**Феноменология религии**

**Предмет и основные направления**

**Предмет**

Основным понятием, которое использует феноменология религии, является “святое”. Феноменология изучает религию как явление, оставляя вопрос о ее сущности неопределенным и открытым, или, выражаясь словами основоположника философской феноменологии Э. Гуссерля, “заключает его в скобки”. Феноменология религии рассматривает проявления святого в предметах, пространстве, времени, числах, словах, и, наконец, в действиях, представлениях и переживаниях человека и общества. Исторический религиозный опыт человечества действительно весьма многообразен, феноменологическое же рассмотрение позволяет увидеть в нем то, что является общим для многих религий, т. е. выделить основные формы проявления святого в предметах, культе, представлениях и переживаниях. Именно в этом классическая феноменология видела свои основные задачи. Как замечал еще Николай Кузанский в своей работе “О мире в вере”: “Существует лишь одна религия во множестве религиозных обычаев... Ты один есть, и есть лишь одна религия и один культ”.

В современной феноменологии религии, которая использует методы феноменологической философии 3. Гуссерля, акцент перемещен с выделения общих моментов исторического религиозного опыта на исследование уникальности проявления святого. Оно есть то, что не вписывается в привычный мир, то, что противопоставлено повседневному — упорядоченному и близкому — как непривычное, вне обычного порядка находящееся, далекое. Оно манит и пугает одновременно.

Специфика феноменологии религии выявляется при определении ее предметной сферы, исходным пунктом которой становится рассмотрение слова “религия”. В отличие от философии религии феноменология анализирует не понятие, а именно слово, полагая, что в понятии религии содержатся определенные мировоззренческие или идеологические предпосылки. Устанавливая значение слова “религия” исходя из языка, феноменология тем самым сближается с герменевтикой. Как известно, слово “религия” латинского происхождения, однако этимологи возводят его не к religo (religare — связывать), а к relego (relegere — перечитывать, вновь обдумывать, почитать). Важно заметить, что relegere не употребляется по отношению только к субъекту или объекту, но характеризует связь между ними, т. е. указывает на предмет, требующий и заслуживающий особого внимания со стороны субъекта. Ф. Хайлер, например, передает значение слова “религия” глаголом sorgsam beachten (нем. — проявлять особое внимание). Религия как феномен не принадлежит ни к миру лишь субъективного, ни к миру лишь объективного, но относится к взаимодействию того и другого. Предмет, который указан особым -- религиозным — способом отношениям нему человека и общества, в феноменологии определяется как святое. Святое есть то, что наполнено сверхъестественной силой. Она обозначается словами примитивных народов: меланезийским — “мана”, полинезийским — “табу”, индейским --“оренда”. Святое в отличие от обычного, профанного предмета есть табу - нечто, приближение к которому требует внимания и осторожности. Слово “религия” означает также благоговение и характеризует отношение человека к святому как страх и удивление одновременно, как благоговейный страх. Исходя из этого основоположники феноменологии религии Р. Отто и Ф. Хайлер определяют религию как “опыт встречи с ужасным и удивительным святым”. Отсутствие у человека религиозного опыта оказывается, таким образом, результатом не встречи со святым. Подобное происходит по тем или иным причинам и зависит от ряда обстоятельств, понимаемых по-своему историческими религиями (греховность человеческой природы, авидья, майя), теологией (“есть люди, которых бог ртвергает” — Фома Аквинский), философией (“бог умер” — Ф. Ницше, “боги удалились” — Ф. Гельдерлин, М. Хайдеггер), поэзией (“боги, завернувшись в плащи/покинули землю” — Гесиод). Если одна из двух составляющих религиозного отношения — страх и удивление — доминирует над другой, то отношение разрушается и на его месте остается либо простое любопытство, либо некое экзистенциальное состояние “страха ни перед чем” (М. Хайдеггер), но и в том и в другом случае феноменология рассматривает это как следствие невстречи человека со святым. Здесь уместно будет вспомнить незадачливого и любопытного философа Хому Брута, который решился заглянуть в глаза Вию, хотя внутренний голос и предостерегал его.

Святое часто обозначается многозначным латинским словом нумен (воля богов, блуждающие божества, т. е. планеты, изображение божества, знак божественного могущества, духи дорогих покойников, изречение оракула). Однако в строгом смысле, нумен есть иррациональная сторона святого; для Р.Отто это — “святое минус его рациональная и нравственная компоненты”.

Тем самым нумен - божественное - определяется “как совершенно другое”, “как абсолютно и полностью отличное: оно не похоже ни на человеческое, ни на космическое”. М. Элиаде считал столь жесткое разделение рациональных и иррациональных элементов в религии непродуктивным, поскольку это не дает возможности представить “священное во всей его полноте”, и считал священным то, “что противопоставлено мирскому”.

Как замечал Ф. Хайлер, “numen — священное и божественное — находится по ту сторону чувственного восприятия, но он видим и слышим в оболочке внешних явлений, его можно представить с помощью картин, нарисованных воображением, и постичь в определенных душевных переживаниях”. Святое проявляет еебя в трех сферах, изображаемых в виде концентрических окружностей: священные предметы, священные представления и священные переживания. Эти сферы имеют общий центр, который, однако, никак не обозначается, даже точкой (она как бы предполагается, но ставит ее лишь наше воображение), и в предметную область феноменологии не входит, поскольку представляет неявленное безымянное святое, desus absconditus (скрытое божество). Именно к нему обращены слова молитвы Николая Кузанского: “Ты, дарующий бытие и жизнь, Ты — тот, кто облекается различными культами в различные формы и называется разными именами, потому что Ты остаешься тем, кто Ты есть, неузнанным и непроизнесенным...”.

Однако между всеми окружностями существует корреляция, и, в частности, с ней, по мнению Ф. Хайлера, связан тот факт, что невозможно создать чисто духовную религию, исключающую священные предметы, хотя попытки к тому были неоднократные. Иными словами, для религии оказывается справедливым положение теории познания: нет ничего в духовном такого, что до этого не было в чувственном. Религия проявляет себя во внутреннем единстве трех сфер — предметов, представлений и переживаний.

С утверждением этого единства связан еще один элемент, играющий значительную роль как в религии, так и в магии — чудо. Однако в феноменологии магия и религия различаются. Первая прежде всего — техника, которой можно обучиться, она основывается на неких, пусть и непонятных для большинства, но все же законах; это нечто, постоянно, сопоставляемое с наукой, — либо сверхнаука, либо протонаука, преднаука, донаука. Магия для одних — эзотерическая собственность узкого круга посвященных, для других — пустая фантастическая теория и деятельность, но общее в оценке — расчетливый характер такой деятельности. Из-за него магия лишена собственно религиозного элемента — благоговейного страха перед святым, иными словами, в ней отсутствует иррациональный компонент, который Р. Отто и называл нумен.

Являясь нехристианским по своему происхождению (поскольку Ветхий и Новый Заветы написаны не на латыни), слово “религия” довольно рано проникает в христианство и используется как в латинском переводе Библии, так ив творениях латинских отцов церкви. Оно приобретает значение “связь” — человека и Бога, Бога и мира, характеризует отношение относительного к абсолютному и противопоставлено “греху” — разделению человека и Бога. Такое понимание не противоречит исконному значению слова.

**Предпосылки классической феноменологии религии**

В качестве таковых можно выделить труды основателя либерального течения протестантской теологии Ф. Шлейермахера, немецких классических философов И. Канта и Г. Гегеля, основоположников сравнительной мифологии и религиоведения М. Мюллера и П. Шантени де ля Соссе.

Решающее значение для становления феноменологии религии имели сочинения Р. Отто в области религиоведения и религиозной философии. Опираясь на труды Шлейермахера, он пришел к выводу, что религиозное чувство лежит в основе религии. Религиозное переживание не врожденно, но доступно каждому, кто ищет его. Человек стремится к нему именно для того, чтобы достичь состояния покоя, когда ему становится все ясно о себе и своих целях.

С точки зрения феноменологии теория Отто о нуменозном может быть сформулирована в виде последовательных ответов на два вопроса: 1) как переживается и как функционирует нуминоз-ное чувство; 2) как религия становится тем, что она есть.

Теория Отто является ценным вкладом в религиоведение; прежде всего в ней формулируется важное положение о том, что “знание и понятийное понимание далеко не одно и то же, более того, часто они противопоставляются и исключают друг друга”. Нумен, согласно Отто, есть сущность божественного. Понятийное понимание менее всего приспособлено для интуитивного познания и признания нуминозного в его истинном проявлении. Способность человека познать и признать святое Отто называл дивинацией (лат. divinatio — предчувствие). Нуминозное существует во всех религиях, и без нуминозного религии не существует. В поисках обоснования нуминозного опыта Отто обратился к философии и заимствовал у И. Канта понятие a priori. Святое есть категория a priori, оно проявляется как в своем рациональном, так и в иррациональном аспектах. Религиозное чувство проявляется в опыте, но не возникает из него. Религиозное чувство относится к основаниям души, чувство нуминозного не является производным от других чувств, оно есть первичное качественно оригинальное чувство, которое можно пробудить. Имеет место “закон соответствия чувств”, гласящий, что “одно чувство X пробуждает в нас подобное чувство Y”. Подобное влечет друг друга. Чувство нуминозного вызывает в нас подобные чувства, и, наоборот, подобные нуминозНому чувства вызывают чувство нуминозного. Импульсы к пробуждению нуминозных переживаний могут исходить от произведений искусства — изобразительных, художественных, музыкальных. В связи с этим следует отметить, что нуминозные переживания пробуждаются и произнесением некоторых священных празвуков: о-т, а-и-т, а-и-п.

