в 1788 г. розенкрейцером А.А. Петровым и издана в типографии Н.И.Новикова.

⁵ Klostermaier, K. Hinduismus / K. Klostermaier. – Köln, 1965. – S. 306.

пают объем Библии), Бхагавадгита в строгом смысле не является шрути (откровением), но относится к воспоминаниям (смирити), т. е. к преданию о великих личностях индуизма. Она также не имеет автора в собственном смысле слова и безболезненно встраивается в традицию зрелой религии. Ее фактический авторитет ни коим образом не уступает Ведам, священному писанию индуистского откровения, поскольку она подобно линзе фокусирует воедино множество лучей индуистского богословия. Сама Бхагавадгита причисляет себя к Упанишадам и понимает себя как умозрительное толкование и постижение центрального содержания Вед.

Собственная ее тема излагается в форме беседы между Кришной и Арджуной и вложена в рамки упомянутого решающего сражения. В других назиданиях учитель обычно обладает истиной и стремится приоткрыть ее непосвященному ученику (в многочисленных притчах, объяснении символов и достойной подражания жизни вместе с техникой медитативного погружения), когда срабатывает не личный авторитет учителя, но скорее учитель подводит ученика к самостоятельному пониманию. Ситуация в Бхагавадгите несколько иная: Кришна – возничий боевой колесницы, на которой Арджуна намеревается воевать против своей кровной родни. В ходе беседы Кришна дает распознать себя как инкарнацию бога Вишну.

Решающий разговор разгорается по довольно примечательной проблеме. Арджуна сомневается, правильно ли он поступает, воюя против своих собственных родственников, пусть и незаконно наследовавших престол. Борьба разгорелась после того, как Юдхиштхира проиграл в кости свое царство двоюродному брату царю Шакуни, и кауравы проигнорировали выполнение соглашения по условиям расплаты за проигрыш, согласно которым проигравшие пандавы после тринадцати лет изгнания в лесах должны были получить назад, по меньшей мере, часть их бывших владений и власти. Спустя положенное время искренний Юдхиштхира вновь предложил компромисс, который был отвергнут Шакуни и его племянником Дурьодханой. Поэтому Юдхиштхире по кодексу чести воина не оставалось ничего иного как битва. Ей предшествовали страшные знамения. Боевые ряды обоих войск выстроились друг против друга на Курукшетре и затрубили «раковины и литавры, барабаны, кимвалы, трубы тишину разорвали на поле – был их рев громогласный ужасен» (Бхагавадгита 1,13)¹.

¹ Бхагавадгита / пер. В.С. Семенцова. – М., 1999. – С. 11.

И вдруг храбрый Арджуна отказывается сражаться, потому что он погрузился в моральные раздумья о законности братоубийственной битвы. Кришна увещает Арджуну не изменять решению сражаться и объясняет почему. Здесь следует вставка Бхагавадгиты, когда Кришна открывает свою божественную сущность.

Но сначала он приводит два аргумента, чтобы развеять сомнения Арджуны. Во-первых, тот должен действовать согласно своему кастовому долгу, даже если для этого от него требуются большие жертвы:

«Также, дхарму¹ свою соблюдая,
ты в бою колебаться не смеешь:
помышляя о долге, сражаться –
это благо для кшатрия, Партва!»

Когда в битву такую вступает,
исполняется радости кшатрий,
словно дверь приоткрытую рая
пред собою увидел внезапно.

Если ж ты эту славную битву
вопреки своей дхарме покинешь –
то, свой варновыи долг и славу
погубив, лишь грехом осквернишься»
(Бхагавадгита 2,31-33)².

Во-вторых, и это аргумент, указывающий на глубины индуистской идентичности: невозможно убить бессмертную сущность человека, но лишь его тело:

«То, что есть, никогда не исчезнет;
что не есть – никогда не возникнет;
этих двух состояний основу
ясно видят зрящие сущность.

¹ Дхарма – санскр. держать, нести. Гармония, порядок и нравственность, гарантирующие жизнь и вселенную, а тем самым поведение, служащее правильному сохранению гармонии бытия.

² Бхагавадгита / пер. В.С. Семенцова. – М., 1999. – С. 19.

То, чем весь этот мир пронизан,
разрушенью, знай, неподвластно;
это непреходящее, Партха,
уничтожить никто не может.

Лишь тела эти, знай, преходящи
Воплощенного; Он же – вечен.
Не погибнет Он, неизмеримый:
потому – сражайся без страха!

*Один мыслит Его убитым,
другой думает: “Это убийца”;
в заблужденье и тот, и этот:
не убит Он и не убивает.*

*Никогда не рождаясь, он не умирает,
Он не тот, кто, родившись, больше не будет:
нерождаемый, вечный, древний, бессмертный,
Он при гибели тела не гибнет.*

Тот, кто знает Его неизменным,
нерождаемым, неразрушимым, –
разве, Партха, Он убивает?
разве Он побуждает к убийству?

Как одежду изношенную бросая,
человек надевает другую,
так, сносив это тленное тело,
Воплощенный в иное вступает.

Знай, мечи Его не рассекают,
и огонь не сжигает, Партха;
не увлажняет Его вода,
Его ветер не иссушает.

Нерассекаемый, несожигаемый,
неувлажняемый, неиссушаемый,
неколеблем, знай, этот Вечный –
вездесущий, стойкий, нетленный.

Его знают невообразимым,
неколеблемым и неизменным;
потому – ты, таким Его распознав,
сокрушаться уж больше не должен» (Бхагавадгита 2,16-25)¹.

Итак, вторым «аргументом» Кришна практически дословно излагает руководящую упанишадскую идею, выраженную в «Катха упанишаде» следующим образом: «Если убивающий думает, что убивает; если убитый думает, что убит, то оба они не распознают [истины] – он ни убивает, ни убиваем»². И непосредственно перед этим стихом мы читаем: «Просвещенный ни рождается, ни умирает, он ни [возник] откуда-либо, ни стал кем-либо; нерожденный, постоянный, вечный, изначальный он не [может быть] убит, [когда] убивают тело»³.

Однако эти доводы сводятся, в конечном счете, к идее: *нет разницы, что делает человек, убивает ли он или нет, и все единственно определяется тем, как он действует, т.е. соответствием правильному способу действия*. Раз так, то смысл аргументов следует понимать буквально. Поэтому Арджуна находит ответы Кришны неудовлетворительными до тех пор, пока он еще не познал тот способ действия, который открывает путь к спасению, и пока он все еще не уверен, действует ли он соответственно этому пути, воюя против своих родственников. Он обращается к Кришне:

«Если учишь ты, что созерцанье
все деяния превосходит,
то зачем же меня побуждаешь
к столь ужасному делу, Кешава?

Этим странным противоречьем
мою мысль ты, Кешава, смущаешь.
Несомненности жажду я сердцем –
в ней одной обретается благо». (Бхагавадгита 3,1-2)⁴

Проповедуемый в Бхагавадгите путь спасения состоит, в конечном счете, из дополняющих друг друга и друг с другом соотносящихся шагов.

¹ Бхагавадгита / пер. В.С. Семенцова. – М., 1999. – С. 17–18.

² Катха упанишада 1,2,19 / Упанишады. – М., 2000. – С. 553.

³ Там же. 1,2,18.

⁴ Бхагавадгита / пер. В.С. Семенцова. – М., 1999. – С. 24.

Первым шагом человек должен занять свое место в мире и действовать, выполняя соответствующие этому месту обязанности. Так он на своем месте гармонично встраивается в великий, божественно упорядоченный мировой процесс и способствует тому, чтобы исполнялся закон мирового порядка. Попутно со своей деятельностью он должен непрерывно освобождаться от всяческой захваченности тем, что он делает, воспринимая себя как функцию Бога, Который постоянно действует в нем и через него.

Тем самым становится возможной более глубокая внутренняя идентификация с Богом, находящая свое выражение в чистой божественной любви (бхакти). Это второй шаг на пути к спасению. Если человек постигает заповедь Божию, призывающую его, и усваивает ее, а тем самым действительно следует божественному указанию («Утвердив лишь на Мне свое сердце, пребывать во Мне мыслью старайся [погрузи свой Дух в Меня] – и тогда ты со временем будешь обитать там, где Я [воистину жить во Мне]» Бхагавадгита 12,8¹), тогда он достигает спасения, ибо обнаружил себя причастным Самому Богу.

Сделанные шаги предполагают, что человек зрит сквозь этот мир с его иллюзиями (майя) и благодаря тому одновременно обретает истинное познание Бога. Глубже и глубже доверяется Арджуна Кришне, т.е. божественному, и подводится к его тайнам. Хотя Бог обитает в трансцендентном, и тайна есть Его непреодолимая крепость, все же человек в состоянии познавать Бога: он в Боге и Бог в нем. И не только в нем. Бог во всем существующем. Он – истинное, внутреннейшее ядро всего существующего, а потому может спасти даже демонов, если они полностью устремляются к Нему, пусть и в ожесточенной вражде. Лишь слепой человек считает, что обладает совершенно индивидуальной самостью, отличая себя от Бога:

«А теперь еще большую тайну
Я тебе сообщу, верный бхакт² Мой;
этим знаньем и различеньем
ты очистишь себя от скверны.

¹ Бхагавадгита / пер. В.С. Семенцова. – М., 1999. – С. 69.

² Бхакт – подвижник бхакти. Бхакти – санскр. быть преданным. Бхакти как преданность в любви и почитании.

Это вечное знание дхармично,
среди наук и среди тайн – как владыка;
оно всех чистотой наделяет.
Ты его без труда постигнешь.

Вновь и вновь возвращаются люди,
на дорогу сансары и смерти;
это те, кто Меня не достигли
от неверия к этой дхарме.

Мною весь этот мир пронизан,
но не явлен миру Мой образ:
все живое во Мне существует,
но я, Партха, не в нем пребываю.

Впрочем, и не во Мне все живое:
такова Моя дивная йога.
К жизни всех вызывает Мой Атман,
Он несет их; но знай – не в них Он.

Вездесущий великий ветер
непрерывно веет в эфире;
так и все существа, Арджуна,
вечным вихрем во Мне кружатся.

К Моей пракрити вечной все твари
устремляются с гибелью мира;
когда ж новый век мира приходит,
Я их вновь из себя порождаю.

Я рождаю снова и снова
всех существ неисчетные толпы,
в своей пракрити их зачиная,
их, бессильных. Моею силой.

Но не сковывают, Дхананджая,
Меня действия узами кармы;
их свершая, Я к ним не привязан,
словно зритель – всегда безучастен.

Под Моим наблюденьем природа
неживое с живым рождает;
такова здесь причина, чьей силой
колесо обращается мира.

Такова Моя высшая сущность
всех владыки существ; но невежды
презирают Меня в смертном теле,
этой сущности вечной не зная.

Их надежды и действия тщетны,
тщетно знание разумом бедных;
по природе своей они лживы,
словно ракшасы или асуры¹» (Бхагавадгита 9,1-12)².

«Так разрушишь ты цепи кармы,
плоды злых – добрых дел покинешь;
отрешеньем и йогой обуздан,
став свободным, ко Мне придешь ты.

Я ведь ровен ко всем в этом мире:
нет любезных Мне, нет ненавистных;
те ж, кто чтят Меня благоговейно,
пребывают во Мне, и Я – в них.

Даже если ужаснейший грешник
Меня чтит безраздельной любовью,
то и он именуется “садху”³,
ибо он рассудил безупречно.

Скоро будет душою он в дхарме
и достигнет умиротворенья:
бхакт ведь Мой никогда не гибнет;
твердо помни об этом, сын Кунти!...

¹ Ракшасы и асуры – демоны.

² Бхагавадгита / пер. В.С. Семенцова. – М., 1999. – С. 51–53.

³ Санскр. праведный.

Мир ведь тщетен, безрадостен; ты же
чти Меня, если в нем оказался» (Бхагавадгита 9,28-33)¹.

В этом учении, сознательно преодолевающим всякие кастовые границы: будучи открытым для всех – женщин, ремесленников, земледельцев (вайшьей) и даже рабов (шудр) (Бхагавадгита 9,31-33)² – однако не отвергая касты и кастовые обязанности, Кришна оказывается истинным средоточием мира, равно удаленным от всех существ. Бог «один и тот же для всех», а потому равно расположен ко всем (для Него «нет ненавистного или приятного»), но все же Он любит тех, кто любит Его. Сохраняется и то, и другое: божественность Бога и Его любовь к людям, подобная любви человеческой.

В просматриваемом за этими высказываниями понятии Бога соединяются мысли, знакомые в контексте греческих аристотелевых представлений о Боге как «неподвижном перводвигателе» и христианских представлений о Боге как Любви. Кришна-Вишну открывается как высший Абсолют, который как Брахма сознательно переступает за пределы личностных категорий, однако, не становясь тем самым уже безличностным. «Смешно утверждать, как это зачастую любят делать христиане, что Брахма – безличностный Абсолют, а Кришна как Ишвара, 'Господь', есть в высшей степени личностный бог, ибо они хотят доказать то, что раз Брахма на санскрите грамматически среднего рода, следовательно он должен быть безличностен...»³

Кришна, идентифицирующий себя с Брахмой, говорит о себе:

«Что есть знанью предел конечный?
Что познав, обретают бессмертье?
Безначальный то, знай. Высший Брахман:
превосходит Он суть и несуть.

Руки, ноги Его – повсюду,
всюду смотрят глаза Его, лица,
всюду слушают чуткие уши;
мир собою покрыв, стоит Он.

¹ Бхагавадгита / пер. В.С. Семенцова. – М., 1999. – С. 55.

² Там же.

³ Zaehner, R.C. *Mystik. Harmonie und Dissonanz* / R.C. Zaehner. – Olten, 1980. – S. 170.

Его видишь собраньем всех качеств –
чувств и качеств, однако, лишен Он;
все несет – ни к чему не привязан,
Он вне гун – но все гуны вкушает.

Всех существ Он внутри и снаружи,
как бы движется Он, недвижимый;
в своей тонкости непостижим Он,
запредельный, Он каждому близок.

Нераздельный и вечный – средь тварей
представляется Он разделенным;
всех существ этих, знай, Он опора,
поедатель и производитель.

Он – всех светов светящая сила,
по ту сторону тьмы пребывает;
познаваемый, знание, цель знания –
в сердце каждого Он расположен» (Бхагавадгита 13,12-17)¹.

Кришна все более открывается Арджуне. За ставшим прозрачным человеческим образом проступает образ Божий. Поскольку Бог пребывает в таинственном сущностном отношении с человеком, Бог присутствует в сущности человека, а не только в образе Кришны. Он присутствует в ней как самостоятельное основание, до которого может погрузиться внутрь себя человек, любой человек.

И здесь идея инкарнации вновь выводится в ту сферу, где будет маргинальной какая-либо аналогия с актером и ролью. Ведь ни высшее откровение Бога в образе человека Кришны, рисуемого мощными мазками, не случайно, ни Бог не намерен отстраняться от человека. Бог не оставляет человека подобно актеру, исполнившему определенную роль и выходящему из сыгранного образа. Формально такое сравнение хотя и подходит для инкарнации божественного начала в Кришне, но в развиваемых Бхагавадгитой представлениях выявляется глубокая родственность между человеком и Богом. Сам человек в своей сущности переходит в Бога, поэтому Бог может наиболее адекватно открывать себя в человеке.

¹ Бхагавадгита / пер. В.С. Семенцова. – М., 1999. – С. 72–73.

Но все же образ Бога в Бхагавадгите однозначно находится по ту сторону человека. Он – Бог сверхличностной трансцендентности, который поэтому и в самом человеке ускользает от него в таинственные глубины. Он остается Богом, когда оказывается не идентифицируемым с сущностью человека. Все подводит к неразличимому различению, когда нужно уяснить, как человек может вступить в отношения с Богом, чтобы Бог не антропоморфизировался при этом примитивным образом, а оставался божественным Богом. Лишь потому, что человек богоподобен, он в состоянии достичь Бога.

Несмотря на всю общность, присутствующую между Богом и человеком, в связи с ранее изложенным, Кришна указывает, в конце концов, на принципиальную инаковость Божию: Он – Господь абсолютной трансцендентности. Наряду с преходящим и непреходящим существует поэтому еще третье, высшее, обитающее во внутреннейшем святая святых.

«В мире два существуют пуруши:
один смертен, другой вне смерти;
первый – это все твари, Партха;
“неизменным” зовут второго.

Но над ними есть Высший Пуруша¹,
именуют Его – Высший Атман².
Он, нетленный, три мира проникнув,
их несет на себе, Владыка.

Выше Я, чем бессмертный пуруша;
также смертного Я превосходней.
Потому – средь людей и в Ведах
Я как Высший Пуруша³ прославлен.

Кто лишен ослепленья, знает,
что Я есмь Высочайший Пуруша, –
тот, всеведущий, всею душою
почитает меня, Арджуна» (Бхагавадгита 15,16-19)⁴.

¹ Пуруша как сознающий дух.

² Самость.

³ Санскр. Пурушоттама.

⁴ Бхагавадгита / пер. В.С. Семенцова. – М., 1999. – С. 79–80.

Итак, когда человеческий образ способен открывать Бога, то это касается только «зримой» стороны божества. Человек может направить свое внутреннее око, мышление, духовный опыт и свою внутреннюю установку на Бога, Который извне и внутри человеческого духа. Но человек не способен к опыту абсолютной трансцендентности, здесь отказывают как образный язык религии, так и философское понимание. Сам Бог должен одарить человека новым органом восприятия, новыми глазами, новым сердцем. Только ими человек может созерцать Бога. И когда Бог приближается к нему, тогда все его бытие и сущность внутренне приходят в трепет. Он переживает глубочайшее потрясение, которое только может пережить, одновременно как бесконечную угрозу и как бесконечное счастье. Кришна исполняет просьбу Арджуны, которую тот высказывает в следующих словах:

«Если Ты, Господин, полагаешь,
что его лицезреть я способен,
то тогда, о Владыка йоги,
покажи мне свой облик бессмертный» (Бхагавадгита 11,4)¹.

Кришна выполняет просьбу, обещая, что Арджуна «в теле» Кришны сможет «созерцать всю вселенную, со всем, что движется и что неподвижно», как «столикую, тысячевидную, божественную, разнообразную по цвету и очертаниям» форму Бога. Однако Кришна далее уточняет:

«Но своим человеческим оком
ты увидеть Меня не способен:
Я дарю тебе новое зренье
властью йоги Моей чудесной» (Бхагавадгита 11,8)².

Показательно, что собственно теофания (богоявление) описывается косвенно, ибо она не выразима в словах. Только реакция чувств Арджуны, переживающего божественное откровение, метафорически передается в изложении беседы повествователем. Тело Арджуны отражает божественное сияние. Подобное событие, описываемое во многих религиях, связывается с величайшим богооткровением. Так Яхве сходит в облаке на гору Синай, и лицо Моисея, получающего от Него скрижали Завета, сияет отраженными лучами славы Божией даже по прошествии

¹ Бхагавадгита / пер. В.С. Семенцова. – М., 1999. – С. 61.

² Там же. – С. 62.

длительного времени после спуска с Синая. Из-за этого Моисей вынужден покрывать свое лицо при повседневном общении с людьми:

«Когда сходил Моисей с горы Синая, и две скрижали откровения были в руке у Моисея при сошествии его с горы, то Моисей не знал, что лице его стало сиять лучами оттого, что Бог говорил с ним. И увидел Моисея Аарон и все сыны Израилевы, и вот, лице его сияет, и боялись подойти к нему. И призвал их Моисей, и пришли к нему Аарон и все начальники общества, и разговаривал Моисей с ними. После сего приблизились (к нему) все сыны Израилевы, и он заповедал им все, что говорил ему Господь на горе Синае. И когда Моисей перестал разговаривать с ними, то положил на лице свое покрывало. Когда же входил Моисей пред лице Господа, чтобы говорить с Ним, тогда снимал покрывало, доколе не выходил; а выйдя пересказывал сынам Израилевым все, что заповедано было (ему от Господа). И видели сыны Израилевы, что сияет лице Моисеево, и Моисей опять полагал покрывало на лице свое, доколе не входил говорить с Ним» (Исх.34,29-35).

О видении Арджуны в Бхагавадгите сообщается:

«Если тысячи солнц свет ужасный
в небесах запылают разом –
это будет всего лишь подобье
светозарного лика махатмы¹.

Как бы собранный вдруг воедино
целый мир, всех существ бесконечность
пред собою тогда увидел
в теле бога богов сын Панду.

И тогда изумленный Арджуна,
божеству поклонившись всем телом,
руки вместе сложив, промолвил,
ощущая восторга трепет:

Арджуна сказал:
Вижу богов я в Твоем, Боже, теле,
вижу существ разнovidные толпы,
вижу на лотосе Брахму-владыку,
вижу провидцев, божественных змиев.

¹ Санскр. Великой Души.

Многоутробного, и многорукого,
и многоликого, и многоглазого –
вижу Я мир весь в Тебе, Вишварупа!¹
Нет ни конца у Тебя, ни начала.

Диск с булавою подняв, о безмерный,
Ты, труднозримый, в короне сияешь,
блеск Ты, сияние, жара лавина,
ярость огня, всепалющее солнце.

Ты – цель познания. Ты – вечность бессмертья,
Ты – высочайшая мира обитель!
Ты – вечной Дхармы хранитель нетленный!
Ты – вечносущий Пуруша! – так знаю.

Ты – без начала, конца, середины,
очи Твои – словно месяц и солнце;
ярого пламени мощью безмерной
лик Твой вселенную испепеляет.

Все, что ни есть меж землею и небом,
страны все света – собою Ты обнял;
видя невиданный облик Твой страшный,
в ужасе, Боже, трепещут три мира.

Вижу: в Тебя богов толпы вступают,
славят и кланяются исступленно.
“Слава! О, слава!” – зывают провидцы,
сиддхи Тебя без конца песнословят...

Образ ужасен Твой тысячеликий,
тысячерукий, бесчисленноглазый;
страшно сверкают клыки в Твоей пасти.
Видя Тебя, все трепещет; я тоже.

¹ Санскр. всеобразный. Видение универсального божественного образа, особ. в Бхагавадгита 11,52-54.

Пасти оскалив, глазами пылая,
Ты головой упираешься в небо;
вижу Тебя – и дрожит во мне сердце,
стойкость, спокойствие прочь отлетают...

сжался, о мира Владыка! Помилуй!...

И словно к морю бегут неустанно
реки, ручьи, иной цели не зная,
так мира смертного эти герои
к пасти чудовищной шаг устремляют.

Как мопкара летним вечером в спешке
лезет в огонь себе на погибель, –
так, погибая, все твари стремятся
в пасти Твои, нетерпением влекомы.

Ты их, облизывая, пожираешь
огненной пастью – весь люд этот разом.
Переполняя сияньем три мира,
Вишну! – лучи Твоей славы пылают»
(Бхагавадгита 11,12-30)¹.

8. СИМВОЛЫ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА

8.1. Стремление к внутреннему пониманию

В различных формах выражают религии мира стремление человека к непреходящему, могучему и возвышенному. Не сводясь к единой системе, они искренне и самоотверженно, как это требуется при обращении с высшим, свидетельствуют, что человек может быть человеком, поскольку не теряет себя в поверхностной пене повседневной действительности. Лишь когда он поднимается над самим собой, он узнает себя таким, каков он есть. Японский философ из киотской махаянистской школы буддизма Кейджи Нишитани (1900–1990) обращается к древней

¹ Бхагавадгита / пер. В.С. Семенцова. – М., 1999. – С. 62–65.

поговорке, чтобы пояснить такое преодоление человеком самого себя: «Огонь не сжигает огонь, вода не смывает воду, глаз не видит глаз»¹. Лишь потому, что глаз не видит сам себя, он может видеть другое.

Никто не воспринимает себя непосредственно таким, как он есть. Человек видит себя всегда «другими» глазами. Он нуждается в зеркале, чтобы увидеть себя, стеклянном зеркале, но также и зеркале других людей, в которых он отражается. Но такие отражения способны воспроизвести всегда только разрозненные части образа, многообразие перспектив, из которых каждый человек должен сам кропотливо составлять полную картину. Этот образ самих себя мы обретаем в утомительном идвигающемся окольными путями процессе познания, когда мы проявляем внимательность ко всему, что нам встречается, ничего не презираем и стремимся сохранить многое в памяти. Так формируется то, что мы называем своим характером, своей личностью.

Существует много уровней интенсивности самовосприятия. На официальном приеме мы ведем себя среди сплошь чужих людей иначе, чем в кругу друзей. При стрессе и давлении желания успеха мы реагируем иначе, чем играя с ребенком, чей смех приносит нам нечаянную радость. А когда мы остаемся наедине с собой, размышляем о себе и своей жизни, в тревогах или в невозмутимости, мы опять воспринимаем себя по-новому. Все эти восприятия отражают нам действительность, но эта действительность раскалывается на множество перспектив, которые мы лишь с большим трудом можем собрать в единую картину. Хотя мы вообще говорим о действительности в единственном числе, и хотя мы сами являемся единством, воспринимающим ее, она рассыпается, растворяется в неясном и, подобно пролившемуся дождю, оставляет бесчисленные лужицы, в которых отражается наш образ.

Однако мы знаем, что действительность есть, верим, что она – твердыня, за которую мы можем держаться, основание, на котором мы стоим. Мы возводим над пропастями мосты, переводящее нас по ту сторону, посылаем в космос ракеты, приносящие сведения о неземном, строим компьютеры, выполняющие трудно представимое. Так мы двояко узнаем себя: людьми, которые не понимают, кто они есть и как они есть, и людьми, которые знают, что они не химеры, не дурной сон, грезящий самого себя, но существа, воспринимающие себя прежде всего в том, что они стремятся, желают знать, тоскуют, страдают, волнуются и приходят в возбуждение.

¹ Nishitani, K. Was ist Religion? / K. Nishitani. – Frankfurt, 1982. – S. 195.

В Шветашватара упанишаде находится текст, сравнивающий истинное самопознание с очищением загрязненного зеркала:

«Подобно тому как загрязненное пылью зеркало (снова) ярко блестит, когда оно очищено,

Так же, поистине, и наделенный телом [здесь: воплощенная самость или человек], узрев сущность Атмана [здесь: истинной Самости], становится единым, достигшим цели, свободным от страданий...

То, познав нерожденного, постоянного, свободного от всех сущностей Бога, он избавляется от всех уз»¹.

Религии внесли свой вклад в понимание человека, уча видеть в нем существо, в котором такое стремление не кажимость, но то, в чем человек прежде всего познает себя. Влечение к непреходящей действительности указывает на центр человеческого бытия: *только человек способен испытывать стремление, преодолевающее все границы и получающее качество открытости, которую более уже ничем не ограничить*. Поэтому человек не может обрести покой, ставя нечто на пути этого стремления: дом, увлекательную профессию, технические требования. Никогда никто не сможет удовлетворить это стремление, потому что оно несбыточно для конечного и ограниченного.

Религии по-разному реагировали на это стремление, размышляли о нем и выкапывали, как для бурного потока, русло, по которому оно могло бы течь, не снося все подряд на своем пути. Но они не создавали и не культивировали его, ибо оно было уже до них, ибо оно принадлежит самому человеку. Религии видят себя скорее заботливыми стражами неумного потока жизни, на чьих берегах земля плодородна и цветет, когда он беспрестанно течет вдаль, пока не вольется в море. Они пытаются дать имя этому стремлению к безусловному и абсолютному и называют его образом Божиим или Брахмой или Дао или Ничто или еще как-то иначе. Во всяком случае, религии толкуют о человеке в его стремлении как о существе, которое направлено за пределы самого себя, потому что оно всегда трансцендентно самому себе, потому что оно уже причастно действительности, которую страстно желает. Как говорил Паскаль, «человек бесконечно превосходит человека».

Религии различным образом открывают человеку глаза на самого себя, чтобы он воспринимал себя так, как иначе никогда не воспринял бы себя. Они учат его серьезно относиться к своему опыту и читать в нем знаки своего стремления. Они также помогают ему распознавать

¹ Шветашватара упанишада 2,14-15/ Упанишады. – М., 2000. – С. 567.

заложенное в его опыте обетование, и даже отблеск его исполнения. При этом они не отвергают заранее ничего, а скорее ищут смысл во всем, на что попадает отблеск светового луча стремления к безусловному. Это может быть нечто незримое как величественная высь неба, или непоколебимое, как гора, или тихое, как рост дерева. Но это может быть сияющий свет солнца, испепеляющего все живое и, одновременно, дарящего жизнь. Наконец и сам человек, из которого проистекает и в которого впадает поток стремления к безусловному и абсолютному.

Из различного опыта формируются различные образы той предельной действительности, на которую указывает наше стремление. Они не взаимозаменяемы, поскольку они плоды подлинного опыта. Но им свойственно и нечто общее. Они – знаки божественного присутствия, которое не сливается с ними, но может испытываться через них. Пусть религии по-разному воспринимают друг друга и иной им опыт, пусть они порой оспаривают подлинность опыта друг друга. Ведь не они ответственны за присутствие безусловного и абсолютного, за переживаемую человеком близость Бога, но они осознают себя стоящими на службе высшему благу. Даже христианство, в определенном смысле считающее себя абсолютной религией, никогда не притязало играть роль судьи по отношению к инаковому опыту близости Бога, «потому что Бог больше сердца нашего» (1Ин.3,20).

В результате человек, обретая свой религиозный опыт и убеждения, оказывается «за спиной» Бога, говорящего: «Когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду; и когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо [тебе]» (Исх.33,22-23). Человек начинает понимать, что Бог не только «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф.5,45), но даже «Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас» (Рим.8,32) «для искупления всех», ибо Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1Тим.2,4). Зачастую утверждая о кардинальной противоположности пути христианского и путей других религий, недостаточно понимают опыт христианства, или же крайне поверхностно знакомы с опытом других религий.

Древняя Церковь в полемике с позднеантичными культами и гностицизмом встала перед проблемой многообразия религий и отношения к их иному опыту. Выдающиеся апологеты раннего христианства, как св. Иустин Философ (ок. 100 – ок. 166), Тертуллиан (ок. 160 – после 200 г.),

св. Иринея Лионский (ок. 130 – ок. 200 г.), Климент Александрийский (ум. до 215 г.), Ориген (ок. 185 – 253/254 г.) дали богословский анализ соотношения разного религиозного опыта. Их выводы стали значимыми в развитии христианской теологии.

Учение христианских апологетов о синкатавасисе (греч. συνκατάβασις, «снисхождение») является важным богословским средством для понимания многообразия и соотношения опыта религий. «Снисхождение, – говорит св. Иоанн Златоуст (349/350–407), – это когда Бог являет Себя не так, как Он есть, но указывает Себя, насколько способен к тому воспринимаящий Его, приспособляя показывание под немощь воспринимающих»¹. Посредством Ветхого Завета Бог «приспособляется» к человеческим слабостям и неполноценности. Как между иудейскими и языческими культовыми практиками (жертвоприношениями, ритуалами и обрядами) наблюдается известная родственность и преемственность в развитии, так существуют и воспитательные ступени религиозного опыта, через которые Бог подводит людей к своему Откровению во Христе² (греч. παιδαγωγός εἰς Χριστόν).

Учение синкатавасиса говорит о божественной любви, снисходящей до человеческого восприятия и проходящей с человечеством посильный для него путь от «языческих» религий через иудаизм к христианству. Также оно говорит об универсальности христианства, которое присутствует везде, где живет религиозная истина, без оглядки на её внешнее облачение (св. Иустин Мученик). Это означает, что Мессия-Христос не является исключительной монополией одной религии, но Он живет в истинном таинственном теле своей Церкви. Каждый человек, утверждает преподобный Максим Исповедник, обладает божественным логосом, а потому называется «частицей Бога». Причем «многие логосы являются Одним Логосом, а Один – многими». Поэтому всякий сознательно добродетельный человек «причастен Богу». Сами же немощи человеческие служат «воспитательной мерой» в плане спасения. «Слово Божие и Бог желает соделывать таинство Своего воплощения всегда и во всех»³. Христос, утверждает в первой «Апологии» св. Иустин Мученик, «есть

¹ Joannis Chrysostomi, S. De incomprehensibili III,3/ Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca. – Paris, 1862. – Т. 48. – Р. 722.

² Joannis Chrysostomi, S. Homilia XVII,1-2/ Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca. – Paris, 1862. – Т. 53. – Р. 133–136.

³ Maximus Cofessor, S. Ambigua ad Joannem II/ Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca. – Paris, 1860. – Т. 91. – Р. 1084.

Слово, коему причастен весь род человеческий», независимо от внешне выраженного вероисповедания¹.

В этом отношении Христос как Слово Божие – с каждой религией, но не в каждой религии. Христос как сокровенный Мессия или как «неизвестный Бог» Духом своим живет в сердцах религиозных людей всех религий (ср. речь апостола Павла в афинском ареопаге (Деян. 17, 22-31) и видение апостола Петра касательно адептов неиудейской религии (Деян. 11, 1-18)). Через таинственную свободу человека, и прежде всего через свободу испытавших полноту Откровения с именем Иисуса Христа Он сопровождает религии и христианские конфессии каким-то, лишь Ему ведомым, образом на пути реализации стремления человека к безусловному и абсолютному, к Царству Божию.

Другим существенным в христианстве средством восприятия нехристианских религий стало учение о Логосе-сперматикосе (греч. Λόγος σπερματικός, «врожденная Премудрость»). Логос (Слово Божие/ Премудрость) – божественное творческое начало, открываемое в Иисусе Христе. Он присутствует в каждом вопрошании человека о божественном и в искренних ответах религий и философии, стремящихся к истине. Религии и философия содержат в себе «вдохновенный» Логосом Божиим опыт близости Бога, необходимый для подготовки восприятия народами христианского Откровения. Богословская идея Логоса-сперматикоса как божественного, универсально действующего и действенного вселенского основания перебрасывает мост между опытом христианства и других религий.

В буддистском палийском каноне (Сутта-питака, Кхуддака-никая, Удана 6,4) содержится выразительная история. Хотя она связана непосредственно с разными вероучительными мнениями внутри буддизма, но имеет значение и для понимания различного опыта религий. «Некогда жил в Шравастии один царь. Он повелел своему слуге: ‘Пусть все слепорожденные города соберутся в одном месте’. Когда это произошло, он подвел к слепорожденным слона. Одному он дал пощупать голову, говоря: ‘Таков слон’. Другим – ухо или бивень, хобот, туловище, ногу, зад, хвост, волосы на хвосте. Затем он спросил: ‘Каков слон?’ Тогда те, которые трогали голову, сказали: ‘Он как горшок’. Те, которые трога-

¹ Иустин Философ, св. Первая Апология / Св. Иустин, философ и мученик. Творения. – М., 1995. – С. 76; Ср.: Обличение и опровержение лжеименного знания (Пять книг против ересей). Книга 3, глава XXV, 1 / Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. – СПб., 1900.

ли ухо, сказали: 'Как плетеная корзина для веянья зерна'. Те, которые трогали бивень, сказали: 'Как лемех плуга'. Те, которые трогали хобот, сказали: 'Как рукоять плуга'. Те, которые трогали туловище, сказали: 'Как амбар'. Те, которые трогали ногу, сказали: 'Как столб'. Те, которые трогали зад, сказали: 'Как ступа'. Те, которые трогали хвост, сказали: 'Как пестик'. Те, которые трогали волосы на хвосте, сказали: 'Как метла'. И с криком: 'Слон таков, а никак иначе', они били друг друга кулаками на потеху царю.

Постоянно спорят брахманы и аскеты,
Защищающие те или иные вероучительные мнения,
Они продолжают непоколебимо придерживаться одной точки зрения,
Потому что они видят лишь одну часть истины»¹.

Итак, если постоянно непредсказуемый опыт будет всерьез восприниматься в его разнообразии, он указывает на общее основание, открываемое в нем и через него. Было бы заносчиво и близоруко ограничивать опыт близости Божией одной определенной религией, и оспаривать его в других. Пусть между религиями пролегает столь много непонимания, пусть во имя религии фанатично спорят друг с другом, все это не мешает тому, что с помощью своей религиозной традиции человек углубляется в свою сущность, восходя за пределы самого себя. Впрочем, мы можем только догадываться, сколько всяческих споров и раздоров порождают интенсивные усилия человека к пониманию собственного опыта близости Божией, который осознается именно через различие своего и чужого. Но он же удерживает человека в смирении и ограничивает его стремление все сводить к собственному маленькому «я».

Об общности религиозного опыта, несмотря на многообразные различия, свидетельствует знание, свойственное всем религиям: только тот, кто себя теряет, обретает себя; только тот, кто не замыкается боязливо в себе, но готов при необходимости бросить все, услышав божественный призыв, выходит в открытость бытия, где у его стремления вырастают крылья, уносящие ввысь. «Нищета духовная состоит в том, чтобы почитать себя как бы несуществующим и Единого Бога сущим, почитать слова Его выше всего на свете и не щадить для исполнения

¹ Pfad zur Erleuchtung. Buddhistische Grundtexte / H. von. Glasenapp (Hrsg.). – Dusseldorf, 1974. – S. 67–68.

их ничего, самой жизни своей; волю Божию считать всем для себя и для других, свою отвергнуть вовсе: нищий духом всем сердцем желает и говорит: да святится имя Твое, да приидет Царствие Твое, да будет воля Твоя, *он сам как бы исчезает, везде и во всем хочет видеть Бога – в себе и в других*¹.

В принципе все религии понимают себя помощниками человеку в этом полете, его снаряжателями и руководителями, знающими путь. Поскольку они притязают быть «путями к спасению», «тропами исцеления», «святыми дорогами», они должны быть открыты всем. Люди проходят ими различные расстояния. Сколько преодолевают путь до конца, следуют тропой, пересеченной обвалами, с крутым подъемом и постоянно сужающейся, при опасности сорваться в пропасть по обеим ее сторонам, это остается сокрытым. Но именно это-то и должно быть известно, прежде чем принять решение по поводу подлинности опыта различных религий. Ведь «не всякий, говорящий Мне: “Господи! Господи!”, войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного» (Мф. 7, 21).