**Становление современной феноменологии религии**

Первая работа по феноменологии религии — “Введение в феноменологию религии” — принадлежит историку религии Г. ван дер Леуву. “Мы должны, — писал он — различные феномены религиозной жизни рассмотреть в связи друг с другом”. Все феномены религиозной жизни, согласно ван дер Леуву, необходимо классифицировать и систематизировать в соответствии с их сущностью, а для этого описать. Возникшая система не будет сверхрелигией или проектом религии будущего, но лишь вспомогательным средством, позволяющим лучше понять широкий круг религиозных феноменов в их взаимодействии, увидеть общее и особенное в каждом. Такая система позволит ориентироваться в хаосе фактического исторического материала как старого, так и нового. Фундаментальный труд “Феноменология религии”, в котором был реализован подобный подход, содержал классификацию различных религиозных феноменов, включая такие, как священная еда и напитки. Однако описательный метод все же не давал полного представления о религиозном феномене.

Дальнейшее развитие феноменологии связано с трудами историка религии Ф. Хайлера. “Феноменологический метод, — согласно его взглядам, — есть путь от феномена к сущности религии”. Следует подчеркнуть, что феноменология исследует только путь, но не саму сущность религии. Хайлер не столько классифицировал предметные феномены исторических религий, сколько пытался понять их суть. Он намечал два направления “во внутреннее ядро” религиозного опыта. Прежде всего самое пристальное внимание следует уделить ранним и так называемым примитивным формам религии. Кроме того, необходимо проникнуть во внутренний мир религии, т. е. прочувствовать ее феноменологический мир так, как это сделали религиозные гении, основатели исторических религий. Хайлер писал: “...История и психология религии, которые стремятся охватить религиозную мистерию в ее самых многообразных формах, могут попытаться подойти к решению этой трудной задачи, осуществление которой постоянно осложняется конфессиональными привязанностями. Когда исследователь долгое время останавливается близ самых различных религиозных гениев, индийских провидцев атмана и христианских мистиков, Будды и Плотина, израильских пророков и псалмопевцев, Иисуса, Павла и Августина, когда он долго и с глазу на глаз находится рядом с этими религиозными деятелями и расспрашивает их о самом близком, сокровенном и глубоком, тогда -он может оценивать эти вызывающие жаркие споры личности с открытыми глазами и чистым сердцем, тогда его взгляд незамутнен религиозной пристрастностью”.

Чистых типов религиозных переживаний, по Хайлеру, не так уж и много. Прежде всего он выделял основные — мистическое и пророческое. Если для мистики центральными понятиями оказываются любовь и соединение, то главный феномен пророческого переживания — “доверчивая вера”. Во взаимодействии пророчества и мистики Хайлер видел будущее религии: “Более высоких форм религии, чем эти две — мистика и религия Откровения, — история религии не знает. Будущее развитие религии должно принести дискуссию между ними. Когда наступит определенное спокойствие во внешнем культурном развитии, человечество вновь обратится к религиозным проблемам с таким страданием, примеры которому дали прошедшие столетия. Потом эти два религиозных типа сравняются и бросят друг другу вызов. Какой из них одержит победу?”. При ответе на этот вопрос Хайлер испытывал затруднения, но, по-видимому, отдавал предпочтение пророческому типу религиозности, как более миросоэидающей форме. Кто верит в мирские ценности, цели и задачи, считал он, тот больше сил для радостной работы почерпнет из религии Откровения, чем из мистики, так как первая дает ему мужество крепко стоять на ногах на этой сотворенной Богом земле.

Последнее фундаментальное исследование по феноменологии религии, выполненное в классическом ключе” принадлежит шведскому историку религии Г. Виденгрену. Основной методологический вопрос его “Феноменологии религии” — о религиозном феномене: “Как выглядит религиозный феномен X, если превзойти в нем все случайное, историческое и региональное?” Пытаясь ответить в систематической форме, Виденгрен подходит к проблеме определения того, что является религиозным феноменом.

**Философская феноменология религии**

Эта традиция использует методы философской феноменологии философа Э. Гуссерля. Прежде всего подобный подход предполагает отказ от выстраивания феноменологии религии по образцу точных наук. Для феноменологии религии очень важным оказалось противопоставление Гуссерлем эпистемологической (лат. episteme — теоретическое знание) и доксической (лат. doxa — верования) сфер. Если посредством эпистемологических актов конституируется теоретическое знание, то благодаря доксическим верованиям конституируется “жизненный мир”. Гуссерль возвращал ценность и автономную значимость сфере верований, показывая, что она не может быть поглощена теоретическим знанием. Для этого он применял так называемые трансцендентальную и эйдетическую редукции, освобождающие человека от необходимости подчинения каким бы то ни было метафизическим предпосылкам и позволяющие ему увидеть идеи, которые конституируют его “жизненный мир”. В нем эмпирические феномены пронизывают логические структуры, И последние, казалось бы, зависят от них. Однако, как известно, Гуссерль источником этих структур считал акты неэмпирического трансцендентального “Я”, т. е. и в “жизненном мире” сохраняется противопоставление теоретического и эмпирического. В процессе развития “жизненный мир” индивида проходит, по мнению Гуссерля, несколько стадий. Первоначальная естественная историчность человека подчинена мифически-практической установке — окружающая действительность воспринимается как мир, в котором доминируют мифические силы. Важнейшей заботой поэтому является защита и обустройство жизни путем овладения ими. Вторая стадия — рефлексивная историчность — трансформирует мифически. Практическое отношение к миру в теоретическое. Третья — ступень абсолютной жизни — характеризуется тем, что человек конституирует себя и свой мир на уровне самосознания. В целом концепция Гуссерля разрабатывается как в феноменологической теологии (например, в трудах М. Шелера), так и в феноменологии религии.

М. Элиаде отчасти использовал в своих работах ряд положений философской феноменологии. Согласно ей, сознание конституирует объект в интенциональном акте, наделяя его смыслом. Для Элиаде — это фундаментальная операция, трансформирующая хаос в Космос, выражением чего и является ряд культовых действий, таких как “освящение пространства и времени”. В общем его концепция представляет синтез положений классической и философской феноменологии религии, впрочем, следует заметить, что они не противопоставлены друг другу.

**Роль герменевтики в феноменологическом исследовании религии**

**Герменевтика - искусство понимания текста**

Слово “герменевтика” происходит от греческого слова, которое, в свою очередь, связано с глаголом epnirveiko — разъясняю, истолковываю. Герменевтика — искусство и теория толкования текстов. В древнегреческой философии герменевтика считалась искусством понимания текстов.

У христианских авторов герменевтика стала “наукой, излагающей способы к уразумению и изъяснению подлинного смысла Священного писания” и включала три раздела: 1) учение о смысле Священного писания; 2) учение о способах понимания и объяснения смысла Священного писания; 3) учение о главном начале Священного писания.

Священное писание — это текст, написанный в понятных людям словах и символах, Смысл, вложенный в эти символы, для любого места в тексте может быть только один. Исключения составляют так называемые прообразы, которые соединяют два смысла — исторический и пророческий. Классифицируя способы выражения смысла,, христианские богословы подчеркивают два из них. Первый — использует слова, которые суть непосредственные знаки сообщаемых смыслов. Второй — осуществляется через предметы, становящиеся условными знаками для других предметов.

В соответствии с разными способами выражения выделяются два типа смысла - буквальный и таинственный. При буквальном смысле слова в качестве знаков непосредственно выражают понятия. Он, в свою очередь, имеет два вида — собственный и переносный, в первом случае слова употребляются в прямом значении, во втором — в переносном. Таинственный смысл появляется “при таком способе выражения, когда не сами слова, а предметы, выраженные словами, служат знаками для выражения понятий о других предметах”. По различию отношения этих предметов-знаков к выражаемым предметам они делятся на виды: прообраз, притча, аполог, видение и символ.

В прообразе предмет-знак является священно-историческим, т. е. взят из истории церкви. Исторический смысл устанавливается по прямому значению знака, пророческий — по “преобразовательному значению”. В притче предмет-знак взят из обыденного мира и всегда возможного. Таковы все притчи Иисуса Христа в Евангелиях. В апологе предмет-знак взят из действительного мира, но наделен невозможными или недействительными свойствами. Эти свойства присущи предметам, для которых они суть знаки. В видении предмет-знак, в данное время исторически недействительный или по чисто естественным причинам невозможный, явлен человеку, который находился в экстатическом состоянии. В символе предметом-знаком выступают действия лица или материальный предмет, символ выражает отвлеченную мысль. Общее правило при изъяснении таинственного смысла заключается в том, что сходство означающего и означаемого должно быть в главных чертах очевидно.

Установление смысла тех или иных текстуальных фрагментов осуществляется при помощи как текста Священного писания, так и дополнительных источников. Применение последних определяется правилами специальной вспомогательной дисциплины -исагогики (от греч.— подвожу).

Когда же конкретный текст интерпретируется внутри религиозного текста, необходимо: 1) рассматривать конкретный текст в контексте; 2) привлечь параллельные конкретному тексту места из других частей текста; 3) определить смысл слов по употреблению; 4) соотнести конкретный текст с целью его написания. . Требование согласования с контекстом призвано уменьшить произвольность истолкования. Контекст разделяется на узкий, охватывающий ближайшие к конкретному тексту положения, широкий — включающий раздел, главу или книгу, и обширный — включающий весь возможный текст.

Важнейшим правилом является согласование интерпретации и цели создания текста. Так, с герменевтической точки зрения религиозный текст отличается от научного именно последним, и потому вряд ли правомерно рассматривать Книгу Бытия как геологическое исследование истории Земли.

**Герменевтические проблемы в религиозных традициях Востока**

Восточная герменевтическая традиция интерпретации текстов по сути придерживается тех же общих принципов. Индийские комментаторы считают, что следует установить предмет (абхид-хея), предназначение (прайоджана) и связи (самбандха). Понимать текст — это значит суметь ответить на три вопроса: 1) что говорится? 2) зачем это говорится? 3) в контексте какой более широкой совокупности представлений это говорится?