Эта христианская истина, произнесенная Иисусом Христом, распространяется и на другие религии и касается не только христианского наследия, но вообще является смыслом религиозного самопонимания. Хотя религии и предоставляемые ими средства спасения не одинаковы, хотя они могут оказаться по-разному малоподходящими, но это еще ничего не говорит о подлинности обосновывающего их религиозного опыта. Ибо, с одной стороны, для вынесения суждения о конкретных путях спасения необходимо занять вышестоящую по отношению к ним позицию, с которой можно было бы все их обозреть и одновременно соизмерять их по одному окончательному и обязательному масштабу. Однако как раз и не существует такого масштаба вне конкретных религий, вне конкретных систем соотношения понятий.

С другой стороны, в ходе нашего путешествия по религиям различных времен и культур мы постоянно констатировали тесную связь между ними и культурным, а также социальным самопониманием их адептов. Выявленную связь следует рассматривать как взаимодействующее соотношение ее связуемых, в котором человек сознает самого себя как члена

¹ Иоанн Кронштадтский, св. Моя жизнь во Христе, §286/ Иоанн Кронштадтский, св. Моя жизнь во Христе или минуты духовного трезвения и созерцания благоговейного чувства, душевного исправления и покоя в Боге. Т. 1. Извлечение из дневника протоиерея Иоанна Ильича Сергиева. – СПб, 1893.

некоего культурного и социального единства. На этой первой плоскости религия выполняет функцию ориентирования, задавая человеку интерпретационные рамки, в которых он может расположить весь свой опыт. Религия – не абстрактная система, которая была бы лишь внешней оболочкой опыта человека, но она помогает интерпретировать всегда особенный опыт конкретного народа в определенной пространственно-временной ситуации. Соответственно, она берет «строительные элементы» и вообще «материалы», с помощью которых она сооружает свою конструкцию, из культурного запаса народа, за который она отвечает.

Так как религия притом, и в первую очередь, управляет неутолимыми и толкающими вдаль за горизонт человеческими стремлениями, и так как она задает этим стремлениям направление на основании особого опыта, на котором она основывается как религия, то она является двигателем процесса, придающего ускорение самому человеку. Слова «познай самого себя» на входе в храм дельфийского Аполлона – классический пример тому: человек узнает себя лишь тогда, когда постоянно превосходит себя. Только когда он ищет масштаб в трансцендентном, которым измеряет себя и свои стремления, он обретает себя. Это процесс, который никогда не останавливается, который не может удержаться ни на чем достигнутом, но всегда подгоняет вперед.

Если под этим углом исследуют вклад религии в человеческое самопонимание, тогда обнаруживают, что она неистребима до тех пор, пока человек не скрещивается с хитрым зверем. Религия присуща человеку. Хотя религии могут исчезать, но сама религия остается, даже если время от времени ее объявляют мертвой. Пусть религии как конкретные, исторически развившиеся совместно со специфическим опытом народа системы ориентации постоянно подвержены изменениям, пусть они пытаются конвертировать друг друга или даже отменить, но сама религия, как лежащий в основании всех религий исконный опыт, остается, ибо она принадлежит сущности человека. В то время как с субъективной стороны она истолковывается как стремление к «безусловному» (Тиллих), «всеобъемлющему» (Ясперс) или как «чувство безусловной зависимости» (Шлейермахер), то с объективной стороны она относится к опыту близости Божией, присутствию святого, встрече с совершенно иным. Обе стороны взаимопринадлежны, как два конца одной палки. Они всегда передаваемы только в категориях и стереотипах мышления определенной культурной традиции. При этом подлинный религиозный опыт «знает», что он испытывает больше, чем может затем быть «обобщено».

8.2. Феноменологический анализ мистики

8.2.1. Трансцендирование символов

Религии, при рассмотрении их в первой плоскости, представляют собой высококомплексные системы наиболее широкого ориентирования. Они – мировоззрения, указывающие человеку, который ищет самого себя, его место. Из перспективы неискривленного порядка они структурируют окружающий его хаос в обитаемый мир. При этом религии не совершают насилие над человеком, если они основываются на опыте, в котором каждый человек может узнать себя. Одновременно они призваны управлять сокровищницей опыта, которая придает обществу идентичность. Они должны предоставлять возможность для постоянного оживления исконного опыта, повторения его. Тем самым закладывается основание сакраментального и ритуального измерения религии в его фундаментальном значении. Но чтобы таинства и ритуалы не застыли пустыми формами, в них и через них должно действительно вновь и вновь совершаться то, что они призваны означать: божественное присутствие в формах мира сего.

Однако божественное, без остатка растворяющееся в чувственно воспринимаемых явлениях, не было бы божественным. Поэтому формы должны преодолеваться. Они должны освобождать место для совершенно иного миру, на которое они указывают и присутствию которого они призваны служить. Предмет, способный на такое, называется символом. Действие, совершающее такое, есть символическое действие. Таким образом, *символ – это осязаемый знак, который в силу своего открытого присутствия указывает на отсутствующее иное так, что оно все-таки может быть испытано*. Ломая кольцо дружбы в античные времена, чтобы вручить уезжающему другу одну половину, покинутый вспоминал о нем со всей желанной прочувствованностью. Половинка кольца являлась одновременно необманчивым опознавательным знаком. Ведь хотя и существует много разломанных колец, но есть только одно единственное, изломы двух половинок которого тютелька в тютельку подогнаны друг под друга.

Так религии подготавливают фундаментальную символизацию, служащую двум целям. Все символы указывают собой вовне себя на нечто предваряющим образом в них извещаемое, и именно так они организуют ориентацию в мире повседневного опыта. В то время как

на более низких ступенях культурного развития человек склонен идентифицировать символ с символизируемым, на более высоких ступенях, напротив, усиливается представление о преходящести всех форм. Тем самым символы религии получают новый базис и обретают свою собственную достоверность и истинность.

Популярный философ и литератор II века, Максим Тирский, глубоко убежденный в том, что сущность Божия не восприимчива чувствами, утвердительно отвечал, однако, на вопрос, следует ли в свете такого понимания вообще изготавливать изображения богов: «Бог, Который есть Отец и Творец всего, древнее солнца, древнее неба, больше времени и вечности и постоянного течения природы, никаким законодателем не может быть поименован, никаким глазом не может быть узрен. Однако мы, мы которые не в состоянии понять Его сущность, используем звуки и имена и изображения, чеканное золото и слоновую кость и серебро, растения и реки, вершины гор и бурные потоки, чем стремимся познать Его. И в нашей слабости мы именуем Им все, что есть прекрасного в этом мире... Когда грекам возбуждает мысль о Боге искусство Фидия или египтянам – почитание животных или другим – реки, а иным – огонь, то я не хочу спорить об их различиях. Лишь бы они осознавали, любили и помнили»¹.

Знакомство с символическим характером религиозных представлений находит свое рефлексивное выражение в многочисленных текстах совершенно различного происхождения. Так, например, индийский поэт Тулси Дас (1532–1623) пишет: «Все знают, что величие Господа неизречимо. Но кто, однако, может противостоять влечению, чтобы не выразить его в словах? Есть один Бог, бесстрастный, безвидный, несовершенный. Он – всеобъемлющая Душа, высший Дух, все проникающий, чья тень – мир. Воплощаясь, Он разнообразно являет Себя из любви к Своим верующим. Всемиловит и сострадающе к смиренным Он в Своем милосердии не гневается на тех, кто любят Его и признают Его своим. Он исцеляет все ущербное, оберегает бедных, всемиловит, всемогуще, Господь. В этой вере мудрые воспевают Ему хвалу, и святые их песнопения и их заслуги. И я, склоняя к Его стопам мою главу, чувствую мужество провозвещать Его имя»².

¹ Цит. по: Lanczkowski, G. Quellentexte (zu Eliade M. Geschichte der religiösen Ideen) / G. Lanczkowski. – Freiburg, 1981. – С. 67.

² Цит. по: Karrer, O. Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum / O. Karrer. – Freiburg, 1934. – С. 24–25.

Как последний пример я хотел бы привести текст знаменитого исламского богослова аль-Ашари (874-935), в котором он следующим образом излагает учение мутазилитов (исламских «обособившихся» богословов, пытавшихся в ключе рационалистического метода (калама) освободить высказывания Корана о Боге от всякого антропоморфизма): «Мутазилиты сходятся на том, что Бог един. Нет ничего подобного Ему [дословная цитата из Корана 42,9(11)]¹... Он – слышащий, видящий, Он – не тело, не форма, не плоть и кровь, не личность, не субстанция, не атрибут. Он не имеет ни цвета, ни вкуса, запаха, чувства, ни жара, влажности, ни сухости, не имеет длины, ширины или глубины. Ни соединения, ни членения. Никакого движения, покоя или разделения. Он не имеет никаких участков и никаких частей, ни конечностей, ни членов. Для Него нет никаких направлений, лева, права, перед, зада, верха, низа. Никакое пространство не охватывает Его. Никакое время не протекает через Него. Соприкасание, разобщенность и наполнение пространств недопустимы для Него. Он не характеризуется никаким свойством созданий... Чувства не достигают Его. Он не сравним с людьми и никаким образом не подобен созданиям..., Он иной всему, что приходит на ум или рисуется фантазией...»

8.2.2. Непосредственность опыта

Если религиозное содержание всегда указывает за пределы окружающих его форм, то оно доступно лишь тому, кто не теряется во внешнем восприятии, а включается в процесс экзистенциального удостоверения и общего для всех освоения, чтобы в постоянном преодолении всех форм быть готовым к непосредственному восприятию, бесформенному «созерцанию содержания» (Х.У. фон Бальтазар). То, что здесь подразумевается, стали с начала XVII века обозначать нечетким словом «мистика»³. На самом деле этот духовный феномен столь же стар, как и сама религия. Он указывает на контекст, присутствующий в каждой религии и потому иногда толкуется как религия в религии или как общее всем религиям религиозное ядро. И хотя такие интерпретации могут быть

¹ Коран / пер. И.Ю. Крачковского. – Минск, 2002. – С. 398.

² Цит. по: Montgomery, Watt W., Marmara M. *Der Islam* / Watt W. Montgomery, M. Marmara. – Stuttgart, 1985. – Bd. II. – S. 252–253.

³ Ср.: Certeau. M. de. *La fable mystique, XVIe-XVIIe siècle* / M. de. Certeau. – Paris, 1982. – P. 135–155.

полезны, но порой они опасны для того, что имеется в виду¹. Потому что, во-первых, мистика намерена устранить неточность позитивных форм религий с помощью испытываемой «через себя саму» близости Божией, и, во-вторых, она ручается за то, что этот опыт указывает на бесконечную глубину божественного, скрывающегося в тайне и недоступного пониманию ни через какие категории.

Мистический путь, зачастую толкуемый как восхождение по различным ступеням, получил в различных религиях различные интерпретации. Однако можно выявить и общие вещи. Так, разработанная христианским теоретиком мистики Ришаром де Сен-Виктором (ум. 1173 г. в Париже) система представляет собой четырехступенчатую схему, сходную со схемами мистиков совершенно иных традиций. «На первой ступени Бог входит в душу, и она обращается вовнутрь, в себя. На второй она поднимается над самой собой и возносится к Богу. На третьей, вознесенная к Богу, полностью входит в Него. На четвертой она именем Божиим исходит из самой себя. На первой она получает собственную жизнь, на третьей она достигает Бога. На первой она исходит своим собственным именем, на четвертой – из-за своего ближнего. На первую она попадает посредством размышлений, на вторую она поднимается посредством созерцания, на третьей она переносится в упоении, на четвертой она уходит вовне посредством сострадания»².

В своей внушительной монографии по мистике оксфордский религиовед Роберт Зэнер (1913–1974) сводит встречаемые в индуизме системы мистик к четырем типам: «1. Трансцендирование пространственных границ и проистекающее из этого восприятие, что человек есть вселенная. 2. Трансцендирование временного ограничения и проистекающее из этого знание, что человек не может умереть. 3. Интуиция единства бытия как вне времени, так и вне пространства в той сфере, где нет становления, только бытие. Эта стадия обычно достигается в процессе йоги – посредством внутреннего созерцания и интеграции всех способностей в некоем безвременном внутреннем ядре. Здесь речь скорее идет о ‘сжатию’ в Единое, чем о ‘расширении’ во вселенную. Все три опыта различным образом приносят умиротворение и радость. Иногда считается, они трансцендируют добро и зло. Любви здесь нет и следа.

¹ Cp.: Lubac, H. de. *Christliche Mystik in Begegnung mit den Weltreligionen* / H. de. Lubac / Sudbrack J. (Hrsg.). *Das Mysterium und die Mystik*. – Würzburg, 1974. – S. 77–110.

² Richard of Saint-Victor. *Selected Writings on Contemplation* / Richard of Saint-Victor. – London, 1957. – P. 224.

4. Любовь к Богу в контексте чистой духовности по ту сторону времени и пространства и по ту сторону 'Единого'. В индуистской традиции впервые это встречается в Бхагавадгите¹.

Отвлекаясь от всяких систематизаций, мистика все-таки есть в высшей степени личный и внутренний опыт человека, обуреваемого переживаемым. Человеческая скудость и немыслимость переживаемого ставят непреодолимые барьеры при каждой попытке сообщить другим об этом опыте хотя бы только приблизительно. Особенность мистического опыта естественно имеет последствия для всех (привносимых всегда извне) попыток свести его к наиболее удобопонятной формуле. Потому неудивительно, что существует приводящее в замешательство многообразие сильно отличающихся определений, которые подчас даже порождают сомнение, о том же ли самом феномене идет речь во всех этих случаях. «Существует, пожалуй, немного понятий, с которыми столь трудно обращаться, как с понятием мистики. Что о ней говорится, что под ней предполагается, делает ясным, что на широком пространстве религиозведения не существует никакого другого понятия, представления о котором столь далеко расходятся друг от друга»².

Ситуация, однако, будет выглядеть не такой уж необычной, если призадуматься, что мистический опыт указывает на ту сферу, которая безмерно отстранена от нашего повседневного опыта. Хотя из-за этого для нее не найти никаких подходящих категорий, в которых ее можно было бы обрисовать, она все-таки неким образом «испытываема». Что же имеем мы в виду, когда в случае с мистикой опять-таки говорим об опыте, причем непосредственном? Не является ли это произвольным употреблением слова «опыт», не в последнюю очередь подразумевающего также «подтверждаемость»? Не требует ли философия эмпиризма (от греч. *ἐμπειρία*, опыт), представляющая собой способ мышления естествоиспытателя, именно повторяемость проделанных опытов, т. е. эксперимент? И не противоречит ли это категорически своеобразию мистического опыта? Уже просто возможность постановки таких вопросов показывает, что, видимо, само наше понятие опыта отнюдь не ясно. Так выдающийся философ и основатель философской герменевтики Ганс-Георг Гадамер (1900–2002) говорит: «Понятие опыта относится, на

¹ Zaehner, R.C. *Mystik. Harmonie und Dissonanz* / R.C. Zaehner. – Olten, 1980. – S. 244.

² Bouyer, L. „Mystisch“ – Zur Geschichte eines Wortes / L. Bouyer / Sudbrack J. (Hrsg.). *Das Mysterium und die Mystik*. – Würzburg, 1974. – S. 57.

мой взгляд, – как бы парадоксально это ни звучало – к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем»¹.

Не пытаясь далее прояснить сущность опыта, следует просто, сообразуясь с единодушным убеждением мистиков всех религий, предположить, что происходящее с мистиком относится к подлинному опыту и не является иллюзией или состоянием галлюцинации. Согласно сообщениям испытавших на себе этот опыт, временами сопровождающие его поразительные обстоятельства кажутся для самой мистики несущественными, хотя они-то и бросаются колоритно в глаза сторонним наблюдателям.

Под мистикой в широком смысле следует понимать всякий опыт, в котором религиозный человек любой традиции осознает захватывающую близость духовного, на что уже была интенсивно направлена его религиозная жизнь в ее разнообразных формах. При таком подходе мистика не только отделяется от эзотерики, но интерпретируется как основополагающий опыт (по христиански именуемый верой), который переживает всякий подлинно религиозный человек. Ведь религиозен не тот, кто совершает некоторые ритуалы, а тот, кто живет опытом, о котором говорят его религиозные тексты и на который направлены, в конечном счете, его ритуальные действия.

Само собой разумеется, что такой исконный религиозный опыт допускает много степеней интенсивности, при этом за людьми, традиционно именуемыми мистиками, признается чрезвычайно насыщенный опыт. Пауль Моммаерс (род. 1935), знаток в частности христианской мистики, называет мистиком того, «кто обретает опыт Бога, когда непосредственным, пассивным и единящим образом сознат Его присутствие»². Однако это: ни делает мистика сверхчеловеком, более не имеющим ничего общего с остальными людьми, ни принижает другой, не мистический религиозный опыт, через который люди осознают оснoвания своего существования.

Если понимать мистику в таком широком смысле, то можно обойти в противном случае довольно большую проблему, заключающуюся в оценке исконного опыта религий: есть ли в них, и если да, то каким образом, личностное отношение к Богу? Видимо, подлинный религиозный опыт всегда имеет мистическое ядро, поскольку он достигает

¹ Гадамер, Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М., 1988. – С. 409.

² Mommaers, P. Was ist Mystik? / P. Mommaers. – Frankfurt, 1979. – S. 60.

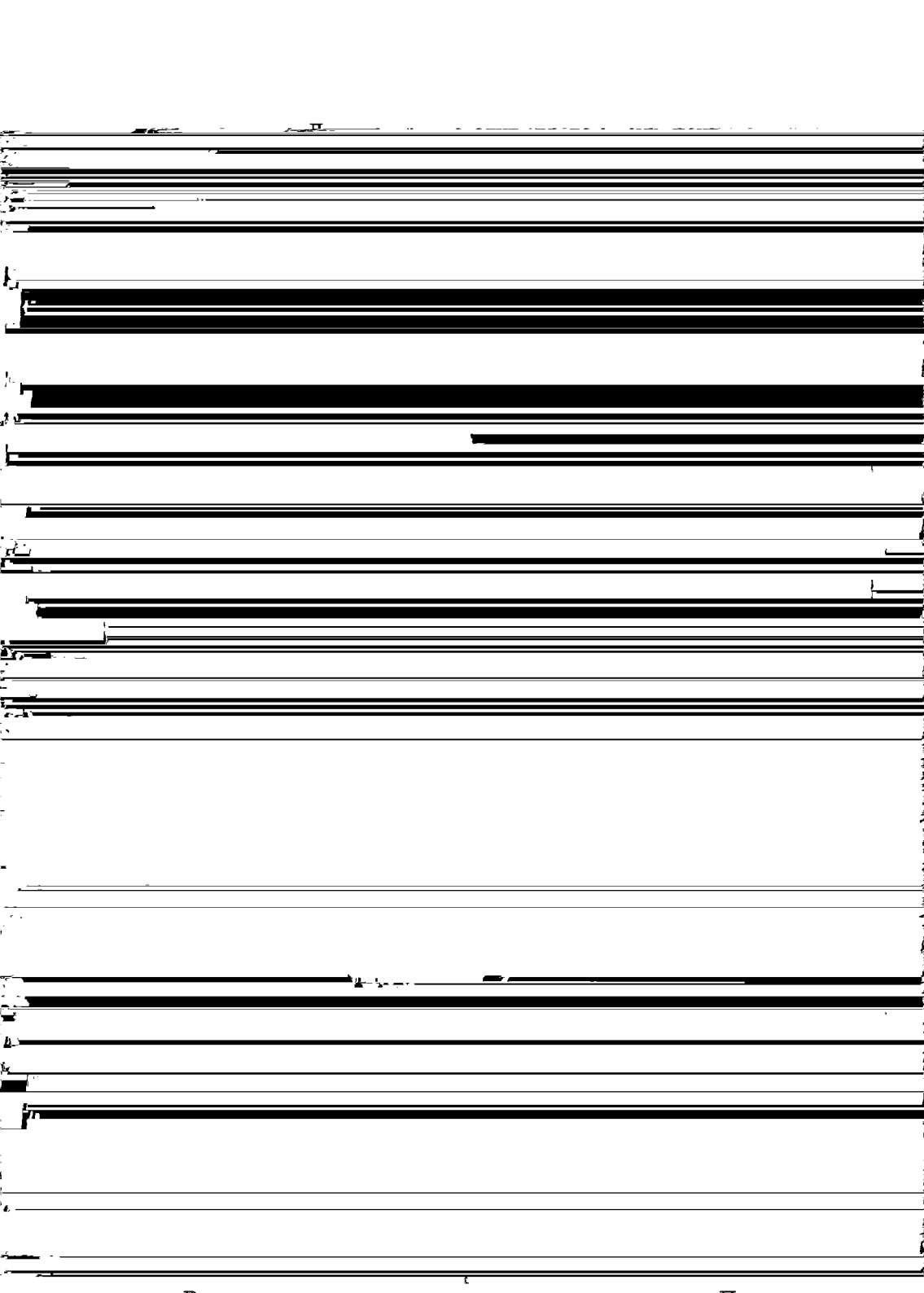
той сферы, где познается преходящесть всех категорий касательно присутствия того, на что они направлены. Только такой опыт, приобретаемый как в простой молитве, так и в чрезвычайных переживаниях, может обосновывать жизнь даже тогда, когда все колеблется под ногами и низвергается во мрак смерти. Но такой опыт вряд ли присущ лишь немногим «избранным» или недоступен каким-либо религиям. Подобный эксклюзивистский подход не играет в христианстве доминирующей роли. Известный богослов XX столетия Х.У. фон Бальтазар (1905–1988), знаток христианского святоотеческого наследия, писал: «Принципиальная открытость божественной благодати для всех – благодаря чему зримая область церковного превосходит пределы себя самой – не допускает более никаких суждений по поводу того, где внутри естественного движения мистики, будь то среди индуистов или суфиев¹, происходит опытное соприкосновение со сферой живого Бога, а где нет... Никто не может воспрепятствовать живому Богу созерцаемо явить Себя человеку, если Ему это желанно»².

Аналогично, сказанное имеет место и для встречающихся временами попыток противопоставить пророческую и мистическую религиозность (с этим часто сталкиваешься в тех направлениях протестантской теологии, которые связаны с Карлом Бартом). Подлинная религиозность в своих глубинных основаниях всегда мистична, и именно ветхозаветные пророки – яркие примеры тому.

Предлагаемое понятие мистики влияет, наконец, и на новое обоснование взаимоотношения между ней и философией, поскольку границы между религиозным и философским опытом в некоторой мере прозрачны. То, что можно сказать о платоновской мистике (греческий философ поздней античности Плотин (205–270 гг.) понимал абсолютное как трансцендентное разуму Первоединое, доступное лишь в философском экстазе), можно сказать и о буддистской мистике, хотя там сознательно избегается всякое понятие Бога. Согласно неоплатонизму, основа для восходящей эманации души покоится в ее собственных глубинах («внутреннее святилище» души), т. к. она есть производная Духа и содержит в области своей внутренней памяти (ср. учение Платона о познании как воспоминании) своего собственного

¹ Суфии – исламские мистики, именуемые по носимой ими аскетической власянице суф, шерстяному платью.

² Balthasar, H.U. von. Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik / H.U. von. Balthasar / Beierwaltes W. Grundfragen der Mystik. – Einsiedeln, 1974. – S. 46–47.



‘личностного’, так и ‘безличного’. Это следует рассматривать, так сказать, как безлично-личностное отношение или как лично-безличностное отношение. Такими признаками обладает в христианстве то, что именуется Святым Духом. С одной стороны, Он мыслится как Лицо в Троице, одновременно, с другой стороны, Он – Божия Любовь как таковая, дыхание Божие. Его следует называть, так сказать, безличностным Лицом или личной Неличностью»¹.

Само собой разумеется, широкое значение понятия мистики дополняет его узкое применение, выделяющее экстраординарный опыт. Однако он не является чем-то совершенно новым по сравнению с «нормальным» религиозным опытом, о котором шла речь. Он характеризуется отличием от «нормального» религиозного опыта лишь другой степенью интенсивности. Но поскольку в мистике именно в узком смысле слова наглядно проявляется сущность религиозного опыта, то в последующем будем ссылаться преимущественно на него.

8.2.3. Свидетельство жизни

По ту сторону различия между рациональностью и иррациональностью мистика стремится обратить наше внимание на несостоятельность всех категорий перед опытом близости Божией, но не может сделать это иначе, чем в тех же категориях. Посему мистика всегда обитает в опасном пограничье, в своих развитых формах нередко ошибочно принимается за так называемое аномальное поведение, провоцирует недоразумения, должна использовать слова, знаки и метафоры, о которых она на опыте знает, что они как раз недостаточны для выражения ею подразумеваемого. Если она не желает совершенно отказываться от коммуникации, то она должна искать слова, которые как минимум частично могли бы выразить ее собственный опыт близости Божией и не были бы совершенно непонятны другим людям. Но именно это постоянно маргинализирует ее, оттесняет к границам ее собственной религиозной традиции, нередко навлекает на нее подозрение в ереси и делает ее камнем преткновения для тех, кто придерживается позитивных и категориальных толкований своей религии.

Из-за этого мистика означает также общность в страдании, характеризующем религии. В религиях существуют мученики за мистику. Не в

¹ Пер. с японского цит. по: Waldenfels, B. Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum / B. Waldenfels. – Freiburg, 1976. – S. 182.

последнюю очередь это – признак достоверности свидетельствуемого мистикой опыта. Вместе с тем мистика никоим образом не стремится принципиально упразднить другие формы религиозного опыта, прежде всего, сакраментально-ритуальные или молитвенные. Более того, нередко она сама предлагает разработанную «технику» погружения (например, йога как определенный медитативный опыт, но и формы шаманской «техники экстаза» относятся к этой сфере), с помощью которой она надеется подвести людей как можно ближе к тому порогу, по ту сторону которого все вспомогательные средства окончательно отказывают, и человек подвергается происходящему с ним в принципиальной незащитности своего существования.

Мистическое богопознание связано с созерцанием, продолжительный опыт которого изобличает относительность всех прежних символов религии. «Очевидно, что если сердце сподобилось сделаться местом неба для Господа, удостоилось оно вершины всякого созерцания в видении откровения [преподобный Исаак Сирий использует сразу три термина, которые у него обычно означают мистическое видение: *te'ogua* (созерцание), *hzata* (видение), *gelyana* (откровение)]. И это, конечно же, не на мгновение,... и не символически...»¹

Следующим шагом религиозного опыта после традиционной молитвы является «духовная молитва», которая характеризуется тем, что разум человека более не использует категории повседневности и пребывает в состоянии бессловесной тишины. Преподобный Исаак Сирий (ум. кон. VII в.) пишет: «Когда разум бывает совершенно без мысли или помысла, это молчание разума, а не чистота молитвы. Одно дело чисто молиться, и совершенно другое – чтобы разум был умолкнувшим от всякого блуждания... и чтобы оставался без движений»². Традиционный религиозный опыт предваряет опыт мистический, которым «будет уже изумление, а не молитва, потому что все молитвенное прекращается, наступает же некое созерцание, и не молитвой молится ум... Молитва есть сеяние, а созерцание – жатва, при которой созерцающий приводится в изумление неизреченным видением того, как из малых и голых посеянных им зерен вдруг произросли перед

¹ Исаак Сирий, св. Беседа 20, §23 / Второй том писаний Мар Исаака Сирина, епископа Ниневийского // Библиотека Якова Кротова [Электронный ресурс]. – 1994. – Режим доступа: http://www.krotov.info/history/07/sirin_al/sir_ind.html. – Дата доступа: 29.03.2009

² Исаак Сирий, св. Беседа 15, §7 / Там же. – 1994. – Режим доступа: http://www.krotov.info/history/07/sirin_al/sir_ind.html. – Дата доступа: 29.03.2009

ним такие прекрасные колосья. И он в собственном своем делании пребывает без всякого движения...»¹

Мистический опыт (созерцание, озарение, откровение, прозрение, изумление) воспринимается как более глубокий, чем традиционный религиозный: «По временам... молитва частично остается, однако ум уводится от нее на небо, словно пленник, и слезы, словно источники воды, льются и орошают все лицо вопреки воле его. При этом сам человек покоен, безмолвен и внутри себя наполнен изумленным видением. Весьма часто не позволяется ему даже молиться, и поистине это есть то прекращение <молитвы>, которое выше молитвы: оно заключается в том, <что человек> пребывает в постоянном изумлении перед всяким созданием Божиим... Блажен, кто вошел этой дверью <и испытал это> на собственном опыте! Слишком бессильна вся сила чернил, букв и словосочетаний, чтобы выразить наслаждение этой тайной»².

Мистика не предусматривает никакой определенной путь, не осуждает другие религиозные формы, не предписывает встречаемому Иному способ встречи, ибо она живет опытом, что совершенно все соотносится с основой мира, с Богом. Преподобный Исаак Сирин писал: «...Бог имеет обыкновение действовать во всяком поколении, показывая чудо силы Своей в том, что на материальных [букв. “телесных”] предметах во все времена помещает Он страшным образом Свое честное имя и являет в них миру чудеса и величие и посредством их оказывает великие благодеяния человечеству,... так чтобы стало понятно, что Он есть Бог, Который *совершает и действует все во всем* [ср. 1Кор.15,28] – как среди древних, так и среди <людей> недавнего <времени>, и во веки»³.

Такой опыт служит основанием тому, чтобы усматривать божественное также в вещах мира и наоборот, распознавать вещи, и естественные, и произведения рук человеческих, как действительные символы, способные указывать собой на иное, если научиться правильно (т. е. на основании исконного религиозного опыта) «читать» и воспринимать их. Ибо все может послужить символом Богу, если оно отступает за себя

¹ Исаак Сирин, св. Слово 16/ Исаак Сирин преп. Слова подвижнические. Т. 1 // Преподобного Исаака Сирина слова подвижнические [Электронный ресурс]. – 2009. – Режим доступа: <http://www.hesychasm.ru/library/isaaksr>. – Дата доступа: 29.03.2009

² Исаак Сирин, св. Беседа 35, §1-6/ Второй том писаний Мар Исаака Сирина, епископа Ниневийского // Библиотека Якова Кротова [Электронный ресурс]. – 1994. – Режим доступа: http://www.krotov.info/history/07/sirin_al/sir_ind.html. – Дата доступа: 29.03.2009

³ Исаак Сирин, св. Беседа 11/ Там же. – 1994. – Режим доступа: http://www.krotov.info/history/07/sirin_al/sir_ind.html. – Дата доступа: 29.03.2009

самого, становясь прозрачным для абсолютно Иного. Мистика поэтому замыкает собой всякий символический опыт, находясь в пограничье предметного переживания, где происходит переход в бессимвольность чистого присутствия, самооткровения Иного. Однако этот переход не может совершиться полностью. «Только не знаю – в теле, или вне тела: Бог знает», – размышляет апостол Павел о своем мистическом опыте, когда «он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор.12, 3-4).

8.2.4. Отвержение себя и единение с Богом

В то время как предлагаемые мистиками пути всегда соотносятся с определенным культурным и позитивно религиозным контекстом и, соответственно, строящиеся на мистическом опыте доктрины весьма разнятся друг с другом, сам опыт, как представляется, показывает удивительную, превосходящую все различия общность. Когда человек чувствует себя затронутым в своем внутреннем существе, то его индивидуальное бытие трансцендируется в сущность человеческого, чтобы на поколебленном основании себя обнаружить святое и божественное. При такой встрече в глубине человеческой сущности все частное отпадает – нет больше ни индуса, ни европейца, ни иудея, ни мусульманина, остается только человек в его неизменной, обнаженной тварности.

При сравнении преизбытка мистических свидетельств оказывается, что тварность человека переживается противоречиво. Чем больше человек проникает туда, где он есть всецело он сам, где уже не остается ничего, за чем он мог бы укрыться, даже от себя самого, тем больше чувствует он бесконечную дистанцию между собой и божественным Иным. Человек переживает такую дистанцию как собственную богооставленность, недостойность и греховность. Все, что в каком-то смысле переживается как человеческая самость, как Я, а постольку как небожественное, представляется препятствием для подлинной встречи. Потому его следует устранить, чтобы оно более не мешало полноценному присутствию Божию. Часто довольно мазохистские речи мистиков о ненависти к себе имеют в том свое основание: пока человек хватается за себя, соотносится с собой, а не с Богом, он оттягивает Его пришествие.

То, что такой опыт при всей экстраординарности, выпадающей на долю мистика, все-таки принципиально возможен для каждого человека, и даже требуется от него, явно утверждает христианское богословие, когда

оно описывает сущность всякого греха как «*incurvatio in seipsum*», как «изоляция в себе самом». Грех в этом смысле есть не что иное, как фиксация человека на себе нынешнем вместо направленности ввысь от себя, на Бога. Грех – вворачивание человека в его тварности назад внутрь себя, или как говорит святитель Феофан Затворник, «заднее меряние себя»: «Не следует слишком заниматься собою. Отцы святые говорят: “Не меряй себя!.. Лучшая мера: “Ничего нет”... Господи, даждь положить начало благое!.. Господи, иже веси судьбами спаси мя!.. И мысль всякую гоните о мерянии себя, а, задняя забывая, совсем как бы его не было, – в передняя простирайтесь. Враг наводит на то, чтоб мерять себя, чтобы самомнение возбудить и испортить все дело. Всегда говорите себе: “Ничего нет, нечего мерять”»¹.

Отвержение себя как того, что мешает встрече с Самим, с Богом – важный мотив у отцов Церкви: «Сами видите, что вам для своего спасения надо победить самоугодие, как и Спаситель повелел: “Аще кто хочет по Мне идти, да отвержется себя...” Когда вы это сделаете, тогда и вопроса не будет у вас: как жить, чтоб спастись! Ибо ясно будет и сознано, что спастись вам нельзя иначе, как идти путем самоотвержения... Это и есть тесный путь, ведущий в жизнь...»²

В связи с этим мистика порой ригористично требует от человека ненависти к себе самому, считая ее средством преодоления разрыва между человеком и Богом, как, например, мы находим у анонимного средневекового автора «Облака незнания», английской книги XIV века



Рис. 111. Все бесчисленные изображения Будды следуют определенному иконографическому канону, изображающему духовную установку Будды. Сидящий в позе лотоса Будда символизирует мгновение просветления, правая ладонь обращена внутрь и пальцы касаются земли, призывая ее в свидетели и получая во владение

¹ Феофан Затворник, св. Письмо 256 // Собрание писем святителя Феофана издания Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. Вып. II. – М., 1898. – С. 93.

² Феофан Затворник, св. Письмо 371 // Собрание писем святителя Феофана издания Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. Вып. III. – М., 1898. – С.4.

о мистическом переживании, будоражившей умы того времени. «Итак, придержи́йся этого. Ты должен ненавидеть все и все то должно быть тебе постыло, что действует в твоём рассудке и в твоей воле, только лишь кроме Бога. Ибо воистину, все прочее, что бы то ни было, лежит между тобой и Богом. Не удивительно, что ты с ненавистью и антипатией думаешь о себе, когда ты, видит Бог, постоянно ощущаешь грех как нечистую, зловонную кучу, стоящую между тобой и твоим Богом, а эта куча есть не что иное, как ты сам»¹.

Чем более человек из своей стихийной замкнутости в себе самом выходит в открытость, чем более он отрекается от себя и полнее предается встречаемому, тем более такая встреча воспринимается как процесс утраты собственного «я», восхождения собственного «сам» в божественное «Сам». Это многообразно описывается в метафорах (таких, как «небесная свадьба», или самоотождествление с божественным), которые с разных точек зрения могут вызвать недоразумения. Но если проанализировать слова мистиков об их переживании единения с Богом, напрашивается образ усиливающегося слияния. Так, повсюду в мистической литературе мы найдем чрезвычайно сентиментальную метафоричность, кружащуюся вокруг любви во всех ее формах и нередко достигающую поэтических высот. «Песня Песней» Ветхого Завета и «Бхагавата-пурана» индуизма отнюдь не исключительные случаи.

Красивый текст периода раннего ислама восходит к суфийской поэтессе-мистике по имени Рабия аль-Адавия, жившей в ныне иракском городе Басре и умершей в 801 году:

«Я люблю Тебя двойной любовью,
Любовью (моего) томленья
И любовью, которой Ты достоин.
Любовь томленья (моего) в том,
Что я занята мыслями о Тебе,
И нет в них места никому, кроме Тебя.
А (любовь), которой Ты достоин, в том,
Что Ты позволяешь ниспасть чадре, чтобы я видела Тебя.
Ни в том, ни в другом я недостойна хвалы,
Но Тебе подобает слава и в том и в другом»².

¹ Die Wolke des Nichtwissens. – Einsiedeln, 1958. – S. 72.

² Цит. по: Schacht, J. Der Islam / J. Schacht // Religionsgeschichtliches Lesebuch. Bd.16. – Tübingen, 1931. – S. 90.

Но если единение с встречаемым Иным достигнуто, человек полностью отставил свое «я» и вверился Иному себе, абсолютному «Ты», то он может воспринимать причастность Ему даже как отождествление. В теистической мистике это звучит для набожных, прислушивающихся лишь к словам и не имеющих соответствующего опыта, как богохульство и кощунство. Такое непонимание навлекло гибель на исламского суфийского мистика Хусейна ибн Мансура аль-Халладжа (ок. 858–922 гг.). В предельно заостренных словах его поэзии звучит:

«Я есть Тот, Кого я жажду (любя),
И Тот, Кого я жажду (любя), есть я;
Мы – два духа, (совместно) обитающих в одном теле.
Когда глядите на меня, глядите на Него;
Когда глядите на Него, ваш взор на нас направлен...
Твой Дух смешался с моим духом,
Как смешивается вино с водой родниковой.
Прикосновение к Тебе – прикосновение ко мне,
Теперь Ты – я со всех сторон»¹.