По мнению исследователя ведических текстов В. С. Семенцова, вопрос о предназначении (иными словами, о функции) текста ничуть не менее существен, чем остальные. В филологической герменевтике он поднимается не всегда оттого, что исследователь, имеющий дело с культурами книжного типа (т. е. такими, в которых понимание текста осуществляется в процессе его чте-ния), оставляет подобный вопрос за скобками как самоочевидный. Впрочем, иногда ввиду нехватки данных для решения исследователь абстрагируется от таких проблем помимо воли. Понимание текста всегда есть понимание той человеческой реальности, которая за ним стоит. Поэтому исследователь, не имея возможности наблюдать поведение живых носителей древней культуры, либо обращается к их современным потомкам, либо — если это его не удовлетворяет — подставляет на их место некоего “обобщенного носителя культуры, „человека вообще", чаще всего — самого себя (разумеется, он это делает совершенно бессознательно”.

Именно исходя из цели текстов герменевтика выделяет различные типы культур. Например, В. С. Семенцов выделял ритуально-символическую и логико-дискурсивную культуры. Тексты, создаваемые внутри первой, выполняют не описательную, а ритуальную функцию, предписывающую читателю определенные культовые действия. И эти культуры не конвертируются друг в друга, т. е. с позиций одной нельзя адекватно понять текст, созданный в другой. В привычном для нас типе культур понимать текст означает быть в состоянии произвести ментальные операции, необходимые и достаточные для представления его в качестве сегмента системы, включающей в себя данный текст как один из своих частных случаев. Для культуры такого типа характерен, во-первых, рационализм, а во-вторых, замкнутость, исключительность. Всякий факт, который не систематизируется соответствующим образом, признается нон-фактом и из рассмотрения исключается. В противоположность этому культуры ритуальные можно определить как сверхрациональные: в сферу трансляции культуры попадают не системы понятий, но акты — физические, речевые и ментальные. Тот или иной ментальный образ (акт), сопровождающий речевое действие, не выводится из последнего, как и оно не следует из действия физического. Ритуальная культура передается, таким образом, по трем сравнительно самостоятельным каналам и может быть названа трехмерной (в отличие от одномерной культуры современного типа). Слово veda употребляется в контексте ритуальной формулы “кто так знает”, т. е. предписывает читающему совершение определенных действий. Veda в этом смысле не “знание о чем-то”, а “знание так”. Когда мир в брахманическом ритуале “ашвамедхи” предстает как конь, это означает не зооморфное познание мира, но то, что субъект должен выполнить действия, в результате которых он увидит мир “так”.

Л. Витгенштейн указывал еще на один способ герменевтического истолкования текста, подчеркивая различие между тем, что текст говорит и показывает. Эта феноменологическая функция скрыта буквенной формой письма. Например, известный библеист Д. Щедровицкий обращал внимание на следующее. Вызвавшая множество споров и комментариев интерпретация первой фразы Книги Бытия — “в начале” — часто не учитывает само начертание буквы “бейт”. “По преданию сама эта буква, — писал он, — имеет такое начертание, потому что она как бы отгораживает “то, что наверху”, — т. е. превышает пределы человеческого восприятия, и “то, что внизу”... что было “до” мироздания. Нам таким образом открыто только то, что “написано” дальше в Книге и во Вселенной. Поэтому буква открыта только в одну сторону”.

**Герменевтический круг и современная герменевтика религии**

Развитие современной герменевтики религии связано с трудами протестантских теологов. Ряд до сих пор актуальных герменевтических проблем поставил еще последователь Лютера Флациус. В отличие от представителей католической теологии, которые отрицали невозможность интерпретировать священные тексты без опоры на традиции церкви, Флациус искал такую возможность, считая католический путь ложным. Догматическая и схоластическая традиции интерпретации, по его мнению, исказили смысл Священного Писания. Флациус столкнулся по сути с теми же проблемами, что и церковь в первые века нашей эры, когда боролась с гностицизмом, арианством, монофизитством. Ибо уже тогда отчетливо высветилась проблема, которая получила название “герменевтический круг”, а именно, стало ясно, что интерпретация частей Писания зависит от понимания смысла всего текста, рассматриваемого как целое, с другой же стороны, Понимание этого целого весьма существенно зависит от толкования частей. Дальнейшее развитие герменевтики шло по двум направлениям — теологическому и филологическому, которые, правда, часто переходили друг в друга.

Ф. Шлейермахер, протестантский теолог и филолог-классик, разработал основы так называемой философской герменевтики религии. У Шлейермахера герменевтика мыслилась как искусство понимания “Другого”, искусство понимания чужой субъективности. При этом важнейшую роль в его концепции играла интуиция, поскольку именно она способствует пониманию человеком целого и выходу за границы герменевтического круга.

Подход Шлейермахера оказался продуктивным для философии религии и теологии XX в. Прорыв герменевтического круга предполагает независимое от понимания частей понимание целого. С этой целью последователи экзистенциально-философской герменевтики М. Хайдеггера и X. Гадамера использовали выработанные в ней понятия предсуждения,. предпонимания, предпонятия.

Герменевтическая концепция М. Фуко, рассматривая одно из центральных религиозных понятий - “спасение”, — исходила из герменевтики западной античности. Свойственное этой культуре понимание целого, которому подчинены его части, Фуко формулировал как “заботу о самом себе”. Известное изречение Дельфийского оракула — “познай самого себя”, в котором часто и усматривают смысл античности, Фуко, напротив, считал подчиненным “заботе о самом себе”. Понимание античности через призыв к самопознанию отражает установку западной философии нового времени. Фуко писал: “Налицо парадокс: предписание проявлять заботу о самом себе для нас означает скорее эгоизм или уход в себя; напротив, оно в течение многих веков являлось основополагающим принципом таких неукоснительно соблюдавшихся образцов морали, как эпикурейская, киническая и т.д”.В результате этого парадокса на место заботы о самом себе встал христианский отказ от самого себя, либо другие интерпретации, связанные, с попечением о других. Античная концепция заботы о самом себе, по мнению Фуко, объединила субъекта и истину. Спасение с точки зрения заботы о самом себе совсем не предполагает каких-либо драматических событий — смерти, бессмертия, мира иного и т. п.

Слово “спастись” служит для обозначения деятельности, которая осуществляется в течение всей жизни и единственным исполнителем которой является субъект. И если в конечном счете эта деятельность приводит к определенному результату, являющемуся ее целью, то он заключается в неуязвимости человека для несчастья, тревоги, всего, что может проникнуть в душу из-за всякого рода случайностей, событий внешнего мира и т. д. Достигнув объекта спасения; индивид не нуждается более ни в ком и ни в чем. В понимании спасения скрыто присутствуют две главные темы — атараксии, т. е. отсутствия волнения, и автаркии — самодостаточности, благодаря которой человеку не нужен никто, кроме самого себя.

Такое понимание спасения, согласно Фуко, чрезвычайно далеко от религиозного, соотносимого с бинарной системой, с драматизмом событий, с отношением к “Другому”, которое в христианстве подразумевает отказ от самого себя. Таким образом, герменевтический взгляд позволяет понимать религию и культуру как некоторое целое, имеющее подчиненные части; понимание же этих частей вне контекста целого делает сам феномен просто другим объектом.

**Священный предмет**

Согласно Ф. Хайлеру, основу священных предметов образуют объекты природы, которые в силу своей величины, формы или необычности и исключительности пробуждают в созерцающем их человеке благоговейный трепет и удивление. Примитивный человек молился им, будучи не в состоянии ясно различить внешний объект и сверхъестественную силу, которая в нем живет и проявляется. Более высокий уровень поклонения, замечал Ф. Хайлер, в значительной степени продолжает подобный культ, но часто на месте внешнего объекта оказывается его образ.

М. Элиаде предлагал несколько более общую точку зрения, считая что “в первобытном, или архаическом, мышлении предметы внешнего мира не имеют самостоятельной, внутренне .присущей им ценности. Камень будет священным, поскольку его форма свидетельствует о том, что он является частью определенного символа, или представляет собой иерофанию, обладает маной, знаменует некий мифический акт и т. п.”.

Объединяя эти взгляды, следует сказать, что предмет становится священным либо благодаря физическим или геометрическим свойствам самого объекта (священная сила может пребыватькак в природе, так и в форме объекта), либо за счет принадлежности к широкому образному и символическому ряду, т. е. любой предмет через причастность к последнему может стать священным.

Это становится очевидным при рассмотрении такого, по-видимому, одного из самых ранних, предмета культа, как священный камень. Груды камней были признаком древнейших культовых мест. Важнейшими физическими свойствами камня являются прочность и твердость, которые делают его неуязвимым и несжимаемым. Камню присуще то, чем не обладает человек, подверженный разрушению, упадку и смерти, который в противоположность камню — пыль, песок, щебень. Камень стал символом бытия, песок — символом времени.

Камень благодаря своим физическим и геометрическим свойствам оказывается основой достаточно разветвленных образов и длинных символических рядов. Например, известный исследователь мифологии Ж. Дюмезиль рассматривал верховных богов индо-иранского пантеона Митру и Варуну следующим образом. Митра рожден из скалы; свойства камня — его родовые свойства, поэтому он спокойный, доброжелательный, дружественный, благосклонный. В отличие от Митры Варуна связан с абсолютно другой по физическим и геометрическим свойствам стихией — водой; он — карающий, грозный, опасный.

В ханаанейской религии священный камень носит имя Beфиль — Дом Бога. Ветхозаветный Иаков заночевал на пути в Ханаан и во сне получил видение и пророчество при следующих обстоятельствах:

И взял один из камней того места и положил себе изголовьем, и лег на том месте.

И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божий восходят и нисходят по ней.

<…>

И встал Иаков рано утром, и взял камень, который он положил себе изголовьем, и поставил его памятником, и возлил елей на верх его.

И нарек имя месту тому: Вефиль... И положил Иаков обет, сказав... <...>

...этот камень, который я поставил памятником будет у меня Домом Божиим (Быт. 28:11-12, 18-19, 20, 22).

Скала, твердыня — обозначение Яхве в языке псалмов: “Бог мой — скала моя” (Пс. 17:3). Христос является “краеугольным камнем”, а верующие в него — “живые камни”, из которых строится “дом духовный” (1 Пет. 2:5).

Кроме того, камень наделяется священной силой и на основании своего происхождения: громовой (упавший с неба) камень, вулканическая лава, жемчуг из глубин океана. Культ священного черного камня, упавшего с неба,переходит из древнеарабской религии в ислам, здесь черный камень становится объектом поклонения и помещается в священный центр мира — Каабу, мусульманский храм в Мекке.

Сложный символ алхимии — философский камень - соединение противоположностей, т.е. способен из непрочного сделать прочное, из разрушимого неразрушимое, из неблагородного (окисляющегося) благородное (неокисляющееся), из временного вечное. Как замечал по этому поводу К. Юнг, алхимики не искали божественное в веществе, а стремились его произвести.

Почти повсеместно почитаются горы, в своем священном качестве они — центры Земли, предпочтительные места молитвы индуистских отшельников, а также Иисуса Христа и его последователя Франциска Ассизского. Гора — любимый образ религиозного языка. В мифологии мир представлен как гора: в мистике Бог определяется как гора, а путь спасения как восхождение на священную гору.

Священной является Земля, будучи материнским лоном всего живого — растений, животных, человека. Источникам и рекам тоже поклоняются, так как они несут жизнь и плодородие. Толпы паломников находят искупление своих грехов в струях Ганга, ему же доверяют пепел умерших. Наряду с водой естественного происхождения для очищения используется святая вода, которая занимает важное место в христианском культе. Субстанция воды часто становится водным божеством, от которого исходят благодатные силы там, где вода выходит на поверхность. Поток нередко появляется в космологических и эсхатологических мифах. Почитание воды, одного из важнейших священных предметов, связано с ее функцией поддержания жизни. Знаток мифологического и религиозного символизма X. Керлот приходил к выводу, что “вода символизирует земную, природную жизнь, но никогда не — жизнь метафизическую”. Однако форма воды — бесформенность, она выступает как противоположность камню. Противоположность в мире священных предметов и образов переходит в противопоставленность.

Но это далеко не всегда означает противостояние и тем более не обязательно приводит к противоречию. Так, например, разрабатывая символический ряд Митры - Варуны, Ж. Дюмезиль полагал, что их противопоставление никогда не выражало и не могло выражать вражду или соперничество, но лишь дополнительное распределение функций. Оба бога вместе с представляемыми ими понятиями и действиями равно необходимы для жизни человека и Космоса. Будучи противопоставлены они не оказываются один в поле “хорошего”, а другой — “плохого”. Еще более эта многозначность проявляется и усложняется при рассмотрении отношения Митры и Варуны к Агни — персонификации священного огня. Огонь — самый подвижный из всех элементов, это свойство обусловливает понимание огня как динамической составляющей мира священных предметов. Огонь свят как волшебное средство сохранения движения солнца, как элемент, изгоняющий демонов, как очаг в центре дома и, наконец, как негасимое пламя костра племени или народа. Огонь — центральная часть древнеиндийского и древнеиранского культов. В лампадах и свечах он горит на могилах предков, перед изображениями богов,.в языческих храмах, синагогах, мечетях и церквах. Древнейший культ огня отражается в гимне солнцу Франциска Ассизского: “Будь восхваляем, мой господин огонь, всеми нашими братьями”. Огонь становится божеством или жизненно важной частью божественного. Так, Яхве исконно был огненным или вулканическим богом. Как судебный огонь появляется при ожидании конца света в Эдде, Стое и христианском Апокалипсисе. Огонь — символ бога и его духа в языке ветхозаветной и раннехристианской набожности, а также у христианских мистиков. Божественная основа души обозначается, согласно Ф. Хайлеру, как “искорка”.

Благодаря своей подвижности огонь выступает как “элемент более и быстрее всего изменяющий свой облик”. Он соединяется и отождествляется с самыми разными стихиями (например, огонь и вода — огненная вода) и богами. Возвращаясь к паре Митра -Варуна, приведем следующий фрагмент из Ригведы: “О Агни, ты Варуна, когда рождаешься, / Ты становишься Митрой, когда ты зажжен”.

Огонь двойствен — он согревает, поддерживает жизнь, когда зажжен; в этой функции, замечал Дюмезиль, он “митраичен”, но одновременно “варуничен” заключенной в нем опасной силой. “Огонь охватывает как хорошее (жизненное тепло), так и плохое (разрушение, сожжение). Интересно, что в символике рунических знаков огню соответствует одна руна (Капо), изображаемая, однако, и в перевернутом виде: “<” — гармонизирующие и благоприятствующие силы Вселенной; “>” — разрушение и гибель отношений и связей, части личности, конец этапа жизни. Огонь оказывается объединяющим и разделяющим, стабилизирующим и дестабилизирующим динамический процесс фактором.

Молния представляет собой небесный огонь — активный, устрашающий и динамичный. “Три молнии Юпитера символизируют случай, судьбу и предусмотрительность — силы, формирующие будущее”. Вспышка молнии соотносится со светом и просвещением; так, полное название “Алмазной сутры”: “Сутра о совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества] как удар молнии”; Ваджра — тибетский символ молнии и бриллианта. По наблюдению Керлота, “в большинстве религий божество спрятано от людских взоров, а затем внезапная вспышка молнии на мгновение являет его во всей деятельной мощи”.

Вулкан - весьма сложный священный предмет. Он символизирует не только первозданные силы природы, но и синтез первичных стихий — огня, воды, земли, воздуха, которые способен преобразовывать. При извержениях воздух превращается в огонь, огонь становится влагой, а она в свою очередь — камнем. Согласно Парацельсу, вулкан есть “повелитель огня”. Если алхимия искусство, то вулкан — художник в ней.

Свет, традиционно приравниваясь к духу и являясь жизненным элементом божества, имеет большое символическое значение. Манихеи и неоплатоники создали целую метафизику света; символикой света проникнут язык Нового Завета и христианская литургия. Белый свет символизирует единство всего со всем. Свет какого-либо цвета также обладает символическим значением, в котором совмещаются символики цвета и света. Поскольку свет распространяется от определенного источника, исходит из центра, то символы знаменуют ступени этой эманации.

Весьма развита религиозная символика цвета: белый — чистота и святость, красный — жизнь и волшебство, черный — смерть и демоны. Уже в вавилонских религиях, а также в иудействе и христианстве создается достаточно строгий канон красок. Будучи священным предметом, цвет тем не менее соотносится с физическими свойствами света и особенностями зрительного восприятия. Оптикой и экспериментальной психологией предложена общепринятая классификация цветов, разделяемых на теплые и холодные. К первым относятся стимулирующие активность и напряжение — красный, оранжевый, желтый, белый; ко вторым — вызывающие пассивность и расслабление — синий, индиго, фиолетовый, черный; зеленый относится и к тем и к другим. С каждым цветом может быть сопоставлен знак. Как замечал X. Керлот, формальное сходство между последовательностью из шести-семи цветов или цветовых оттенков и гласными греческого алфавита, а также нотами музыкальной гаммы указывает на аналогию этих символических рядов.

Все атмосферные силы (молния, гром, ветер) считаются формами проявления божественного или самостоятельными божествами. Особое значение имеет солнце. Согласно Ф. Хайлеру, в подражающих ритуалах, например, когда катают горящие колеса, люди пытаются повлиять на его ход, описанный в многочисленных мифах. В индогерманских и семитских религиях великие солнечные божества воспеваются в гимнах. Монотеистический Яхве также восхваляется как солнечный герой, а Христос как sol salutis (лат. — приветствующий солнце). Рядом с солнцем в мифах и культах находится месяц, священный символ, например, в исламе.

Слово -“астрология” лучше всего переводится с греческого как звездное письмо. Корнем астрологии является культ звезд, связанный с представлением о богах. В шумерско-вавилонском письме обозначение звезды одновременно является идеограммой Бога. Астрология пытается расшифровать небесные письмена и постичь зависимость движения космических тел и человеческой судьбы. Астрологические знания сведены в систему символов, которые имеют простые универсальные значения и приложимы к огромному количеству фактов. Исходными символами являются круг, полукруг, вертикальная и горизонтальная линии, крест и стрела. Комбинация символов образует более сложный символ. Каждый из символов имеет основное значение, которое выражается ключевым словом и, соответственно, комбинация символов — ключевой фразой: круг — дух, полукруг — сознание и душа, линия — сила, крест — земная материя, стрела — движение. Каждой планете соответствует своя комбинация исходных символов: Солнце — круг и точка, Луна — два полукруга, Меркурий — крест, круг и полукруг, Венера — крест и круг, Марс — круг и стрела, Юпитер — полукруг и крест, Сатурн — крест и полукруг, Уран — крест, два полукруга и круг, Нептун — крест и два полукруга, Плутон — крест, полукруг и круг. В греко-римском Мире звезда становится символом фатализма, который оставил значительный след в средневековом христианстве и Вновь расцвел- в эпоху Возрождения. Даже в христианской набожности проявляется древний культ звезд — в обозначении Спасителя как утренней звезды и Марии как морской. Считается, что волхвы предсказали рождение Христа, используя астрологию, хотя единственным признаком последней можно полагать библейский рассказ о Вифлеемской звезде. Наряду с культом звезд большое значение для астрологии имеет культ животных. Космические процессы представлены в сказаниях о них, именами животных обозначаются звезды, например, знаки зодиака.

Почитаются как проявления божественного и растения. Дерево — один из центральных древнейших символов. На одном из палеолитических амулетов изображено дерево с корнями, что не Могло быть визуально воспринятым; ведь корни скрыты под землей. Это изображение не растения как такового, а священного объекта, сущностными составляющими чертами которого являются крона и корни. Проявления и формы культа деревьев разнообразны: поклоняются духам деревьев и их божествам, деревья становятся атрибутами богов. Зевс, например, имел прозвище dendrites (лат. — связанный с деревом). Мифология создала представления о мировом дереве. В Библии присутствует древо жизни и древо познания добра и зла. Многие исследователи символизма полагают, что они суть репрезентации одного священного предмета. Так, В: С. Семенцов считал древо познания первоначально единым и только впоследствии в силу каких-то соображений символического порядка разделенным на две противоположные по свойствам модификации. Значит, и при обратном переходе на месте древа жизни и древа познания добра и зла оказывается единое древо познания. Крест Христа представляется древом жизни. Средневековые мистики говорят о боге как о “цветущем прелестном дереве вечной жизни”. Определенные растения и их семена тоже священны: у германцев и кельтов — омела, ее желтый цветок наделяется силой отыскивать спрятанные сокровища; у китайцев; японцев, египтян, индийцев — цветок лотоса, для последних он стал космическим символом.