Неудивительно, что такие слова вызвали бурю негодования именно в исламе, в котором особенно подчеркивается трансцендентность Божия. Его слова были восприняты правоверными как ересь, так как исламские богословы считают единение человека с Богом невозможным. Аль-Халладжу исламская традиция приписывает знаменитую фразу «Я есть Истина» (ана-л-Хакк). Истина (Хакк) – одно из имен Бога, поэтому духовенство обвинило Халладжа в самообожествлении. Из-за своих стихов и проповедей он подвергся жестоким преследованиям. Аль-Халладж в 915 г. был брошен в темницу и после длительных страданий осужден на смерть. Когда 22 марта 922 г. после публичного бичевания его люто казнили в Багдаде, аль-Халладж по преданию воскликнул: «Для экстастика существен лишь Единый, приводящий его к слиянию»².

Что в исламской культуре должно было казаться святотатством, восхваляется в индуизме как благоразумие, к чему направлены все стремления. Хотя религиоисторические сравнения в этом контексте и в этой сфере, где

¹ Цит. по: Schacht, J. *Der Islam* / J. Schacht // *Religionsgeschichtliches Lesebuch*. Bd. 16. – Tübingen, 1931. – S. 103–104.

² Цит. по: Элиаде, М. *История веры и религиозных идей* / М. Элиаде. – М., 2002. – Т. III. – С. 121; Одна из лучших книг по исламской мистике: Schimmel, A. *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus* / A. Schimmel. – Köln, 1985.

человек достигает предела своих возможностей, следует проводить край-не осторожно, однако структурное сходство ошеломляет. В конце великого видения Кришна одаривает Арджуну всепоглощающим пониманием и ведет его путем единения с Богом. Однако при этом Арджуна должен сначала познать себя в полноте таким, каков он есть, чтобы без остатка преодолеть себя. Это равносильно всецелому преданию себя Богу, Который со своей стороны овладевает человеком, всецело наполняя его:

«Я скажу тебе кратко, сын Притхи,
как затем, обрета совершенство,
люди Брахмана достигают:
это высшая цель йоги знания.

Чистой мыслью себя обуздавший,
твердо сам себя подчинивший,
от вещей отрешившись внешних,
к любви – ненависти равнодушен,

сдержан в пище, укромно живущий,
победив тело, слово и манас²,
в созерцании сосредоточен
и в бесстрастье всегда пребывая,

от имущества, похоти, гнева,
себялюбья освободившись,
успокоен, “мое” позабывший –
к встрече с Брахманом он способен.
Ставший Брахманом, ясный душою,
не скорбит он, не вожделеет;
кто ко всем существам одинаков,
тот достигнет Моей высшей бхакти.

Силой бхакти Меня он познает –
кто Я есмь и каков по сути,
а затем, суть Мою изведав,
он в Мое бытие погрузится.

¹ Манас – санскр. дух. Дух – координирующий орган разума, мышления, представления и воли. Соединяет Сам (Атман) и чувства.

Даже действия все свершая,
кто всегда так во Мне обитает –
вечносущей, нетленной цели
тот достигнет Моей благодатью.

Устремившись ко Мне, все деянья
возложив на Меня силой мысли,
в созерцанье всегда пребывая,
всем сознанием в Меня погружайся.

Мыслью сущий во Мне – превосходит
Моей милостью эти три гуны;
непременно погибнет, сын Притхи,
кто себя ослепил самомнением.

Если ты, погрузившись в самость,
помышляешь: “Не буду сражаться!” –
тебя, Партха, природа заставит,
ибо ложно твое решение.

Своей собственной кармой скован,
естеством порожденной, сын Кунти,
ты свершишь, даже против воли,
то, что делать, безумный, не хочешь.

В сердце всех существ пребывает
их опора – великий Владыка;
Он вращает их майей своею,
как колеса в послушной машине.

Только в Нем ищи утешенья
всей душою своей, сын Кунти:
Его милостью ты достигнешь
высшей цели, умиротворенья»
(Бхагавадгита 18,50-62)¹.

¹ Бхагавадгита / пер. В.С. Семенцова. – М., 1999. – С. 93–94.

И затем Кришна доверяет Арджуне свое «Высшее Слово и запредельную тайну», слово, выходящее за рамки традиционного понимания Бога в индуизме: «ты – Мой избранник любимый» (Бхагавадгита 18,64).

8.2.5. Язык молчания

Если мистик начинает размышлять над происходящим с ним и говорить об этом с другими, тогда он должен использовать знакомые ему категории. Других ему не дано. Он применяет их с оговорками, только как знаки чего-то иного, что предвещает их. В известном смысле это характерно для всех слов, вообще для языка, однако наиболее концентрированно проявляется в языковой недостаточности и нужде мистического опыта. Так человек, которого совершенно невозможно подзревать в религиозных наклонностях, Фридрих Ницше аналогичным образом обращает внимание на мир «за языком», вовсе не желая говорить о мистическом опыте. В 296 фрагменте не опубликованных при жизни текстов он пишет летом 1882 г.: «Наивразумительнейшее в языке – это не само слово, а тон, сила, модуляция, темп, с которыми проговаривается ряд слов, короче, музыка за словами, страсти за этой музыкой, личность за этой страстью – итак, все то, что невозможно описать»¹.

И мистик явно указывает в том же направлении. Однако мистик характеризует его иначе и трансцендирует опыт мышления. «Дионисий начинает свой трактат [PG, t.3, col. 997–1048] с призывания Святой Троицы, Которую он просит вывести его “за пределы незнания до высочайших вершин Священнотайного Писания, туда, где в сверхлучезарном мраке молчания открываются простые, совершенные и нетленные тайны богословия”. Он призывает Тимофея, которому посвящено это сочинение, к “мистическим



Рис. 112. Святой Дионисий Ареопагит, согласно новозаветной книге «Деяния святых Апостолов», был обращен в христианство апостолом Павлом во время его пребывания в Греции (Деян.17,34). Существует корпус приписываемых ему богословских сочинений («Псевдоареопagitики», ок. V в.), характерной чертой которых является синтез христианской и неоплатонической мысли

¹ Nietzsche, F. Gesamtausgabe / F. Nietzsche. – Berlin, 1977. – Bd. VII/1. – S. 89.

созерцаниям” (μυστικα θεωματα): нужно отказаться как от чувств, так и от всякой рассудочной деятельности, от всех предметов чувственных и умопостигаемых; как от всего, что имеет бытие, так и от всего, что бытия не имеет, для того чтобы в полном неведении достигнуть соединения с Тем, Кто превосходит всякое бытие и всякое познание. Мы сразу же видим, что речь идет не просто о какой-то диалектической процедуре, а о чем-то ином. Необходимо очищение, καθαρσις, надо отбросить все нечистое и даже все чистое; затем надо достигнуть высочайших вершин святости, оставив позади себя все Божественные озарения, все небесные звуки и слова. Только тогда проникаешь в тот мрак, в котором пребывает Тот, Кто за пределом всяческого [PG, t.3, col. 1000]»¹.

Приведем еще слова христианских мистиков. «Отсекши бесчестную дерзость отшельничеством,... восприяв же благолепное смиренномудрие, он... благоразумно отогнал от себя обольстительное самоугодие и самоверие... Умертвив себя таким образом, он имел в себе душу, как бы без разума и без воли, совершенно свободную и от естественного свойства»². «Дело это без слов совершается. Ведай, что коль скоро имеешь еще прилепление к чему-либо земному, коль скоро опираешься на что-либо в тебе или вне тебя, кроме Бога, коль скоро находишь вкус в чем-либо тварном и услаждаешься тем, – то ты еще негоден ко всесоюзению. Потрудишься отрешиться прежде от всего, сделай, чтоб в тебе замерли все жизни и осталась одна жизнь по Богу или чтоб не ты уже жил, а жил в тебе Бог и Христос Господь и Дух Святой, и тогда пожри [посвяти] себя Богу, или тогда ты пожрен [отдан] будешь Богу»³. «Какое это во мне таинство? Каким образом составилось во мне это соединение противоположностей?»⁴



Рис. 113. Католический святой Фома Аквинский (XIII в.) считается значительнейшим представителем средневековой схоластики. Произвел синтез теологии блаженного Августина и философии Аристотеля

¹ Лосский, В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / В. Н. Лосский. – М., 1991. – С. 23.

² Иоанн Лествичник, св. Лествица. – СПб., 1998. – С. 4–5.

³ Никодим Святогорец, св. Невидимая брань. – М., 2002. – С. 270.

⁴ Иоанн Лествичник, св. Лествица. – СПб., 1998. – С. 138.

Здесь проявляется исконный смысл слова «мистика». Оно происходит от греческого корня, который распознается в слове «мистерия» и подразумевает «закрывать, скрывать, утаивать»: *мистика – это опыт тайны как всецело сокрытого. В этом толковании важны оба момента, опыт присутствия и его характер неустраиваемой тайны.* Это действительно ни из чего невыводимый, самобытный опыт, всегда касающийся чего-то определенного. Однако в то же время это определенное остается сокрытым в тайне. «В каждой жизни вершится нечто невыразимое: тайна. Это не остаток еще-не-увиденного или еще-не-совершенного и еще-не-осуществленного, но его предпосылка и несущее основание»¹.

Средневековая теология Фомы Аквинского (1225–1274) обозначила это положение вещей в своей терминологии как «*cognitio dei experimentalis*», как нетеоретический, целостный опыт Бога, разработав для него два различения, которые и по сей день могут способствовать пониманию своеобразия мистического опыта как опыта тайны. С их помощью предпринимается интеллектуально не вызывающая возражений попытка несколько прояснить парадоксальную структуру действительного опыта Бога, которая, тем не менее, остается сокрытой в неприступной тайне.

Опираясь на размышления псевдо-Дионисия Ареопагита, Фома Аквинский отличает две языковых и мыслительных плоскости, которые при всей их различности всегда обоюдно дополняют друг друга в их специфически мистическом измерении опыта Бога. Одна – катафатический или утвердительный образ речи, вторая – апофатический или негативный. «Дионисий различает возможность двух богословских путей: один есть путь утверждения (богословие катафатическое или положительное), другой – путь отрицания (богословие апофатическое или отрицательное). Первый ведет нас к некоторому знанию о Боге, – то путь несовершенный; второй приводит нас к полному незнанию, – это путь совершенный и единственно по своей природе подобающий Непознаваемому, ибо всякое познание имеет своим объектом то, что существует, Бог же вне пределов всего существующего. Чтобы приблизиться к Нему, надо отвергнуть все, что ниже Его, то есть все существующее. Если, видя Бога, мы познаем то, что видим, то не Бога самого по себе мы видим, а нечто умопостижимое, нечто Ему низлежащее. Только путем неведения (*αὔνοσια*) можно познать Того, Кто превыше всех возможных объектов познания. Идя путем отрицания, мы поднимаемся от

¹ Rahner, K. Gotteserfahrung heute/ Schriften zur Theologie / K. Rahner. – Einsiedeln, 1970. – Bd. IX. – S. 167.

низших ступеней бытия до его вершин, постепенно отстраняя все, что может быть познано, чтобы в мраке полного неведения приблизиться к Неведомому. Ибо, подобно тому, как свет – в особенности свет обильный – рассеивает мрак, так и знание вещей тварных – в особенности же знание излишнее – уничтожает незнание, которое и есть единственный путь постижения Бога в Нем Самом [PG, t.3, col.1065].

Если перенести установленное Дионисием различие между богословием положительным и отрицательным на уровень диалектики, то оказываешься перед антиномией. И здесь, стараясь ее разрешить, пытаются синтезировать оба противоположных метода богопознания и свести их к единому. Так, святой Фома Аквинский сводит оба пути Дионисия к одному, превращая отрицательное богословие в корректив к положительному. Приписывая Богу совершенства, которые мы находим в существах тварных, мы должны, по мысли святого Фомы, отрицать модус нашего понимания этих ограниченных совершенств, но мы можем их утверждать по отношению к Богу модусом более высоким, *modus sublimiori*. Таким образом, отрицания будут относиться к *modus significandi*, модусу выражения – всегда неточному, а утверждения – к *res significata*, к вещам совершенным, которые мы желаем выразить и которые пребывают в Боге иным образом, чем в твари [Quaestiones disputatae, qu. VII, a.5]¹.

Итак, при катафатическом образе мышления, несмотря на знание о недостаточности языка по отношению к действительности Божией, все-таки делаются высказывания о Боге. Также и высказывание о том, что не есть Бог, знает и утверждает нечто о Нем и является тем самым позитивным (в широком смысле) высказыванием. «Тот факт, что мы знаем о Боге, каков Он не есть, заступает в божественной науке [т. е. теологии] на место познания того, каков Он есть»². Та же точка зрения уточняюще сформулирована в другом месте: «При рассмотрении сущности [substantia] Божией следует преимущественно идти путем отрицания. Ибо сущность Божия превосходит всякую форму, достижимую нашим рассудком, в силу ее беспредельности. А потому мы не можем ее понимать так, чтобы мы познавали, какова она есть. Однако мы обладаем

¹ Лосский, В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / В.Н. Лосский. – М., 1991. – С. 21–22; Ср.: Johnston, W. The Experience of God in Christian Apophatic Mysticism / W. Johnston / Sontag F. (Hrsg). God. The Contemporary Discussion. – New York, 1982. – P. 363–373.

² Thomas Aquinas, In Librum Boethii de Trinitate, q.2,a.2,ad2 / Thomas Aquinas / Maritain J. Die Stufen des Wissens oder Durch Unterscheiden zur Einung. – Mainz, 1954. – S. 517–519.

некоторым познанием о ней, когда мы познаем, какова она не есть. И тем более мы приближаемся к познанию о Нем [Боге], чем более мы можем с помощью нашего рассудка отрицать в Нем»¹.

Именно здесь и обосновывается в строгом смысле слова апофатическое богословие, направляющее на то, что мистический опыт обозначает пребывающей тайной. «Если мы продвигаемся к Богу путем отрицания, то, во-первых, мы отрицаем у Него телесное и, во-вторых, духовное, поскольку оно присутствует у творений, как добро и премудрость, и тогда в нашем духе остается лишь то, что Он есть и ничего более; следовательно, Он пребывает в неперменной неясности. В конце концов, мы отрицаем у Него даже само бытие, поскольку оно присуще творениям; и тогда Он пребывает в неотвратимой тени незнания, того незнания, которым характеризуется состояние пути [*status viatoris*], в котором находится верующий, странствуя через мир сей в Царство Божие], лучше всего соотносящееся с Богом, как говорит Дионисий, и это есть мрак, в котором – как говорят – пребывает Бог»². Фома Аквинский, следуя за псевдо-Дионисием, обращается к библейскому образу таинственности Бога: «мрак сделал покровом Своим» (Пс.17,12).

Как эти размышления Фомы Аквинского (XIII в.), так и вдохновляющее их «Мистическое богословие» псевдо-Дионисия Ареопагита (V–VI вв.) [см. PG, t.3, col.1048b], вместе с чуть позже сочиненными мистическими литургическими стихами «Великого канона» св. Андрея Критского (VII–VIII вв., читаются во время Великого поста в православных церквях), довольно схожи с ходом мысли в «Эннеадах» Плотина (III в.): божественный Первоединый есть «то, что прежде Духа [ума], которое уже и потому не есть Дух, что оно прежде Духа, а, кроме того, между тем, как Дух есть определенная сущность, одна из сущностей, то, что выше Духа, вовсе не есть определенная сущность, ибо оно прежде всякой сущности и прежде всех их вместе. Оно не есть и сущее, ибо все существующее имеет в себе как бы образ сущего, между тем как оно не имеет никакого образа, никакой формы, даже ноуменальной. Природа этого Первоединого по отношению ко всему существующему, конечно, рождающая, но именно поэтому Он не есть что-либо из существующего, к Нему не приложимы ни категория субстанции, ни качества, ни количества, Он не есть ни Дух, ни Душа, ни движущийся,

¹ Thomas Aquinas. *Summa Contra Gentiles*, I,14 / Thomas Aquinas. – Darmstadt, 1971.

² Thomas Aquinas. *Scriptum Super Sententiis: Magistri Petri Lombardi, distinctio 8,q. 1,a.1,ad4* / Thomas Aquinas. – Paris, 1947.

ни покоящийся, ни в каком-либо месте находящийся, ни во времени. Он пребывает лишь сам в себе, в своем единственном образе, вернее – чуждый всякого образа, ибо Он прежде всех и всяких образов и форм, как и прежде движения, прежде покоя. Все эти категории приложимы уже только к сущему – они-то и делают его множественным»¹.

Подобные тексты фиксируют мистический опыт также других религий с совершенно иной культурной подосновой. Укажем лишь на два. Первый относится к «Мандукья упанишаде» и описывает в парадоксах прежде всего несостоятельность языка пред лицом мистически испытанного единства самости (Атман) и сверхлично божественного (Брахман): «Этот Атман [имманентное «Сам»] – Брахман [трансцендентный Бог]. Этот Атман имеет четыре стопы [ступени опыта]... Не познающей внутреннего, не познающей внешнего, не познающей обоих, не пронизанной [лишь] познанием, [не являющейся] ни познанием, ни не-познанием, невидимой, неизреченной, неуловимой, неразличимой, немыслимой, неуказуемой, сущностью постижения единого Атмана, растворением проявленного мира, успокоенной, приносящей счастье, недвойственной – считают четвертую [стопу]. Это Атман, это надлежит распознать»².

На фоне совершенно другого культурного опыта раскрывается мир Лао-цзы. Однако, несмотря на все различия, налицо структурное сходство, указывающее на общность мистического сознания. Первый абзац книги «Дао-Дэ цзин» сразу же с предельной ясностью указывает на совершенно иную плоскость опыта, на которой лишь и доступен Дао. Многократно переведенное (здесь по Е.А. Торчинову), но, как учит нас следующий текст, неперебиваемое слово понимается не столько в конкретно содержательном смысле, сколько как обозначение направления, в котором следует всматриваться человеку, чтобы приобщиться глубочайшего осознания тайны действительности.

«Путь, что может быть пройден,
не есть постоянный Путь-Дао.
Имя, что может быть поименовано,
не есть постоянное имя.
Безымянное – Неба, Земли начало.
Именуемое – Матерью сущего стало.
В отсутствии тайну вещей созерцать стремись.

¹ Плотин. Эннеада VI,9,3 // Плотин. Эннеады. – Киев, 1995. – С. 356–357.

² Мандукья упанишада 7 / Упанишады. – М., 2000. – С.637.

В наличии предел бытия созерцать стремись.
Те двое родятся вместе, но их имена различны.
Их вместе назову я Сокровенным.
И Сокровенное вновь Сокровенным стало.
Таковы врата всех тайн»¹.

Однако такое восприятие Безымянного не ограничено одним органом чувств, но подразумевает своего рода «жестикულიрование всем существованием», подобно как столетия спустя датский философ Сёрен Кьеркегор (1813–1855) требовал специфически христианскую основополагающую установку. Человек всеми своими силами должен пребывать в пути (Дао), чтобы обрести осознание смысла (Дао) мира и на опыте познавать, что в нем проявляется само абсолютное (Дао), когда оно скрывается под покровом тайны. При таком понимании человек получает не прирост знания, которое он мог бы использовать в мире повседневных забот, а внутренне преобразуется в «нового человека». Однако он станет таковым, когда всеми силами раскроется для Дао, постоянно пронизывающее его, предается ему, чтобы достичь внутренней гармонии и невозмутимости, скрытой в абсолютном.