Еще большее значение имеет вера в священных животных, которые обладают особой мощью — бык, или хитростью. — лиса, змея. Если все символы являются образами, функциями и знаками священных предметов, то змея символизирует, кроме того, саму священную силу как таковую. Змей — символ не только отдельно взятого греха, но и самого принципа зла. Символ непроявленной энергии Кундалини — змея, свернувшаяся в кольца, а проявленной — разжавшая их. В русском языке змея — гад, пресмыкающееся, которое считается вещим, отсюда гад — предсказатель, гадатель. Змея, бабочка, мышь и птица воспринимаются как Животные, связанные с душой человека. Исконный культ животных со временем претерпевает большие изменения. Священные животные становятся нечистыми животными-табу, как в иудаизме, или культовыми, или жертвенными. Реальные животные заменяются их изображениями. Многочисленные божества, например, в Древнем Египте выглядят как люди с головой животных. Одни животные превращаются в атрибуты, или сопровождающих бога — лошадь у Одина или бык у Шивы. Другие — в его инкарнацию, скажем, кабан или черепаха у Шивы. Жрецы и жрицы .носят имена животных или их священные маски — буйвола, гориллы, антилопы. Многочисленные символы животных продолжают жить в христианском искусстве, например, голубь — душа, дух святой и евхаристия, рыба — евхаристический Христос, павлин и феникс — бессмертие, дракон и змея — Сатана. В более развитых религиях вера в, священность животных предполагает бережное отношение к ним. Корова — священное животное в маздаизме и индуизме. Буддизм, джайнизм и индуизм требуют по отношению ко всему живому ахизмы (неумерщвления), ссылаясь при этом на многочисленные реинкарнации человеческой души. Буддийские и христианские святые с помощью любви стремятся преодолеть дикость животных. В ветхозаветном пророчестве Исайи это произойдет в грядущем царстве мира и добра: .

Тогда волк будет жить вместе с ягненком...

<...>

И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи (11:6, 8).

Для христианских святых это означает возвращение к райскому, изначальному состоянию.

Вся природа становится в религиозном понимании носительницей божественного. В монотеистических религиях она — творение бога, которое призвано восхвалять Творца, в пантеизме — “живое одеяние божества” или, по выражению И. Гете, “Бог — в природе, природа — в Боге”. Если священный предмет постигается через отличие от себе подобных, т. е. подчеркивается его особенность и уникальность, то в конечном итоге эти качества распространяются и на весь мир. Мир, согласно Августину Аврелию, — есть чудо и отличается от других возможных миров, как считал Фома Аквинский, тем, что он — существующий.

**Священные пространство, время, числа**

**Пространство**

Проблема священного пространства в феноменологии до сих пор не имеет однозначного решения. Неясно, прежде всего, из чего исходить в понимании священного пространства — из священного предмета или символического ряда? Или из того и другого вместе? Или из свойств самого пространства как особого священного предмета?

Классическая феноменология рассматривает священное пространство производным от священного предмета. Священное пространство — в первую очередь, место, которое занимает священный предмет. Священными были ограниченные пространства в природе — круги, окаймленные камнями, горы, холмы, рощи, гробницы, пещеры. Позже священными стали здания, построенные человеком, а также помещения и предметы внутри них — само жилище, порог, двери, очаг, кладовка, а также особый дом бога. Постепенно вместо хижин, где жили фетиши или духи, появляются великолепные храмы, подобные царским дворцам (отсюда “большой дом” в значении “храм” — шумерское egal, вавилонское ekallu, древнееврейское hekal). Храмовая архитектура является отражением божественного совершенства Космоса.

Разрабатывая оппозицию “священное пространство — мирское пространство”, М. Элиаде в своей ранней работе “Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение” существование земного, видимого священного места связывал не с присутствием в нём священного предмета, а с наличием некоего небесного, невидимого архетипа последнего, именно предданность которого и делает данное место священным. “Окружающий нас Мир, где ощущается присутствие и труд человека — горы, на которые он взбирается, области, заселенные и возделанные им, судоходные реки, построенные города, святилища, — имеет внеземные архетипы, понимаемые как “план”, “форма”, либо как обыкновенный “двойник”, но существующие на более высоком, космическом уровне”. Оппозиция “сакральное место - профанная область” здесь сближена с оппозицией “космос - хаос”. Однако пустынные области, населенные чудовищами, невозделанные земли, неведомые моря, куда не осмеливается заплывать ни один мореплаватель, и т. п. не имеют своего собственного прототипа, в отличие, например, от Вавилона или египетских номов. Все эти дикие пространства соответствуют мифической модели другого типа: они уподобляются хаосу, относятся к еще недифференцированному, бесформенному бытию, предшествующему сотворению. Следовательно, можно сделать вывод, что именно “небесный архетип” — “форма”, “план”, “двойник” — позволяет перейти от сакрального места к представлению о пространстве как к реальности, где одно место отличается от другого, где “здесь” отличается от “там”. Важнейшая характеристика пространства, различие “здесь - там” вводится без опоры на предмет, в этом пространстве находящийся. Коренная Черта сакрального пространства — возможность ориентации по сторонам света, звездам, горам и т. п., значит, в нем существует ответ на вопрос “где?”. Профанное пространство характеризуется отсутствием устойчивых направлений и форм; оно также связано с символическим рядом, но уже другим. Эти очень ценные наблюдения Элиаде, к сожалению, не получили у него дальнейшего развития и потому правильны лишь отчасти. Там, где он усматривал и разбирал одну оппозицию “священное - мирское”, на самом деле их три: сакральное (священное, освященное) - профанное (по отношению к сакральному — оскверненное); сакральное - мирское (десакрализованное); профанное (по отношению к мирскому — неосвященное) - мирское. Сам же Элиаде упорно стремился разделять священное и мирское в онтологическом плане. Мирское пространство оказывается вообще не принадлежащим к символическим рядам, т. е., с одной стороны, не имеет “двойника”, с другой, не связано с мифической моделью другого типа.

Сакральность и сакрализация мирского пространства обеспечиваются наличием или, соответственно, установлением в нем центра. Последнее Элиаде определял как “освящение пространства”: “Благодаря парадоксу ритуала любое освященное пространство совпадает с Центром Мира, точно так же, как и время какого бы то ни было ритуала совпадает с мифическим временем “начала”... Таким образом, реальность и долговечность постройки обеспечивается не только через преобразование мирского пространства в пространство трансцендентное (“центр”); но и через преобразование конкретного времени в мифическое”. Кроме того, священное пространство Элиаде отличал от мирского как однородное от неоднородного. Однако статус мирского пространства остается абстрактным. Когда скандинавские колонисты завладели Исландией и вспахали землю, они не рассматривали происходящее как своеобразное творчество или обычный труд. Для них это было ничем иным, как повторением прадействия: превращение хаоса в Космос с помощью божественного акта творения. Обрабатывая пустынную землю, они как бы повторяли деяния богов, которые организовали хаос, наделив его формами и законами. Мирское пространство как реальность появляется, по мнению Элиаде, лишь в результате десакрализации; но какой бы ни была степень десакрализации мира, человек, избравший мирской образ жизни, не способен полностью отказаться от религиозного поведения. Есть пространства священные, т. е. “сильные”, значимые, и другие — неосвященные, не обладающие ни структурой, ни содержанием, одним словом, аморфные. Более того, для религиозного человека такая неоднородность пространства проявляется в опыте противопоставления священного пространства, которое только и является реальным, всему остальному - бесформенной протяженности, окружающей это священное пространство. Проявление священного онтологически сотворяет мир. В однородном и бесконечном пространстве, где никакой ориентир невозможен и, соответственно, нельзя сориентироваться, иерофания Обнаруживает абсолютную точку отсчета, некий центр, функция которого и есть священное пространство. Религиозный человек жаждет бытия, ужас индивида перед хаосом, простирающимся за границами его мира, соответствует ужасу перед небытием. Неизвестное пространство не космично, потому что не освящено. Оно лишь некая аморфная протяженность, без ориентиров и структуры. Подобное мирское пространство представляет для религиозного человека абсолютное небытие. Если, к несчастью, ему выпадает заблудиться там, он ощущает себя лишенным своей “онтологической” субстанции, как бы растворенным в хаосе; и заканчивает тем, что погибает. Оппозиция “сакральное - профанное” заменена тут оппозицией “сакральное (священное) - десакрализованное (морское)”. В сакральном должна существовать не только ориентация, но и ориентир.

Рассмотрим триаду “сакральное — профанное - мирское” на примере одной из мифологем греческой религии — мифологемы сирен, мимо которых проплывал хитроумный Одиссей. Сирены — в греческой мифологии полуптицы-полуженщины, позднее полурыбы-полуженщины, в них сочетаются дикая стихийность и божественный голос, т. е. предметность, с которой они связаны, -вода и звук (но не слово). Сирены завораживают своим пением мореплавателей, и никто не может не откликнуться на него. Пространство, где существуют их голоса, — сакральное, не имеющее “плана”, поскольку накрепко объединено с голосом (а не со сторонами света, звездами и т. п.), обладающим не формой, но ориентацией, правда, без конца меняющейся. Пространство содержит различие “здесь - там”, но “там” никогда не становится “здесь”, это непреодолимая дистанция. Центр пространства (если под центром понимать место, откуда исходят голоса сирен) — везде. Как замечает В. Козовой, сирены всегда ведут корабль в известном, но без конца меняющемся направлении. Это не хаос, в котором вообще нет ориентации равно как и предметности, в том числе и голоса, но и не Космос с присущими ему ориентирами и соответственно именами. Мирское пространство Элиаде ни профанное, ни сакральное, оно — геометрическое, В нем есть устойчивая ориентация, но нет ориентира, его символ — дорога, а не путь. Не случайно для Элиаде затруднительным было разделение мирского — однородного и нейтрального — пространства и пространства геометрического, которое также однородно и нейтрально. В геометрическом пространстве никакая ориентация и никакое качественное различие в нем не происходят от его собственной структуры. Священным предметом, с которым соотносится здесь пространство, является звук. Это пространство может быть как десакрализовано (омирщено), так и профанировано (осквернено). Десакрализуют пространство спутники Одиссея, залившие уши воском, — они не слышат никакого пения и потому ничего не нарушают; профанирует его Одиссей, нарушая табу слушающий сирен, при этом он крепко держится за мирское пространство корабля, которое, устойчиво сориентировано глухими мореплавателями.

По-видимому, наиболее адекватно суть священного пространства определял X. Керлот, замечая, что оно является, так сказать, промежуточной зоной между хаосом и Космосом. Если воспринимать пространство в качестве царства всего потенциально сущего, то оно — хаотично; если же рассматривать его в качестве сферы, где пребывают все структуры и формы, то оно ближе к Космосу.

Представление о бесконечном священном пространстве Хайлер связывает с определенными представлениями о Боге: внешние места молитвы (иудейская синагога, исламская мечеть, христианская церковь) вновь обретают характер предметной святости. Тора-Лада, молитвенная ниша, ориентированные, соответственно, на Иерусалим и Мекку, алтарь (позднее хранилище реликвий и даров) становятся видимым залогом присутствия Бога. Реформаторский пуританизм убирает из церкви внешнюю святость, однако лютеранство продолжает почитать алтарь как символ присутствия Бога. Поклонение такого рода — через видимую святыню приводит к паломничеству и инкубации (проведению ночей в храме для достижения Божественного Откровения в видениях и снах), а также к обращению с молитвой в направлении центральной святыни — Рима, Иерусалима, Мекки. Наряду с верой в присутствие Бога в определенном пространстве существует вера в его жизнь на небесах, именно К ним молящиеся воздевают руки и устремляют взгляды. Распространение представлений о соединении Бога с определенным пространством приводит в позднем иудаизме к тому, что Бог обозначается как пространство. Ключевым Символом Пространства является крест. “Материалы эпохи неолита содержат огромное количество крестов, а также предоставляют данные для того, чтобы трактовать крест как знак четырех главных направлений горизонта и как символ бога земли. Символ земли в виде квадрата с диагональным крестом свидетельствует о связи понятий “четыре стороны света”, “четыре страны света”, “четыре области земли”. Не менее популярна графема в виде диска с таким же крестом. В одних случаях она представляет собой сочетание символов неба (круг) и земли (крест), в других — видимо, выражает понятие “четыре области мира, четыре стороны света”, соотносимое не с землей, а с небом”. Три измерения пространства символизируют трехмерный крест, который дает шесть пространственных направлений, составленных, “из четырех точек компаса плюс точка зенита и надира”. К шести точкам, полученным таким способом, добавляется седьмая — центр, и пространство становится логической структурой.

**Время**

Для понимания священного времени в феноменологии религии сложилась теория соответствий, выявляющая основы символической традиции. Согласно этой теории священное время соответствует священному пространству: четыре времени года -четыре стороны света. Священное время отделено от обычного так же, как священное пространство от профанного. Как и священное пространство, священное время защищено табу-предписаниями, что делает его неоднородным и небеспрерывным. Прежде всего, запрещается работа, которая лишает время святости. Примитивные народы связывают свои празднества с жизнью природы, например, скотоводческие — со временем появления приплода, земледельческие — со временем сева и сбора урожая. Есть праздники, обусловленные движением звезд и планет — началом лета и зимы, полнолунием и новолунием. Некоторые торжества переходят в восточно-эллинистических мистических религиях, иудействе и христианстве в религиозные праздники, посвященные событиям священной истории. Например, иудейский Песах, восходящий к празднику появления приплода у скота и начала сбора урожая, связан с исходом народа Израилева из Египта. Христианская Пасха, берущая начало в языческом празднике воскрешения бога плодородия или бога весеннего солнца, является ликованием на воскресение Спасителя. Как в иудействе, так и в христианстве весь год образует святую историю, и ее отдельное событие в каждом празднике становится живым настоящим. В буддизме и индуизме известны подобные праздники — дни рож-дения и смерти Будды, день рождения Кришны. Облик божества приобретают и пространство (в иудаизме), и время как таковое (во многих индогерманских религиях).

Основываясь на той же теории соответствия, X. Керлот замечал, что “именно представление о семи направлениях пространства (т. е. два для каждого из трех измерений плюс центр) дало начало проекции семиричного порядка во времени. Воскресе-нье — день отдыха — соответствует центру”.

Понятия вечности и временности служат для обозначения двух качественно различных состояний реальности: бытия и существования, сущего и существующего, абсолютного и относительного, постоянного и изменчивого, священного и мирского, бессмертия и смерти. Конкретное содержание этих понятий зависит от типа мировоззрения — мифологического, религиозного или философского во всем многообразии их видов, форм и проявлений. Противопоставление вечного и временного уходит своими корнями в мифологию. Вечными, или священными, предметами считаются те, которые благодаря Своим внутренним свойствам могут противостоять изменениям, разрушениям, времени. Эту способность они приобретают за счет того, что наполнены вечностью, т.е. обладают особой, инородной времени, священной силой, такие предметы — обиталище для душ предков или жертвенники. Вечность — другое-иное-оное время имеет абсолютную ценность, а все другое ценно и реально посредством связи с ним. Вечность — время прасобытий и прадействий богов, героев и предков. Совершенные в священном времени прадействия образуют события священной истории, через причастность к которой человек приобщается к вечности, Каждая историческая религия, различные философские школы вырабатывают свое представление о вечности, времени и об их взаимоотношении и взаимодействии. В религиозном мировоззрении временность оценивается как не истинная и не окончательная реальность: для брахманизма и индуизма — не имеющее самостоятельной ценности и иллюзорное существование, для буддизма — бесконечность рождений и, следовательно, страданий; для христианства — следствие греха, отсюда под вечностью понимается преодоление состояния временности. Философские школы (в основном объективно-идеалистические) либо противопоставляют вечность и временность, как абсолютную и относительную реальности, как трансцендентное и имманентное, т. е. под вечностью понимают сверхвременность, либо снимают противоположность этих понятий, полагая вечность временной бесконечностью существования природы или материи. Современная физика и математика существенно изменили представления о времени, но еще не выработали общую теорию поля, с которой связано новое понимание про-странства-времени-Вечности.

**Числа**

По поводу священного числа существует несколько точек зрений. Первая восходит к пифагорейской традиции — “все есть число”. В этом случае число является общим принципом, производным которого оказываются пространство и время. “Числа в символизме — не просто выражение количества, а идеи-силы, каждая со своим особым характером”. Согласно другому мнению, время и пространство измеряются числами, т. е. число — общая мера пространства и времени. Числа “принимают участие в святости и силе обоих. Число придает величинам, которые оно измеряет, сверхъестественную силу”. Отдельные числа имеют особое значение, далее представлена их наиболее общая схема. Единица — число бога, мистический центр мира; два — число мужской и женской противоположности, обозначает звук и отражение - эхо; три — божественное число, символ божественной полноты (история религии знает множество метафизических, космических, этических и литургических триад); четыре — космическое число, символ земного пространства; пять — брачное число, символ священного брака — союза принципа неба (“1”) и принципа земли (“4”); шесть — число макрокосмоса, шесть направлений в пространстве; семь — наряду с тройкой наиболее часто встречающееся из священных чисел, число целостности; восемь — является опосредующей формой между земным и верным порядками (благодаря своей форме эта цифра ассоциируется с двумя переплетенными змеями магического жезла, означающими баланс и равноценность власти земли и неба, власти духовной и физической); девять — число совершенства, три тройки — предел цифровой серии; десять — число мудрости, возвращение к единице; одиннадцать — символизирует избыток, опасность и несдержанность, поскольку на одну единицу превышает число мудрости; двенадцать — еще одно космическое число, олицетворяет порядок и спасение; тринадцать — одновременно и священное, и несчастливое число; сорок — число времени, шестьдесят — основное число сексагексимальной системы; семьдесят — соединение семи и десяти; девяносто девять — комбинация утроенной тройки; тысяча — число совершенства. Символика чисел имеет большое значение уже в вавилонской и израильской религиях, а также в индийском и древнегреческом мировоззрениях.

Общим в различных взглядах оказывается рассмотрение чисел, которые суть связь пространства и времени либо как их внутреннего производящего принципа, либо как общей меры того и другого. Геометрическое и физическое пространство и время измеряются числами — так и священное пространство и время измеряются священными числами. Например “5” — брачное число, поскольку является сочетанием “2” и “3” и преодолевает противоположность мужского и женского начал в “2”, придавая ему божественную форму. Но “5” одновременно и число священного брака, полной гармонии неба и земли, т. е. соединяет числа “1” и “4”. Число “5” оказывается также численным выражением длины гипотенузы и суммы квадратов катетов “1” и “2”. Попытаемся сложить “1” и “2” не арифметически, а в реальном (физическом) пространстве — произведем операцию с мистическими сущностями чисел, т. е. представим их отношение существующим на земле. Тогда в геометрическом пространстве оно предстанет соединением катетов длиной “1” и “2” и гипотенузы длиной, равной корню квадратному из “5”. Числовому значению этого корня, которое выражается бесконечной иррациональной дробью, не соответствует ни один момент физического времени, ни одна точка пространства или, точнее, соответствует весьма условно. Человек может только приблизиться к небесной гармонии, но никогда не достигнет ее.

В книге Платона “Государство” Сократ обращается к музам с вопросом о причинах гибели лучшего государственного строя — аристократического. “Музы произносят целую речь, в которой объясняют разрушение государства неспособностью его правителей установить путем рассуждения, основанного на ощущении, наилучшую пору совершения браков для рождения детей с хорошими природными задатками и со счастливой участью. Дети же, родившиеся от несвоевременно заключенных браков, не смогут достойно управлять аристократическим государством и погубят его. Музы говорят, что “решающее значение для лучшего или худшего качества рождений” имеет “геометрическое число”, которое необходимо знать, определяя самое благоприятное время . для брачной церемонии. Плутарх назвал это число брачным, позднейшие комментаторы — Платоновым.