И хотя это абсолютное не так-то просто соотносить с личностным Богом христианского богословия, но все-таки нельзя отрицать, что опыт Дао обнаруживает много структурных сходств с теистическим опытом Бога. Однако в отличие от религий с определенно личностным понятием Бога, мистический опыт Лао-цзы отвергает всяческие попытки применения категорий из сферы повседневного опыта для истолкования Дао, даже рафинированных и утонченных. Тем не менее, именно сверхчеловеческая попытка сохранить мистический опыт в его изначальной чистоте связывает Лао-цзы с мистиками других культур и обнаруживает общность, на которую постоянно указывается.

Это можно пояснить на примере текста, являющегося после «Дао-Дэ цзин» вторым основополагающим собранием изречений даосизма, книги «Чжуан-цзы», приписываемой философу Чжуан Чжоу («цзы» означает «мудрец», 369–286 гг. до н. э.), но на самом деле, как и «Дао-Дэ цзин», составленной различными авторами (между порубежьем V–IV и II вв. до н. э.). Решающим является то, что познавать Дао может лишь знающее незнание, приводящее к состоянию невопрошающего

¹ Лао-цзы. Дао-Дэ цзин, 1 // Торчинов Е.А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». – СПб., 2004. – С. 203.

«внутреннего человека», которое считается в даосской мистике апогеем «пестования жизни»¹.

«Великая Чистота спросила Бесконечность: “Вы знаете Путь [Дао]?”

– Нет, не знаю, – ответила Бесконечность.

Потом Великая Чистота задала тот же вопрос Недеянию, и Недеяние сказало: “Я знаю Путь”.

– А есть ли у твоего знания число [предмет]? – спросила Великая Чистота.

– Да, есть.

– Что же это за число?

– Мое знание Пути может возвысить и может унижить, может связать и может разъединить. Вот как можно считать благодаря моему знанию.

Великая Чистота спросила об этих словах у Безначального: “Кто же прав: Бесконечность, которая не знала, или Недеяние, которое знало?”

– Незнание глубоко, знание поверхностно, – ответило Безначальное. – Не знать – это внутреннее, а знать – это внешнее.

Тут Великая Чистота вздохнула и сказала: “Значит, мы знаем благодаря незнанию! А не знаем из-за знания! Кто же знает знание, которое не знает?”

– Путь неслышим, а если мы что-то слышим – значит, это не Путь, – ответило Безначальное. – Путь незрим, а если мы что-то видим – значит, это не Путь. О Пути нельзя ничего сказать, а если о нем что-то говорят – значит, это не Путь. Кто постиг Бесформенное, которое дает формы формам, тот знает, что Пути нельзя дать имя.

И еще Безначальное сказало: “Отвечать на вопрос о Пути – значит не знать Путь. А спрашивающий о Пути никогда не слышал о нем. О Пути нечего спрашивать, а спросишь о нем – не получишь ответа. Вопросать о недоступном вопрошанию – значит спрашивать впустую. Отвечать там, где не может быть ответа, – значит потерять внутреннее. Тот, кто утратил внутреннее и спрашивает впустую, вокруг себя не видит вселенной, а внутри себя не замечает Великое Начало. Поэтому он никогда не поднимется выше гор Куньлунь [святых гор] и сможет странствовать в Великой Пустоте”»².

¹ Торчинов, Е.А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин» / Е.А. Торчинов. – СПб., 2004. – С. 102–103.

² Чжуан-цзы. – М., 1995. – С. 112.

8.2.6. Неиссякаемый свет

Хотя мистический опыт увенчивается знающим незнанием, и мистик прямо-таки «заклинает» невыразимость абсолютного в превосходящих самих себя метафорах, но было бы превратно улавливать в их высказываниях то ли нигилизм, то ли бессмыслицу. Скорее в них отражается встречающееся в любом мистическом опыте религий переживание упоительного преизбытка, воспринимаемого как ничто в контексте нашей повседневной действительности только из-за его несравнимости с ней в строгом смысле слова. Но там, где отсутствует сопоставимость, а тем самым и слова, более не требуется ничего (в том числе и Ничто) испытывать. Когда, например, христианский мистик Мейстер Экхарт (1260–1328) говорит о Боге как о Ничто, на самом деле он подразумевает «преизбыток чистоты Его сущности», в которую вступает душа при мистическом соединении с Ним, чтобы воспринимать Бога «свободным от всяческих имен и вне всяческих форм»¹.

Несостоятельность слов перед ни с чем не сравнимым опытом присутствия Божия, по-видимому, является существенным критерием мистики. Но это может в свою очередь прояснить, почему так невероятно трудно точно установить, что есть что в средоточии мистического восприятия. Ведь только словам отведено определять, даже если они оказываются разительно недостаточны. Это касается и основополагающих понятий, включая понятие Бога. Ибо естественно, что также и на понятие Бога наслаивается определенная культурная традиция, которая в сопоставлении с мистическим опытом близости Божией оказывается скудной, а то и ложной. Напротив, мистика действует в другой плоскости, плоскости неизменчивого присутствия и самоявляемости абсолютного.

Мистик в своем незнании знает с «Кем» он имеет дело или «чем» он потрясен в своем внутреннем. Даже грамматические категории оказываются бесполезными. Тем более это касается личностных категорий, у которых особенно бросается в глаза их конкретное культурное наследие². Недаром мистики в смущении избегают чересчур определенных утверждений, когда они говорят о своеобразии мистического

¹ Ср. по поводу Экхарта статью Haas A.M. / Ruhbach G., Sudbrack J., Große Mystiker. Leben und Wirken. – München, 1984. – S. 156–170, особенно S. 168.

² Ср.: Hick, J. Is God personal? / J. Hick / Sontag F. (Hrsg). God. The Contemporary Discussion. – New York, 1982. – P. 169–180.

опыта. Намного охотнее используют они парадоксальные высказывания, применяют противоречащие друг другу метафоры, чтобы слова превратились, наконец, в лепет и многозначительное молчание, привели к полному сосредоточению, благоговению, молитве.

Это своеобразие мистического переживания лучше всего выражается в символике света, который в своей ослепительности неотличим от тьмы чернейшей ночи. Божественный неиссякаемый свет сам невидим, но отличается от всякой тьмы, как это описывается, например, в «Облаке незнания» анонимного мистика или в «Темной ночи души» Хуана де ля Круса (Иоанна Креста, 1542–1591). Вместе с Иоанном Креста несчетное число христианских мистиков символически толкуют благодатную близость Божию в «ночи чувств» как чудесное спасение в Красном море, когда сам Яхве, сокрытый в «столпе облачном», «вошел в средину между станом Египетским и между станом [сынов] Израилевых, и был облаком и мраком для одних и освещал ночь для других» (Исх.14,20). *Мрак и свет одновременно!*

Подобным образом является Яхве Моисею на Синае, сходя в темном облаке на вершину горы, и Моисей вступает в облачную тьму, чтобы там удостоиться сияния Божия: «И взшел Моисей на гору, и покрыло облако гору, и слава Господня осенила гору Синай; и покрывало ее облако шесть дней, а в седьмой день [Господь] воззвал к Моисею из среды облака. Вид же славы Господней на вершине горы был пред глазами сынов Израилевых, как огонь поядающий. Моисей вступил в средину облака и взшел на гору» (Исх. 24,15-18). И Григорий Нисский, и псевдо-Дионисий Ареопагит, и Ришар де Сен-Виктор, и Иоанн Креста считают темное облако, освещающее ночь, существенным признаком мистического опыта Бога. В то время как св. Григорий Нисский (333–394) истолковывает все библейское жизнеописание Моисея как наглядное объяснение ступеней мистического богопознания, Ришар де Сен-Виктор размышляет над символическим характером «темного облака»:

«Моисей вступает в облако, тогда как человеческий рассудок, скованный необъятным божественным светом, в полном самозабвении погружается в сон. Так хочется задать вопрос, и следует задаться вопросом, как совмещается здесь облако с огнем и огонь с облаком, облако незнания с огнем просветленного разума, незнание и забвение знакомого и испытанного с откровением и постижением ранее неизвестного и доселе неизведанного. Ибо человеческий интеллект в одно и то же время просветляется касательно божественного и помрачается

относительно человеческого. Это веселье возвышенной души, эта тьма и просветление описываются псалмопевцем в скупых словах, когда он говорит: “Ты исполнил сердце мое веселием... Спокойно ложусь я и сплю”»¹.

Хуан де ла Крус истолковывает ту «тьму, ночь освещающее облако» как символ веры (а тем самым как опыт, связывающий всякого верующего с мистиком). Мистика – это интенсивнейший опыт веры, благодатно ниспосылаемый Богом тем, кто полностью доверяется Его вождению и предается Ему всем своим бытием:

«Вера для души – тёмная ночь, но также и даёт ей свет, и чем сильнее её затемняет, тем более наделяет светом своим. Ибо, затемняя, одновременно наделяет светом, согласно упомянутых слов Пророка: Ежели не уверуешь, не уразумеешь, т. е. не будешь иметь света. Образом этой ночи была тьма, о которой говорит Св.Писание: которая отделяла Израильян от Египтян при вхождении в Красное Море: *Erat nubes tenebrosa et illuminans noctem* [И был облак тёмный и освещающий ночь (Исх. 14, 20)]. Дивно то, что облак, будучи тёмным, освещал ночь. Вера именно такова. Является для души тёмным и мрачным облаком (есть также ночь для неё, так как в присутствии веры душа лишена света природного), и одновременно своим мраком освещает и приносит свет во мрак души, уподобляя её себе, как ученика мастеру... Вера, как тёмная ночь, уделяет свет душе, погружённой в темноту»².

Об этой темноте веры воспевают Иоанн Креста в стихах:

«О ночь, нежней рассвета!
О ночь, что провожатой мне служила!
О ночь благая эта,
что с Милым обручила
Невесту в Жениха преобразила!»¹

¹ Richard of Saint-Victor. *Selected Writings on Contemplation*. – London, 1957. – P. 176.

² Иоанн Креста. Дорога на гору Кармель. Книга 2, глава 3, 4-6 // Психологическая библиотека Киевского Фонда содействия развитию психической культуры [Электронный ресурс]. – 2000. – Режим доступа: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/ikres01/index.htm>. – Дата доступа: 29.03.2009

¹ Иоанн Креста. Тёмная ночь души // Святой Хуан де ла Крус [Электронный ресурс]. – 2008. – Режим доступа: <http://www.carmil.ru/stat.html>. – Дата доступа: 29.03.2009

Кому «незнание» мистика кажется пустым отрицанием всякого знания (нигилизмом), тот путает плоскость рефлексии с плоскостью непосредственного опыта. Он рассматривает как неизменную величину то, что на самом деле является результатом пути, экзистенциального процесса обучения, пути, нераздельно связанного с результатом. Здесь заложено основание того, почему хотя и следует осваивать опыт мистиков, но нельзя неосмотрительно усваивать их доктрины. Скорее их нужно учитывать как вспомогательное средство для лучшего понимания каждый раз своеобразного опыта, но не подменять его ими.

Философ нашего времени Роберт Шпеман (род. 1927) указывает на характерное отличие между мистической потерей дара речи пред бесконечным Богом и той немотой, в которую погружается суетящийся в повседневных хлопотах человек, считающий себя безрелигиозным. «Что отличает в результате мистический опыт Бога как полное отрицание всякого религиозного представления от банального сведения человека до его биологических потребностей?... Я поясню вопрос притчей: художник поступательно упрощает написанную с натуры картину до того момента, когда вновь перед ним предстает белый холст. Различается ли холст до и после процесса? Нет для наблюдателя, видящего лишь результат. Да для художника. При условии, что он помнит о процессе возникновения этого белого полотна. Так мистическая непосредственность, чтобы не быть просто повторением естественной, нуждается в воспоминании о своей собственной опосредованности, о процессе, приведшем к ней»¹.

Поэтому мистика может научить тому, что каждый верующий обязан подходить ответственно к своей религии. Он должен одиноко продолжать путь в незащитной уязвимости, даже когда находится среди единомышленников. Как каждый умирает своей собственной смертью, и никто не может лишить его этого опыта или уберечь от него, так же никто другой не может обрести религиозный опыт вместо меня, за меня, поскольку речь здесь идет о существенном опыте смысла моей жизни. Каждый узнает Бога только в контексте своей собственной жизни, которая неповторима и незаменима.

¹ Spaemann, R. *Mystik und Aufklärung* / R. Spaemann / Concilium. – 1973. – № 9. – S. 355.

Заключение: проблема сравнения религий

Если мы, в отличие от многочисленных религиоведческих классификаций, не намерены иерархически упорядочивать между собой религии по отношению к той, которую мы посчитали «основной», и если мы избегаем вычислять «сущность» религии как наименьший общий знаменатель для всех конкретных религий, то мы столкнемся с головоломными проблемами. С одной стороны, религии представляют собой не просто различные, но зачастую противоречащие друг другу и конкретизированные собственной особенной культурой символические системы. С другой стороны, несмотря на все отличия, они согласуются в том, что идентифицируют себя как религии.

Опасности подстерегают исследователя при формулировании определения, которое подходило бы для всех различных религий, от «примитивных» вплоть до глубоко дифференцированных и богословски отрефлексированных. Но анализ невозможен без предположения того, что есть религия, без некоторого предварительного «рабочего» определения. Каждый человек на основании предзаданных ему его культурной средой мнений и суждений, испытавших воздействие конкретной религиозной традиции, интуитивно определяет, является ли какой-то феномен культуры религиозным или нет. Даже если, к примеру, трудно дать точное обоснование, почему буддизм тхеравады несомненно религия, а коммунизм нет, то от подсознательного восприятия буддизма как религии ученый все равно не откажется.

Ссылка на совершенно безрелигиозных людей не будет достаточным возражением. Потому что люди, утверждающие о своей безрелигиозности и непонимании религиозных слов, фактически не могут не иметь некоторого представления о религии. Напротив, часто они имеют уж очень определенное представление о «сущности» религии, которое не могут согласовать со своим привычным повседневным опытом и потому отклоняют его. Именно для таких людей было бы важно соблюдать разумную дистанцию по отношению к их жестко фиксированному понятию религии, их скрыто религиозному предубеждению против

конкретных религий и их специфическому опыту жизни, чтобы или подвергнуть его очищающей критике, или пересмотреть его.

Напротив, для человека, принадлежащего к некоторой религиозной традиции, универсальность и духовное богатство религий могли бы послужить поводом к углублению в тайну божественного и к обретению свежего взгляда на характерные особенности своей религии, чтобы точнее усваивать ее. Если же верующий перед лицом эпохи секуляризации и глобализации уже не столь уверен в религиозном наследии, которым обладает, то его знакомство с многообразным религиозным опытом разных времен и народов могло бы укрепить в нем решимость сохранять религиозность для своей успешной жизненной реализации.

Обладать такой мотивацией религиоведу не только допустимо, но даже необходимо, чтобы анализировать взаимосвязи в истории религий и исследовать общность религиозного опыта, практик и предметов, несмотря на связанные с этим интерпретационные проблемы. Если же в связи с индивидуальной непохожестью религий мы не допускаем возможность их сравнения или объявляем его научно неприемлемым, то мы не просто дискредитируем религиоведение, а попадаем в ситуацию явного противоречия с повседневно используемым и коммуникативно проверенным, хотя зачастую и недостаточно отрефлектированным методом, которым мы осваиваем все новое.

Человек всегда исходит из уже имеющегося опыта, который он интересубъективно прилагает к интуитивно устанавливаемым взаимосвязям и применяемым на пробу понятиям, чтобы в диалоге мнений постепенно достигать согласия. Этот метод не только доказал свою надежность в каждом удавшемся диалоге, представляющем собой нечто большее, чем просто обоюдное самоутверждение, служа обогащению участников диалога за счет прежде чужих воззрений и восприятий. Этот метод также является условием всякой научной работы, связанной с реалиями культуры.

Ведь в действительности даже самый критично настроенный религиовед постоянно применяет такие понятия как «божество», «святое», «почитание», «ритуал», «священник», «культ» и т. д., если не хочет быть немым. Этому нет никакой альтернативы, хотя он и знает, что в разных религиозных общинах эти понятия обозначают не одно и то же. Здесь важно иметь в виду, что научная или интерпретирующая речь о религиозном объекте не идентична с реальностью этого объекта в религии. Тот, кто пытается исследовать и понять определенный феномен

с неизбежной дистанции восприятия и, смотря по обстоятельствам, даже реконструировать его на основании собственного опыта теоретическими средствами, делает, естественно, нечто иное, чем тот, кто ведет себя непосредственно религиозно, когда верует, молится или приносит жертву.

Если не затушевывать различия между пониманием религии «извне» и «изнутри», то можно сравнить самоинтерпретацию адептов одной религии с самоинтерпретациями адептов других религий, хотя они и реализуются в различных культурных контекстах. Тем самым с новой стороны освещается испокон веков привлекавший внимание и продолжающий оставаться загадочным феномен религии. Все это призвано служить его углубленному и толерантному пониманию.

Источники и литература

Источники по религиям

Христианство

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Брюссель, 1989.

2. Василий Великий, св. О Святом Духе к Амфилохию, епископу Иконийскому / св. Василий Великий // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Капподокийския: в 5 ч. – М., 1993. – Ч. III.

3. Григорий Богослов, св. Слово 45, на Святую Пасху / св. Григорий Богослов // Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Собрание творений: в 2 т. – М., 1994. – Т. 1.

4. Григорий Нисский, св. Об устроении человека / св. Григорий Нисский. – СПб., 2000.

5. Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение Православной веры / св. Иоанн Дамаскин. – М., 1998.

6. Иоанн Златоуст, св. Беседы на книгу Бытия / св. Иоанн Златоуст // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского: в 12 т. – СПб., 1898. – Т. 4. – Кн. 2.

7. Иоанн Златоуст, св. К Феодору падшему увещание / св. Иоанн Златоуст // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского: в 12 т. – СПб., 1898. – Т. 1. – Кн. 1.

8. Иоанн Креста. Дорога на гору Кармель / Иоанн Креста // Психологическая библиотека Киевского Фонда содействия развитию психической культуры [Электронный ресурс]. – 2000. – Режим доступа: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/ikres01/index.htm>. – Дата доступа: 29.03.2009.

9. Иоанн Креста. Тёмная ночь души / Иоанн Креста // Святой Хуан де ла Крус [Электронный ресурс]. – 2008. – Режим доступа: <http://www.carmil.ru/stat.html>. – Дата доступа: 29.03.2009.

10. Иоанн Кронштадтский, св. Моя жизнь во Христе или минуты духовного трезвения и созерцания благоговеяного чувства, душевного исправления и покоя в Боге // Т. 1. Извлечение из дневника протоиерея Иоанна Ильича Сергиева. – СПб, 1893.