Какое же свойство или отношение, существующее в реальности (правда, возможно, только в евклидовой геометрии прямых линий), соответствует сакральному смыслу числа “5”? Комментатор этого фрагмента из Платона М. Е. Паев показывал, что “5” соответствует предметному отношению конечного к бесконечному и бесконечного к конечному. Бесконечное порождается конечным (“единица начало всего”), но конечное измеряется бесконечным; конечное подобно бесконечному и потому может быть измерено им; потенциальная бесконечность измеряется бесконечностью актуальной.

Августин Аврелий на основе символики чисел в Библии cоздает христианскую теологию числа, главный постулат которого гласит: числа в текстах священны и полны тайн. В Каббале, использоваршей Ветхий Завет, возникает мистика чисел. Божественная гармония выражается в числах, но бог превосходит как anarithmeios (лат. — неисчислимый) все числа.

**Священнодействие**

Цель священнодействия — контакт со святым. Религиозный человек не удовлетворяется созерцанием святого в пространстве, времени и числах, он хочет соприкоснуться с ним, почувствовать свое единство, чтобы стать сопричастным его силе. Ощутимая форма естественного контакта со святым — участие в культе, который объединяет в себе три ритуала.— очищения, созерцания, или просветления, единения, или обожествления. Эта классификация священных действий совпадает со ступенями мистического пути или восхождения, которые последовательно проходит мистик. Мистика ищет спасения в уходе от мира и всего сотворенного, от всего несовершенного и хочет таким образом приблизиться к единственному, истинному бытию. Человек должен “разрушиться” и тем самым сократить расстояние между конечным и бесконечным, тогда он сам сливается с чем-то божественным. Путь к освобождению является, долгим и, крутым; многоступенчатая дорога ведет к исчезающей вершине единения с Богом. Ее важнейшие отрезки те же самые, что и в ритуале, — очищение, просветление, единение.

Священнодействие предполагает определенную онтологическую модель мира. Первобытный, архаический человек не знает действия, которое не было бы произведено и пережито ранее кем-то другим, и притом не человеком. То, что он делает, уже делалось. Действие обретает смысл, реальность исключительно в той мере, в какой оно возобновляет некое прадействие, совершенное изначально богами, героями или предками. Такая модель и лежит, согласно М. Элиаде, в основе ритуалов.

Классификация священных действий и онтологическая модель мира хорошо соответствуют пониманию феноменологией отдельных ритуалов и герменевтикой ритуальных текстов. Поэтому часто высказываемые в адрес феноменологии упреки в том, что ее модели абстрактны и произвольны, оказываются несостоятельными при исследовании конкретного материала исторических религий.

**Ритуал ашвамедха**

Рассмотрим этот брахманический ритуал и соответствующий текст “Великой лесной упанишады”. Ашвамедха состоит в жертвоприношении коня. В ритуале участвуют несколько человек, функции которых строго разделены: тот, кто совершает определенные физические действия — адхварью (приводит коня, готовит приношение, выливает его в огонь и т. п.), сопровождая их произнесением особых жертвенных формул; те, кто исполняет при этом гимны — удгатар и читает тексты — хотар; наконец, тот, кто молча наблюдает за ходом ритуала — брахман, совершающий свою часть священнодействия умом. Как замечал В. С. Семенцов, “каждое законченное ритуальное действие включает в себя три компонента — физический, речевой и ментальный (усилие внимания)”.

Фрагмент текста показывает распределение ролей в ритуале: “Великие мудрецы говорят: “Если хотар выполняет свое дело с помощью гимна, адхварью — с помощью жертвенной формулы, певец — с помощью песнопений, то тройное знание тем самым распределено; с помощью чего же делает свое дело брахман?” Следует сказать: “С помощью тройного знания [в целом]... Речь есть это (этот мир), ум — то (тот мир): тройным знанием в виде, речи они совершают одну сторону [жертвы]; брахман же умом совершает другую” (Айтарея брахмана V. ЗЗ). Ментальное жер-твоприношение состоит в том, чтобы в нужный момент мысленно произнести наставление брахманы, и “молчание превращается в усилие”. Именно ментальное усилие, сопровождающее действия и слова, имеет решающее, значение. Неправильное же направление внимания обращает благотворные формулы во вредоносные. Принцип “кто так знает” требует точного воспроизведения ментального действия по сакральному образцу, а это есть нечто совершенно отличное от мышления (в привычном для нас смысле слова). Он требует от нашей мысли (точнее способности воображения, внимания) совершенно реального участия во внеинтел-лектуальной деятельности. Здесь важен не результат тех или иных ментальных операций (как в любом типе мышления), но сам факт работы мысли (т. е. внимания) в некий строго определенный момент внутри ритуальной процедуры.

Ментально в ашвамедхе воспроизводится следующий текст: “ОМ! Голова жертвенного коня — это поистине время рассвета, глаз — это солнце, дыхание — ветер, раскрытая пасть — Агни Вайшванара, туловище жертвенного коня — это год, спина — небо, брюхо — воздушное пространство, пах — земля, бока — страны света, ребра — промежуточные стороны, члены — времена года, сочленения — месяцы и половины месяцев, ноги — дни и ночи, кости — звезды, мускулы — облака, пища в его желудке — песок, жилы — реки, печень и легкие - горы, волосы — деревья и травы, передняя половина — восходящее [солнце], задняя половина — заходящее [солнце], когда он оскаливает пасть, сверкает молния, когда он встряхивается, гремит гром, когда пускает мочу — льет дождь, его ржание -- речь” (Брихадараньяка-упанишада I. 1).

Части тела жертвенного .коня последовательно отождествляются с частями Вселенной. Весь текст представляет собой цепочку именно тождеств, а не уподоблений или сравнений. Мир не как конь, но конь суть мир. Молча наблюдающий за ходом ритуала брахман должен увидеть мир “так” — тогда он “ведает”, а не “знает”. Вряд ли следует рассчитывать на то, чтобы в полном объеме восстановить и интерпретировать ментальную работу брахмана, ее можно понять лишь частично.

Однако тексты все же проясняют ментальную составляющую ритуального действия, например, текст ритуала “пяти огней” Чхандогья-упанишады:

Поистине, Гаутама, тот мир есть [жертвенный] огонь. Солнце — его топливо, лучи — дым, день — пламя, луна — звезды, звезды — искры.

На этом огне боги совершают жертвоприношение воды. Из этого жертвоприношения возникает владыка Сома.

Поистине, Гаутама, Парджанья есть [жертвенный] огонь. Ветер — его топливо, тучи — дым, молния — пламя, гром — угли, град — искры.

На этом огне боги совершают жертвоприношения владыки Сома. Из этого жертвоприношения возникает дождь.

Поистине, Гаутама, земля есть [жертвенный] огонь, год — его топливо, пространство — дым, ночь — пламя, страны света — угли, промежуточные страны света — искры.

На этом огне боги совершают жертвоприношения дождя. Из этого жертвоприношения возникает пища.

Поистине, Гаутама, мужчина есть [жертвенный] огонь, речь — его топливо, дыхание — дым, язык — пламя, глаза — угли, уши — искры.

На этом огне боги совершают жертвоприношения пищи. Из этого жертвоприношения возникает семя.

Поистине, Гаутама, женщина есть [жертвенный] огонь, ее бедра — топливо, вожделение — дым, ее лоно — пламя, совокупление — угли, услада — искры.

На этом огне боги совершают жертвоприношение семени. Из этого жертвоприношения возникает зародыш.

Так во время пятого жертвоприношения воды начинают говорить no-человечьи. Зародыш в оболочке, после того как пролежал в лоне десять или девять месяцев или около этого времени, рождается.

Родившись, он живет столько времени, сколько [длится] его жизнь. После того как он умирает, его-относят в предустановленное [место] — к огню, из которого он пришел, из которого он возник (V. 4-9).

Те, кто так знают... идут в пламя (V. 10).

Конечно, рассмотреть этот текст во всех аспектах чрезвычайно сложно, обратим внимание лишь на то, что непосредственно связано со смыслом ступеней ритуала. Согласно онтологической модели ритуала, человек, совершающий его, должен поступать “как боги”. В наставлении о “пяти огнях” образ (образец) действий богов сопровождает не какое-либо определенное жертвоприношение, хотя бы и очень продолжительное (например, ашва-медху, длящуюся год и больше), а вообще всю человеческую жизнь. С того момента, как человек, обученный тайному учению, становится “так знающим”, весь мир, вернее, вся человеческая жизнь и сопутствующие ей проявления (возникновение грозы и дождя, происхождение и прием пищи, зарождение потомства) представляются ему как одно сплошное жертвоприношение, в котором о“ основной участник, действующий жрец и заказчик в одном лице. Эта картина является символизацией самоприношения человека в погребальный огонь. Иными словами, здесь не внешний субстрат — конь, — а сам человек отождествляется с огнем. В неформально совершаемом ритуале ментально человек должен отождествить себя с “Другим” огнем и через него с миром и богом. Все становится тождественным всему. Боги приносят себя в жертву самим себе сами, и человек приносит себя в жертву самому себе сам. Но в ритуале уподобление стремится к тождеству, человек становится не “как боги”, а богом. Собственно, это соприкосновение с божественным и определяет мистический результат ритуального действия.

Возвращаясь к ритуалу ашвамедхи, проследим цепочку отождествлений. По мере того как мир отождествляется с конем, человек отождествляется с богом — Праджапати. Но сам мир предстает как одна из форм Праджапати, и тождество становится полным. Но поскольку ясно, что под контролем сознания находится явная цепочка отождествлений, то достижение самого тождества тождеств — процесс спонтанный.