11. Иоанн Лествичник, св. Лествица / св. Иоанн Лествичник. – СПб., 1998.
12. Иринеи Лионский, св. Пять книг против ересей / св. Иринеи Лионский // Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. – СПб., 1900.
13. Исаак Сирин, св. Беседы / св. Исаак Сирин / Второй том писаний Мар Исаака Сирина, епископа Ниневийского // Библиотека Якова Кротова [Электронный ресурс]. – 1994. – Режим доступа: http://www.krotov.info/history/07/sirin_al/sir_ind.html. – Дата доступа: 29.03.2009
14. Исаак Сирин, св. Слова / св. Исаак Сирин / Исаак Сирин преп. Слова подвижнические. Т.1 // Преподобного Исаака Сирина слова подвижнические [Электронный ресурс]. – 2009. – Режим доступа: <http://www.hesychasm.ru/library/isaakst>. – Дата доступа: 29.03.2009
15. Иустин Философ, св. Первая Апология / св. Иустин Философ // Св. Иустин, философ и мученик. Творения. – М., 1995.
16. Никодим Святогорец, св. Невидимая брань / св. Никодим Святогорец. – М., 2002.
17. Феофан Затворник, св. Письма / св. Феофан Затворник // Собрание писем святителя Феофана издания Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. – М., 1898. – Вып. II–III.
18. Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. – М., 2000.
19. Die Wolke des Nichtwissens. – Einsiedeln, 1958.
20. Joannis Chrysostomi, S. De incomprehensibili III, 3 / S. Joannis Chrysostomi // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca. – Paris, 1862. – Т. 48.
21. Joannis Chrysostomi, S. Homilia XVII,1-2 / S. Joannis Chrysostomi // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca. – Paris, 1862. – Т. 53.
22. Maximus Cofessor, S. Ambigua ad Joannem II / S. Maximus Cofessor // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca. – Paris, 1860. – Т. 91.
23. Enchiridion Symbolorum / Oenzinger H., Schonmetzer A. (Hrsg). – Freiburg, 1965.
24. Richard of Saint-Victor. Selected Writings on Contemplation. – London, 1957.
25. Theodorus Studita, S. Orationes / S. Theodorus Studita // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca. – Paris, 1860. – Т. 99.
26. Thomas Aquinas. In Librum Boethii de Trinitate / Thomas Aquinas // Maritain J. Die Stufen des Wissens oder Durch Unterscheiden zur Einung. – Mainz, 1954.

27. Thomas Aquinas. Summa Contra Gentiles / Thomas Aquinas. – Darmstadt, 1971.

28. Thomas Aquinas. Scriptum Super Sententiis: Magistri Petri Lombardi / Thomas Aquinas. – Paris, 1947.

29. Voragine, J. de. Legenda aurea / J. de. Voragine. – Berlin, 1963.

Иудаизм

30. Талмуд: Мишна и Тосефта. – СПб., 1900–1904. – Т. 1–6.

Ислам

31. Коран (пер. Крачковского И.Ю.). – Минск, 2002.

32. Толкование Корана (Лахорский Тафсир). – М., 2001.

Индуизм

33. Бхагавадгита /пер. В.С. Семенцова. – М., 1999.

34. Вишну-Пурана. – СПб., 1995. – Кн. 1.

35. Девы-Махатмья // Открытый йога Университет [Электронный ресурс]. – 2008. – Режим доступа: http://tantrayoga.boom.ru/new_page_23.htm. – Дата доступа: 29.03.2009

36. Ригведа. Мандалы I–IV. – М., 1989.

37. Ригведа. Мандалы V–VIII. – М., 1999.

38. Ригведа. Мандалы IX–X. – М., 1999.

39. Три великих сказания древней Индии. – М., 1978.

40. Упанишады. – М., 2000.

41. Шанкарачарья, Шри. Семь трактатов. – СПб., 1998.

Буддизм

42. Дзэн-Буддизм: Дайсэцу Судзуки. Основы Дзэн-Буддизма. Сэкида Кацуки. Практика Дзэн. – Бишкек, 1993.

43. Pfad zur Erleuchtung. Buddhistische Grundtexte / Glasenapp H. von. (Hrsg.). – Dusseldorf, 1974.

Зороастризм

44. Авеста // Русский Анджоман [Электронный ресурс]. – 2006. – Режим доступа: http://www.blagoverie.org/articles/opinion/haoma_print.phtml. – Дата доступа: 29.03.2009

45. Авеста: Избранные гимны; Из Видевдата. – М., 1993.

46. Заратустра. Учение огня, гаты и молитвы. – М., 2005.

Даосизм и конфуцианство

47. Дао цзин. Канон пути / Торчинов Е.А. Даосизм. «Дао-дэ цзин». – СПб., 2004.

48. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М., 1973. – Т. 1–2.
49. Конфуций. Жизнь. Учение, Мысли, изречения, афоризмы / Конфуций. – Минск, 1998.
50. Конфуций. Лунь юй / Конфуций / Классическое конфуцианство. – СПб., 2000. – Т. 1.
51. Лао-цзы. Дао-Дэ цзин / Торчинов Е.А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». – СПб., 2004.
52. Лаоцзы. Даодэцзин / пер. И.И. Семененко / Лаоцзы. Обрести себя в Дао. – М., 2000.
53. Сыма Цянь. Исторические записки. (Памятники письменности Востока. XXXII,7). – М., 1996. – Т. VII.
54. Чжуан-цзы. – М., 1995.
55. Шаншу чжэньи / Древнекитайская философия. – М., 1973. – Т. 1.
56. Шицзин: Книга песен и гимнов / пер. с кит. и коммент. А.А. Штукина. – М., 1987.
57. Waley, A. The Way and its Power / A. Waley. – London, 1934.
58. Wilhelm, R. Tao Te King / R. Wilhelm. – Düsseldorf-Köln, 1957.

Древнеегипетская и месопотамская религии

59. Гимн богу Атому / Поэзия и проза Древнего Востока. – М., 1973. – (Библиотека всемирной литературы. Серия 1).
60. Когда Анну сотворил небо. Литература древней Месопотамии. – М., 2000.
61. Сказка потерпевшего кораблекрушение / Поэзия и проза Древнего Востока. – М., 1973. – (Библиотека всемирной литературы. Серия 1).
62. Ägyptische Hymnen und Gebete / J. Assmann (Hrsg.). – Zürich, 1975; Freiburg (Schweiz), 1999.
63. Beyerlein W. (Hrsg.). Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament. – Göttingen, 1975.
64. Erman, A. Die Literatur der Ägypter / A. Erman. – Leipzig, 1923.
65. Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete. – Zürich, 1953.

Древнегреческая и древнеримская религия

66. Аристотель. Метафизика / Аристотель. Сочинения в четырех томах. – М., 1976. – Т. 1.
67. Вергилий. Буколики / Вергилий / пер. Шерин А. // Библиотека античной литературы [Электронный ресурс]. – 2002. – Режим доступа: http://zhurnal.lib.ru/a/aleksej_s_n/verg_ec0.shtml. – Дата доступа: 29.03.2009

68. Геродот. История: в 9 кн. / Геродот. – М., 2001. – Кн. II.
69. Гесиод. Теогония / Гесиод ; пер. В.В. Вересаева. – М., 1963. – (Эллинские поэты).
70. Гомер. Илиада / Гомер ; пер. Н. Гнедича. – М., 1985.
71. Еврипид. Троянки / Еврипид ; пер. И. Анненского. – М., 1999. – Т. 1.
72. Ксенофан. Фрагменты / Ксенофан. – М., 1999. – (Эллинские поэты VIII–III вв. до н. э.).
73. Лукиан. Собрание богов / Лукиан ; пер. С. Радлов // Университетская библиотека [Электронный ресурс]. – 2004. – Режим доступа: <http://www.biblioclub.ru/book/30319>. – Дата доступа: 29.03.2009
74. Павсаний. Описание Эллады / Павсаний. – М., 1994. – Т. II.
75. Пиндар, Вакхилид. Оды. Фрагменты. – М., 1980.
76. Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид / Платон. – М., 1999.
77. Плотин. Эннеады / Плотин. – Киев, 1995.
78. Сенека. О скоротечности жизни / Сенека // Историко-философский ежегодник. – 1997. – № 96.
79. Софокл. Драмы / Софокл ; пер. Ф.Ф. Зелинского. – М., 1990.
80. Флакк, Квинт Гораций. Ода Октавиану ; пер. М. Лущенко // Квинт Гораций Флакк [Электронный ресурс]. – 2004. – Режим доступа: http://www.russianplanet.ru/filolog/horatius/carmina/1_02.htm. – Дата доступа: 21.09.2008
81. Эсхил. Трагедии / Эсхил ; пер. С. Апта. – М., 1978.

Скандинавская религия

82. Старшая Эдда. – СПб., 2006.

Ацтекская религия

83. Historia Chichimeca: Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl. Das Buch der Könige von Tezcucuo. – Leipzig, 1930.
84. Schultze, Jena L. Alt-aztekische Gesänge / Jena L. Schultze. – Stuttgart, 1957.

Хрестоматии религиозных текстов

85. История Древнего Востока. Тексты и документы: учеб. пособие. – М., 2002.
86. Lanczkowski, G. Quellentexte (zu Eliade M. Geschichte der religiösen Ideen) / G. Lanczkowski. – Freiburg, 1981
87. Religionsgeschichtliches Lesebuch. – Tübingen, 1926–1931. – Bd. 2,6,9,12,14,16.

Литература на русском языке

88. Ассман, Я. Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации / Я. Ассман. – М., 1999
89. Бубер, М. Два образа веры / М. Бубер. – М., 1995.
90. Бэкон Ф. Новая Атлантида / Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. – М., 1978. – Т. 2.
91. Бэкон, Ф. Новый Органон / Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. – М., 1978. – Т. 2.
92. Вольтер. Изложение китайского учения / Вольтер / Конфуций. Жизнь. Учение, Мысли, изречения, афоризмы. – Минск, 1998.
93. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М., 1988.
94. Геннеп, А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп. – М., 1999.
95. Данилов, А.В. Единство и многообразие религии. Аналитическое религиоведение и теология диалога / А.В. Данилов. – Минск, 2004.
96. Данилов, А.В. Посткоммунистическая Беларусь в процессе религиозных трансформаций / А.В. Данилов. – Минск, 2002.
97. Декарт, Р. Сочинения в двух томах / Р. Декарт. – М., 1989. – Т. 1.
98. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни / Э. Дюркгейм. – М., 1998. – (Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения).
99. Залеман, К.Г. Очерк истории древнеперсидской литературы / К.Г. Залеман // Всеобщая история литературы / В.Ф. Корш. – СПб., 1880. – Т. 1, ч. 1.
100. Зёдерблом, Н. Становление веры в Бога (сокр.) / Н. Зёдерблом. – М., 1998. – (Мистика Религия Наука. Классики мирового религиоведения).
101. Керкегор, С. Повторение / С. Керкегор. – М., 1997.
102. Кинжалов, Р. В. Опыт реконструкции мифологической системы ольмеков / Р.В. Кинжалов. – М., 1973.
103. Крамер, С.Н. История начинается в Шумере / С.Н. Крамер. – М., 1965.
104. Лосский, В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / В.Н. Лосский. – М., 1991.
105. Львов, А. Иудаизм: краткий очерк / А. Львов // В поисках русского еврея. Страница Александра Львова [Электронный ресурс]. – 2001. – Режим доступа: <http://lvov.judaica.spb.ru/judaism.shtml>. – Дата доступа: 18.12.2008
106. Малиновский, Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский. – М., 1998. – (Мистика Религия Наука. Классики мирового религиоведения).

107. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. – СПб., 1999.
108. Мифы народов мира. Энциклопедия. – М., 1998. – Т. 1.
109. Мюллер, Ф.М. Введение в науку о религии / Ф.М. Мюллер. – М., 1996. – (Классики мирового религиоведения).
110. Ницше, Ф. Веселая наука / Ф. Ницше. – СПб., 2007.
111. Ницше, Ф. Сочинения в 2-х томах / Ф. Ницше. – М. 1990. – Т. 2.
112. Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. – СПб., 2008.
113. Паскаль, Б. Мысли / Б. Паскаль. – М., 1995.
114. Прехтль, П. Введение в феноменологию Гуссерля / П. Прехтль. – Томск, 1999.
115. Ранер, К. Основание веры. Введение в христианское богословие / К. Ранер. – М., 2006.
116. Торчинов, Е.А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин» / Е.А. Торчинов. – СПб., 2004.
117. Федоренко, Н.Т. «Шицзин» и его место в китайской литературе / Н.Т. Федоренко. – М., 1958.
118. Федоренко, Н.Т. Шуцзин / Н.Т. Федоренко. – М., 1969. – (Литература древнего Китая).
119. Франкл, В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М., 1990.
120. Фрейд, З. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа / З. Фрейд. – СПб., 1998.
121. Ходасевич, В. Стихотворения / В. Ходасевич. – Л., 1989.
122. Шелер, М. Избранные произведения / М. Шелер. – М., 1994.
123. Шлейермахер, Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презиравшим. Монологи / Ф.Д. Шлейермахер. – М., 1994.
124. Эванс-Притчард, Э. Теории примитивной религии / Э. Эванс-Притчард. – М., 2004.
125. Элиаде, М. История веры и религиозных идей / М. Элиаде. – М., 2002. – Т. 1–3.
126. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М., 1994.
127. Элиаде, М. Шаманизм: архаические техники экстаза / М. Элиаде. – Киев, 1998.
128. Юнг, К.Г. Психология и религия / К.Г. Юнг / Юнг К.Г. Архетип и символ. – М., 1991.

Литература на иностранных языках

129. Allport, G.W. Personality and Social Encounter / G.W. Allport. – Boston, 1960.

130. Handbuch der Religionsgeschichte / Asmussen J.P., Laessöe J., Colpe C. (Hrsg.). – Göttingen, 1971–1975. – Bd. I–III.
131. Balthasar, H. U. von. Kosmische Liturgie / H. U. von. Balthasar. – Einsiedeln, 1988.
132. Balthasar, H.U. von. Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik / H. U. von. Balthasar / Beierwaltes, W. Grundfragen der Mystik. – Einsiedeln, 1974.
133. Barth, K. Kirchliche Dogmatik / K. Barth. – Zürich, 1960. – Bd. 1/2.
134. Bauer, W. China und die Hoffnung auf Glück / W. Bauer. – München, 1971.
135. Berglund, A.-J. The Zulus / A.-J. Berglund / The World's Religions. – Tring, 1982.
136. Bonnet, H. Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte / H. Bonnet. – Berlin, 1952.
137. Bornemann, F. Die Urkultur in der kulturhistorischen Ethnologie / F. Bornemann. – Mödling (Wien), 1938.
138. Bouyer, L. "Mystisch" – Zur Geschichte eines Wortes / L. Bouyer / Sudbrack J. (Hrsg). Das Mysterium und die Mystik. – Würzburg, 1974.
139. Brown, P. Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity / P. Brown / Douglas M. (edit.). Witchcraft. Confession and Accusations. – London, 1970.
140. Brunner-Traut, E. Osiris, Kreuz und Halbmond / E. Brunner-Traut, H. Brunner. – Mainz, 1984.
141. Burkert, W. Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche / W. Burkert. – Stuttgart, 1977.
142. Catala, H. La expresión de lo divino en las religiones no christianas / H. Catala. – Madrid, 1972.
143. Certeau, M. de. La fable mystique, XVIe–XVIIe siècle / M. de Certeau. – Paris, 1982.
144. Colpe, C. Theologie, Ideologie und Religionswissenschaft / C. Colpe. – München, 1980.
145. Dammann, E. Die Religionen Afrikas / E. Dammann. – Stuttgart, 1963.
146. Danilow, A. Die Bedeutung der Religion für ein postsowjetisches Rußland / A. Danilow // SOWI. Sozialwissenschaftliche Informationen. Rußland – in der Transformation? – 1997. – Nr. 26.
147. Dennett, D.C. The Intentional Stance / D.C. Dennett. – Cambridge, 1998.
148. Dijk, J. van. Sumensche Religion / J. van Dijk / Asmussen J.P., Laessöe J., Colpe C. (Hrsg.). Handbuch der Religionsgeschichte. – Göttingen, 1971–1975. – Bd. 1.

149. Einstein, A. Mein Weltbild / A. Einstein. – Berlin, 1977.
150. Eliade, M. Die Religionen und das Heilige / M. Eliade. – Salzburg, 1954.
151. Enomiya-Lasalle, H. Zen-Buddhismus / H. Enomiya-Lasalle. – Köln, 1966.
152. Evans-Pritchard, E.E. Nuer Religion. – London, 1957; Freiburg, 1981.
153. Feigl, F.K. Das Heilige / F.K. Feigl/ Colpe C. (Hrsg). Die Diskussion um das «Heilige». – Darmstadt, 1977.
154. Fontaine, J.S. La. Initiation. Ritual Drama and Secret Knowledge across the World / J.S. Fontaine. – Harmondsworth, 1985.
155. Gehlen, A. Studien zur Anthropologie und Soziologie / A. Gehlen. – Neuwied, 1963.
156. Gonda, J. Die Religionen Indiens / J. Gonda. – Stuttgart, 1960–1963. – Bd. I–II.
157. Grimm, J. Deutsche Mythologie / J. Grimm. – Göttingen, 1835.
158. Haack, F.-W. Jugendreligionen: Ursachen, Trends, Reaktionen / F.-W. Haack. – München, 1979.
159. Habermas, J. Warum die säkulare Gesellschaft und die Religionen aufeinander hören müssen (Речь при получении премии мира, 15.10.2001) / J. Habermas // BerliNews [Electronic resource]. – 2001. – Mode of access: <http://www.berlinews.de/archiv/2436.shtml>. – Date of access: 09.12.2002
160. Haeckel, J. Professor P. Wilhelm Schmidts Bedeutung für die Religionsgeschichte des vorkolumbischen Amerika / J. Haeckel // Saeculum/ – 1956. – № 7.
161. Hardy, A. Der Mensch – das betende Tier. Religiosität als Faktor der Evolution / A. Hardy. – Stuttgart, 1979.
162. Harnack, A. von. Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte / A. von Harnack. – Gießen, 1901.
163. Heiler, F. Die Frau in den Religionen der Menschheit / F. Heiler. – Berlin, 1977.
164. Heiler, F. Die Religionen der Menschheit / F. Heiler. – Stuttgart, 1980.
165. Henne, H. Die Religionen Japans / H. Henne / Asmussen J.P., Laessöe J., Colpe C. (Hrsg.). Handbuch der Religionsgeschichte. – Göttingen, 1971–1975. – Bd. III.
166. Heschel, A.J. Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums / A.J. Heschel. – Neukirchen, 1980.
167. Hick, J. Is God personal? / J. Hick / Sontag F. (Hrsg). God. The Contemporary Discussion. – New York, 1982.
168. Holmberg, U. Der Baum des Lebens / U. Holmberg. – Helsinki, 1923.

169. Honko, L. Religion der finnisch-ugrischen Völker / L. Honko / Asmussen J.P., Laessöe J., Colpe C. (Hrsg.). Handbuch der Religionsgeschichte. – Göttingen, 1971–1975. – Bd. I.
170. Horneffer, A. Der Priester / A. Horneffer / Heiler F. Die Frau in den Religionen der Menschheit. – Berlin, 1977.
171. Hornung, E. Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen / E. Hornung. – Darmstadt, 1971.
172. Hornung, E. Der Mensch als Bild Gottes in Ägypten / E. Hornung / Loretz O. (Hrsg.). Die Gottesebenenbildlichkeit des Menschen. – München, 1967.
173. Hornung, E. Die Anfänge von Monotheismus und Trinität in Ägypten / E. Hornung / Rahner K. (Hrsg.). Der eine Gott und der dreieine Gott. – Zürich, 1983.
174. Hornung, E. Die Bedeutung des Tieres im alten Ägypten / E. Hornung // Studium generale. – 1967. – № 20.
175. Hummel, R. Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen / R. Hummel. – Stuttgart, 1980.
176. Ikegami, H. The Significance of Mountains in the popular beliefs in Japan / H. Ikegami / Religious Studies. – 1959.
177. James, E.O. The Beginnings of Religion / E.O. James. – London, 1948.
178. James, E.O. The Cult of the Mother-Goddess / E.O. James. – London, 1959.
179. Jansen, H.L. Ägyptische Religion / H.L. Jansen / Asmussen J.P., Laessöe J., Colpe C. (Hrsg.). Handbuch der Religionsgeschichte. – Göttingen, 1971–1975. – Bd. I.
180. Jensen, A. Das Weltbild einer frühen Kultur / A. Jensen. – Stuttgart, 1949.
181. Jensen, A. Hochgott und Demogötter / A. Jensen / Schmitz C.A. (Hrsg.). Religions-Ethnologie. – Frankfurt, 1964.
182. Johnston, W. The Experience of God in Christian Apophatic Mysticism / W. Johnston / Sontag F. (Hrsg.). God. The Contemporary Discussion. – New York, 1982.
183. Karrer, O. Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum / O. Karrer. – Freiburg, 1934.
184. Kleinknecht, H. Theos / H. Kleinknecht / Kittel G. (Hrsg.). Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. – Stuttgart, 1938. – Bd. III.
185. Klostermaier, K. Hinduismus / K. Klostermaier. – Köln, 1965.
186. Kolakowski, L. Falls es keinen Gott gibt / L. Kolakowski. – München, 1982.

187. Korvin-Krasinski, C. von. Himmel und Erde als Manifestationen des göttlichen Urgrundes in der ältesten Mittelmeer-Kultur / C. von. Korvin-Krasinski // Symbolon. – 1979. – № 2.
188. Krickeberg, W. Die Religionen der Kulturvölker Mesoamenkas / W. Krickeberg / Die Religionen des alten Amerika. – Stuttgart, 1961.
189. Laessöe, J. Babylonische und assyrische Religion / J. Laessöe / Asmussen J.P., Laessöe J., Colpe C. (Hrsg.). Handbuch der Religionsgeschichte. – Göttingen, 1971–1975. – Bd. 1.
190. Lanczkowski, G. Die neuen Religionen / G. Lanczkowski. – Frankfurt a.M., 1974.
191. Lanczkowski, G. Geschichte der Religionen / G. Lanczkowski. – Frankfurt, 1972.
192. Lanczkowski, G. Götter und Menschen im alten Mexiko / G. Lanczkowski. – Olten, 1984.
193. Lange, K. Ägypten / K. Lange, M. Hirmer. – München, 1967.
194. Lehmann, W. Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico / W. Lehmann. – Stuttgart-Berlin, 1938.
195. Leroi-Gourhan, A. Le geste et la parole / A. Leroi-Gourhan. – Paris, 1964.
196. Lewis, I.M. Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism / I.M. Lewis. – Harmondsworth, 1971.
197. Liagre Böhl, F.M.Th. de. Die Religion der Babylonier und Assyrer / F.M.Th. de. Liagre Böhl / König F. (Hrsg.). Christus und die Religionen der Erde. – Wien, 1956. – Bd. II.
198. Löffler, L. Das zeremonielle Ballspiel im Raum Hinterindiens / L. Löffler // Paideuma. – 1954. – № 6.
199. Lommel, H. Die Religion Zarathustras / H. Lommel. – Tübingen, 1930.
200. Lovejoy, A.O. The great chain of being / A.O. Lovejoy. – Cambridge, 1973.
201. Lubac, H. de. Christliche Mystik in Begegnung mit den Weltreligionen / H. de. Lubac / Sudbrack J. (Hrsg.). Das Mysterium und die Mystik. – Würzburg, 1974.
202. Luhmann, N. Funktion der Religion / N. Luhmann. – Frankfurt a.M., 1977.
203. Lurker, M. Götter und Symbole der alten Ägypter / M. Lurker. – München, 1982.
204. Malinowski, B. A Scientific Theory of Culture / B. Malinowski. – Chapel Hill, 1944.
205. Malinowski, B. Magic, Science and Religion. – New York, 1948.

206. Maringer, J. Vorgeschichtliche Religion. Religionen im steinzeitlichen Europa / J. Maringer. – Einsiedeln-Zürich-Köln, 1956.
207. Maspero, H. Légendes mythologiques dans le Chou King / H. Maspero // Journal Asiatique. – 1924. – T. 204.
208. Mbiti, J. Concepts of God in Africa / J. Mbiti. – London, 1970.
209. Mbiti, J. Introduction to African Religion / J. Mbiti. – London, 1975.
210. Mildenberger, M. Die religiöse Revolte / M. Mildenberger. – Frankfurt a.M., 1981.
211. Mommaers, P. Was ist Mystik? / P. Mommaers. – Frankfurt, 1979.
212. Monod, J. Zufall und Notwendigkeit / J. Monod. – München, 1971.
213. Montgomery, Watt W., Marmara M. Der Islam / Watt W. Montgomery, M. Marmara. – Stuttgart, 1985. – Bd. II.
214. Morenz, S. Ägyptische Religion / S. Morenz. – Stuttgart, 1960.
215. Müller-Küppers, M. Neue Jugendreligionen / M. Müller-Küppers, F. Specht. – Göttingen, 1979.
216. Neumann, E. Die Große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten / E. Neumann. – Olten, 1985.
217. Nevermann, H. Die Religionen der Südsee und Australiens / H. Nevermann, E. Worms, H. Petri // Die Religionen der Menschheit. – Stuttgart, 1968. – T. 5,2.
218. Nietzsche, F. Gesamtausgabe / F. Nietzsche. – Berlin, 1977. – Bd. VII/1.
219. Nilsson, M. Die eleusinischen Gottheiten / M. Nilsson // Archiv für Religionswissenschaft. – 1935. – № 32.
220. Nilsson, M. Geschichte der griechischen Religion / M. Nilsson. – München, 1941. – Bd. I–II.
221. Nishitani, K. Was ist Religion? / K. Nishitani. – Frankfurt, 1982.
222. Ogilvie, R.M. ...und bauten die Tempel wieder auf. Die Römer und ihre Götter im Zeitalter des Augustus / R.M. Ogilvie. – München, 1984.
223. Otto, E. Ägyptische Kunst / E. Otto. – München, 1971. – Bd. I.
224. Otto, W.F. Die Gestalt und das Sein / W.F. Otto. – Darmstadt, 1955.
225. Parrinder, G. Avatar and Incarnation / G. Parrinder. – London, 1970.
226. Preuss, K.Th. Die Eingeborenen Amerikas / K.Th. Preuss / Religionsgeschichtliches Lesebuch. – Tübingen, 1926. – Bd. 2.
227. Pye, M. Emerging from Meditation / M. Pye. – London, 1988.
228. Rahner, H. Der spielende Mensch / H. Rahner. – Einsiedeln, 1952.
229. Rahner, K. Gotteserfahrung heute / K. Rahner / Schriften zur Theologie. – Einsiedeln, 1970. – Bd. IX.
230. Rappaport, R.A. Pigs for the ancestors / R.A. Rappaport. – Yale, 1968.

231. Ruhbach, G. Große Mystiker. Leben und Wirken / G. Ruhbach, J. Sudbrack. – München, 1984.

232. Sandras, N.K. Prehistoric Art in Europe / N.K. Sandras. – Harmondsworth, 1968.

233. Schacht, J. Der Islam/ Religionsgeschichtliches Lesebuch / J. Schacht. – Tübingen, 1931. – Bd. 16.

234. Schadewaldt, W. Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee / W. Schadewaldt. – Frankfurt, 1975.

235. Schillebeeckx, E. Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden / E. Schillebeeckx. – Freiburg, 1975.

236. Schimmel, A. Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus / A. Schimmel. – Köln, 1985.

Lesebuch. – Tübingen, 1927. – Bd. 6.

238. Schmitz, C.A. Religionsethnologie / C.A. Schmitz. – Frankfurt a.M., 1964.

252. Vajda, L. Zur phraseologischen Stellung des Schamanismus / L. Vajda / Schmitz C.A. (Hrsg). Religions-Ethnologie. – Frankfurt, 1964.
253. Waardenburg, J. The language of religion and the study of religion as sign systems / J. Waardenburg / Baaren Th.P. van, Drijvers H.G. (ed.). Religion, Culture and Methodology. – The Hague, 1973.
254. Waldenfels, B. Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum / B. Waldenfels. – Freiburg, 1976.
255. Walter, H. Griechische Götter / H. Walter. – München, 1971.
256. Weizsäcker, C.F. von. Deutlichkeit / C.F. von. Weizsäcker. – München, 1979.
257. Welte, B. Das Christentum und die Religionen der Welt / B. Welte / Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. – Freiburg, 1980.
258. Widengren, G. Religionsphänomenologie / G. Widengren. – Berlin, 1969.
259. Wildung, D. Egyptian saints. Deification in pharaonic Egypt / D. Wildung. – New York, 1977.
260. Worms, E., Petri H. Australische Eingeborenen-Religionen / E. Worms, H. Petri / Nevermann H. (Hrsg.). Die Religionen der Sudsee und Australiens. – Stuttgart, 1968.
261. Zaehner, R.C. Concordant Discord / R.C. Zaehner. – Oxford, 1970.
262. Zaehner, R.C. Mystik, Harmonie und Dissonanz / R.C. Zaehner. – Olten, 1980.
263. Zimmer, H. Die indische Weltmutter / H. Zimmer // Eranos-Jahrbuch. – 1938. – № 6.

Содержание

Часть 1. Феномен религии	3
Введение	4
1. СЛОЖНОСТЬ ПОНИМАНИЯ РЕЛИГИИ	8
1.1. Двойственное положение современного человека	8
1.2. Наука как форма власти	9
1.3. Рационализм и отчуждение человека от мира	12
1.4. Критика религии в контексте христианства	15
1.5. Возможность диалога науки и религии	18
2. ФУНКЦИЯ РЕЛИГИИ	22
3. ПРЕДПОСЫЛКИ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА	28
3.1. Преодоление обыденных предубеждений	28
3.2. Вера в неисчерпаемость мира	31
3.3. Готовность к межкультурной коммуникации	35
4. САМОБЫТНОСТЬ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА	38
4.1. Методологическая западня функционализма	38
4.2. «Святое» как категория интерпретации религии	40
4.3. Антропологическое основание и встреча с трансцендентным	45
4.4. Понятие «Бог»	47
5. РЕЛИГИЯ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ	49
5.1. Взаимоотношение религии и культуры	49
5.2. Религиозный опыт в культурном контексте	51
5.3. Религиозный опыт в символической системе культуры	53
6. СТРУКТУРНЫЕ УРОВНИ РЕЛИГИИ	56
6.1. Интенциональный уровень	57
6.2. Интеллектуальный уровень	63
6.3. Социальный уровень	64
6.4. Психический уровень	67
6.5. Природный уровень	69
6.6. Духовный уровень	71

6.7. Метафизический уровень	72
6.8. Временной уровень	73
6.9. Экзистенциальный уровень	75
6.10. Комплексность религии	77
7. СМЫСЛ И СИМВОЛ	79
7.1. Религиозное смыслополагание	79
7.2. Функции символа	80
7.3. Свойства символа	81
Часть 2. Основополагание символы святого	83
Введение	84
1. СИМВОЛ НЕБА	86
1.1. Феноменологический анализ религиозного значения символа неба	86
1.1.1. Опыт пространства: небосвод, купол небес, небесная твердь	87
1.1.2. Опыт противоположности: трансцендентность неба	89
1.1.3. Опыт силы: небо как динамический принцип	91
1.1.4. Опыт времени: небо как принцип порядка	91
1.2. Значение небес для символизирования божественного	92
1.2.1. Восприятие неба и понятие Бога	92
1.2.3. Символика неба и небесный Бог	95
1.2.5. Генеалогия богов как упорядочивание религиозного опыта	98
1.2.6. Генеалогия как универсальное средство религиозной интерпретации	103
1.2.7. Недостатки гипотезы прамотеизма	105
1.2.8. Многообразие символа неба: Древний Египет	110
1.2.9. Исток мира	111
1.2.10. Сотворение неба	114
1.2.11. Космогоническая функция неба	119
1.2.12. Небесный закон и социальный порядок: Китай	122
1.2.13. Превосходство небес и их близость к человеку: Шан-ди	123
1.2.14. Небесный Бог и мировой закон: Дао	127
1.2.15. Этический аспект небесного Бога: Конфуций	134
2. СИМВОЛ СОЛНЦА	141
2.1. Феноменологический анализ религиозного значения символа солнца	142

2.2. Значение солнца для символизирования божественного	145
2.2.1. Этический характер солнечного Бога (Месопотамия, Индия, Африка)	145
2.2.2. Жертвоприношение солнцу у ацтекови поклонение солнцу у инков	153
2.2.3. Бескровные солнечные культы и магические практики майя	161
2.2.4. Образы солнечного бога: египетский Ра	165
2.2.5. Солнечный культ в египетском храме солнца	169
2.2.6. Предвестие монотеизма:культурная революция Эхнатона	171
2.2.7. Солнечная песня Эхнатона и солнечный гимн Савитару ...	175
2.2.8. Низвержение солнечных богов в иудаизме и христианстве ...	180
3. СИМВОЛ ГОРЫ И КАМНЯ	186
3.1. Феноменологический анализ религиозного значения символа горы	186
3.2. Развитие представлений о Богечерез символику горы	189
3.2.1. Гора как предикат божественного	189
3.2.2. Гора как посредник: святилища каменного века	193
3.2.3. Бог посреди людей: вавилонская храмовая гора	196
3.2.4. Место жертвоприношения как символ космоса: пирамиды Мексики	200
3.3. Священный камень	203
3.3.1. Ветхозаветные воспоминания о каменных святынях: сон Иакова	204
3.3.2. Знаки близости божественной силы:obeliski и менгиры ...	206
3.3.3. Символика горы в Израиле и ее влияние на христианство ...	208
4. СИМВОЛ РАСТЕНИЯ И ДЕРЕВА	211
4.1. Феноменологический анализ религиозного значения растительного символа	213
4.1.1 Символика вегетативной жизни	213
4.1.2. Типология священного дерева	216
4.2. Религиозное содержание символа растения и дерева	220
4.2.1 Мировое или космическое дерево	220
4.2.2. Древо жизни	226
4.2.3. Сказания о рае	228
4.2.4. Чудесный напиток и растение жизни	232
4.2.5. Гильгамеш в поисках цветка жизни	239

5. СИМВОЛ ЖИВОТНОГО	244
5.1. Зооморфные боги Египта	245
5.1.1. Встреча человека с животным	245
5.1.2. Пересечение ареалов жизни	246
5.1.3. Соколообразный Гор	248
5.2. Феноменологический анализ религиозного значения символа животного	253
5.2.1. Тайна зверя и реальность зла	259
5.2.2. Змея как символ зла	261
5.2.3. Дуалистическое мировоззрение	262
5.2.4. Изначальность ничто	265
6. СИМВОЛ ЖЕНЩИНЫ	271
6.1. Феноменологический анализ религиозного значения символа женщины	271
6.1.1. Роженица и мать смерти	275
6.1.2. Целительница и ведьма	276
6.1.3. Воплощение красоты и исчадие порока	278
6.2. Символика Великой матери	281
6.2.1. Религиозное содержание доисторических женских идов ...	281
6.2.2. Богини жизненных сил	286
6.2.3. Богини земли и дема-божества	288
6.3. Дурга-Кали: преемственность образа Великой матери	293
6.3.1. Истоки и развитие индуистской религиозности	293
6.3.2. Богиня ужаса и экстаза	296
7. СИМВОЛ ЧЕЛОВЕКА	303
7.1. Феноменологический анализ религиозного значения символа человека	303
7.1.1. Индивидуальный опыт и универсальность религии	303
7.1.2. Человек как универсальное в индивидуальном	306
7.2. Антропоморфные боги Древней Греции	311
7.2.1. «Древние» боги и загадка сфинкса	311
7.2.2. Близость и далекость греческих богов	317
7.2.3. Аполлон и человечность	321
7.2.4. Зевс и божественное превосходство	325
7.3. Политеизм и монотеизм	335
7.4. В преддверии христианского догмата о Боговоплощении	338
7.4.1. «Для эллинов безумие» (1Кор.1,23)	338
7.4.2. Посредники между Богом и человеком: религиозно- исторический фон христианского догмата о Боговоплощении	343

7.4.3. Божии люди и богоявления в Израиле	353
7.5. Истинный Бог и истинный человек: Иисус Христос	361
7.5.1. Сын человеческий и Сын Божий	361
7.5.2. Человек как «шифр Бога»	366
7.6. Бог и человек в индуизме: инкарнационные аспекты религиоз- ного опыта	370
7.6.1. Две антитезы христианству	370
7.6.2. Разнообразие аспектов индуистского опыта	373
7.6.3. Аватары Вишну	377
7.6.4. Амбивалентный образ Кришны	387
7.6.5. Учение о богоподобии человека в Бхагавадгите	390
8. СИМВОЛЫ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА	404
8.1. Стремление к внутреннему пониманию	404
8.2. Феноменологический анализ мистики	413
8.2.1. Трансцендирование символов	413
8.2.2. Непосредственность опыта	415
8.2.3. Свидетельство жизни	421
8.2.4. Отвержение себя и единение с Богом	424
8.2.5. Язык молчания	430
8.2.6. Неиссякаемый свет	438
Заключение: проблема сравнения религий	443
Источники и литература	446

Научное издание

Данилов Андрей Владиленович

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СИМВОЛА

Редактор *Н.Ю. Карасева*

Дизайн обложки *А.И. Ключникова*

Компьютерная верстка *Е.А. Титовой*

Подписано в печать 10.11.2010. Формат 60х84/16. Бумага офсетная.

Печать ризографическая. Усл. печ. л. 26,97. Уч.-изд. л. 21,64.

Тираж 100 экз. Заказ

Частное предприятие «Зорны Верасок».

ЛИ № 02330/0552559 от 01.10.2009.

Ул. Некрасова, 20, 220040, г. Минск.

Тел.: 296-66-17, 290-03-92. E-mail: zornuverasen@yandex.ru

Отпечатано в ООО «ВИТпостер».

Пл. Независимости, подземный переход № 9, павильон № 4, 220030, г. Минск.

Тел.: 222-58-57.