В завершении рассмотрим ступени ашвамедхи. Ритуал начинается со слога “ОМ”: “Ведь этот слог (ОМ) — согласие, ибо когда [человек] с чем-либо соглашается, то говорит „да" ([ОМ]); то, что есть согласие, — это и есть исполнение [желания]. Исполнителем желаний становится тот, кто так зная почитает слог [ОМ]” (Чхандогья-упанишада I. 1).

Душевное принятие ритуального текста совершается до того, как он начинает воплощаться в ритуале. Это соответствует этапу очищения, цепочка тождеств — просветлению, наконец, тождество тождеств — соединению.

**Очищение, просветление, соединение**

Многие обряды очищения носят апотропический (охранительный) характер, т. е. призваны отгонять опасные для человека силы или злых духов. Обычно для этого зажигают огонь, используют волшебные круг, жесты или взгляд. Наряду с апотропическими существуют элиминаторские (удаляющие) обряды, с их помощью уничтожают нечто табуированное, в первую очередь, то, что считается греховным. В такие обряды входит обнажение или совершение обрядовых действий в нагом виде, однако практикуется и надевание специальных покровов и одежд. Очищение достигается также с помощью обладающих силой субстанций — огня, воды и крови. Обряды очищения в более высоких формах набожности олицетворяют прощение грехов и спасение. В христианском учении вместо крови людей и животных используется вино — символ крови распятого Христа. Распространенные иудейские обряды, связанные с кровью, рассматриваются в Послании к евреям как всеобъемлющая подготовка великой искупительной жертвы Иисуса. Очищает и изгоняет демонов также воздержание от сна (всенощные), пищи (посты) и половой жизни (аскеза). Последнее бывает кратковременным (перед совершением культовых действий или в священное время) и постоянным (целибат священников и монахов). Воздержание — это уже часть жертвы, принесение божеству собственной жизненной силы и воли.

Жертвой является не только подношение определенных даров (еды, напитков, благовоний, животных и людей) божеству, которое осмысляется как личность, но часто лишь умерщвление живого существа. Жертва нужна не только для радости божества, но и для пробуждения его волшебной силы, чтобы оно, в свою очередь, могло одарить человека. Первые растительные, животные и человеческие жертвы были не только выражением признательности и благодарности, но и должны были помочь магическим образом влиять на плодородие. В жертве постоянно переплетаются антропоморфные и волшебные символические ряды. Особой формой человеческой жертвы становится королевская жертва, когда волшебная сила стареющего или попавшего в несчастье короля продолжает жить в его более молодом наследнике. Жертва мертвым приносится часто во время похорон в виде одновременного погребения с усопшим живых членов его семьи или подданных. Позже человеческие и животные жертвы заменяются фигурами людей и животных, жертвенными пирогами, деньгами или другими символами, например, вместо королевской жертвы используют изгнание. Еще одной формой замены является принесение, в жертву волос (волосы как символ жизни представляли всего человека) и девственности —. обрезание, кастрация и сакральная проституция.

Более развитые религии, решительным образом отвергая волшебные и кровавые жертвы, переосмысляют и одухотворяют их: хвалебная и благодарственная молитва, изучение священных книг, исповедь, нравственные поступки и вручение собственной воли Богу считаются истинными жертвами. Не только человек, но и сам Бог представляется жертвующим. Сын Божий появляется в христианском учении о спасении как высший священник, который сам приносит совершеннейшую жертву на кресте Богу Отцу. Согласно представлениям, на которые повлияли эллинистические мистерии, эта жертва понимается как бескровная в таинственном акте евхаристии. Древнейшее представления всего человечества о спасении обретают здесь форму духовной веры.

Рассматривая прохождение по ступеням ритуала, Ф. Хайлер отмечал: человек от очищения поднимается к созерцанию и просветлению. В драме-мистерии он видит поступки и судьбу божества, которые воспроизводит в подражательных действиях. Особую значимость имеют смерть и воскрешение божества плодородия (Осириса, Адониса, Аттиса). Античная драма-мистерия является источником не только светской театральной драмы, но и святой христианской литургии.

Глубокая потребность в единении с божественным воплощается в различных обрядах причастия. К священному предмету (камню, алтарю, изображению бога и т. д.) прикасаются, обнимают, целуют — считается, что его субстанция переходит в почитателя. Другими формами божественной передачи сил являются помазание (при вступлении на царский, престол, рукоположении, конфирмации, болезни, бракосочетании) и возложение рук на голову Верующего (во время обрядов или при излечении больных). Эти формы перешли В христианские таинства. Еще одной такой формой является танец (особенно в масках), который выполняет не только апотропическую и подражательно-драматическую функцию, но и мисТическо-экстатическую. Мистическое единение происходит и во время обрядов полового общения во время “священной свадьбы”, не важно идет ли речь о непосредственном сексуальном общении, или оно понимается символически.

Субстанциональное .единение с божественным происходит при вкушении священной жертвенной еды и пьянящих Напитков. Христианская вечеря исторически связана с еврейским благословением хлеба и вина, а также с вкушением пищи во время мистических культов и языческими жертвенными трапезами вообще. Она означает не только единение с Христом и “телом Христа”, т, е. его общиной, но и обожествление, достижение бессмертия.

Различным формам субстанционального единения противостоит единение воль, выражаемое актом договора, заключения союза в римской и в иудейской религиях. Обряды единения стали излюбленными и в более высоких формах набожности. Dromenon (действие) перешло в legomenon (речь).

**Священные слово и текст**

Священное действие сопровождается священным словом. Его нуминозный характер проявляется уже во внешней форме: магическом песнопении, произнесении священных слов шепотом и в магическом бормотании, наконец, в архаичном, часто чужом языке, (культовом и церковном).

**Пророчество и миф**

Божественную волю часто изъявляет оракул. Она может толковаться разными способами: с помощью внешних предметов и действий — палочек, костей, стрел, жребия, внутренностей животных, -наблюдения за полетом птиц или как откровения через жрецов или пророков.

Пророческие слова с помощью сравнения и аллегорий становятся наглядными и достигают своей вершины в Евангелии, радостной вести о спасении, милости и царстве Божьем. Харизматическая форма возвещения Бога переходит в форму церковной проповеди.

Миф — это “властное слово”, в котором действия и воздействия бога представлены в виде образного рассказа. Существует множество мифов — теогонические, космогонические, космологические, антропологические, социологические, объясняющие возникновение культов, о спасении, потустороннем мире, конце света. Религию иногда пытаются демифологизировать, что означает радикальное отвергание мифа, но чаще всего его интерпретацию. Родственна мифу легенда, предметом которой является святой человек в его общении с богом и миром. Мотивы легенд коренятся в действительно необычайном религиозном опыте, а самым важным мотивом является чудо. Легенды не привязаны прочно к опреде-ленным группам людей, а переходят из одной религиозной среды в другую. Неисторические легенды также являются в определенном смысле слова важными источниками религиозной истории.

**Молитва и молчание**

Слова бога к человеку находят свой отклик в словах человека к богу — молитве. К нуминозным празвукам (древнеинд. — от, греч. – io и т.д.) и произнесению имени бога присоединяется благословение - позитивное выражение желания и проклятие — негативное выражение желания. Одной из разновидностей проклятия является клятва как условное само-проклинание. В случае неправдивых речей или невыполнения данных обещаний приносящий клятву сам на себя накликает большие несчастья. Когда благословение, проклятие или клятва соединяются с именем бога” они становятся похожими на молитву. Магический характер исконно присущ христианской исповеди, которая представляет собой элиминацию грехов путем их признания перед богом или человеком. Еще одна форма священных слов предназначается для изгнания демонов: при требовании покинуть человека, в которого они вселились, свободное построение слов переходит в строго оформленный экзорцистский ритуал. В отличие от изгоняющего духов молящийся занимает смиренную позицию. Он признается высшему существу в своих грехах и умоляет о прощении; преклоняется перед силой и величием божества: восхваляет его и порожденные им творения; благодарит за милость и просит помощи.

В более развитых формах набожности просьба о внешних благах не допускается или вытесняется на периферию молитвы. В центр встает просьба о самом Боге и об утверждении его господства в мире. Большое место занимает наполненная любовью мольба обо всем сущем. Например, христианская набожность больше не рассматривает чтение молитвы как достойный поступок или средство достичь Бога и добиться его расположения, она считает молитву даром совершенной Божественной милости, воздействием духа Бога, который молится в нас: “...ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными”. (Рим. 8:26).

Как пространство, время и число, священное слово становится одним из свойств божественной сущности: инд. brahman — жертвенная формула, vac — речь; евр. тетга — слово, иран. — Ahuna vairya — “как наилучший Господь...”, начальные слова основной молитвы маздаизма.

Будучи противоположностью слова, молчание, однако, также является проявлением святости. Существуют разные виды молчания: магическое, которое скрывает священные формулы от посторонних; культовое, призванное защищать действенность священного ритуала; аскетическое, способствующее концентрации духовных сил; молитвенное — онемение перед невыразимостью божественного; теологическое, отказом от любого высказывания о "I боге пытающееся постичь тайну божественного. Молчание принимает, наконец, облик исконного божества (предбожества), христианский гнозис становится речью, из которой рождается Слово.

**Текст**

Для святости слова существенную роль играют тексты, в которых слово обретает постоянное значение. Как и цифры, буквы в текстах считаются божественными. Широко распространенное представление о волшебстве алфавита находит отражение не только в еврейской мистике Каббалы, но и христианской литургии. Начертанные священные формулы употребляются как талисманы и средства волшебства, например, в тибетских молитвенных цилиндрах и мельницах. В более развитых религиях священные книги становятся выражением высшей истины. Такими каноническими текстами являются древнеиндийские Веды, буддийская Трипитака в своей цейлонской и более объемной китайской форме, персидская Авеста, иудейская Тора, Христианская Библия, исламский Коран, семь произведений Ману в манихействе, Граитху сикхов, Гинза у мандеев.Священные тексты имеют божественный источник, например, Веды считаются появившимися в результате божественного творения, высказывания, путем эманации из бога или сверхъестественного рождения их автора. Тора и Коран суть земные копии находящихся на небе несотворимых книг. Наряду с этим распространено психологическое представление: авторы священных книг были инспирированы, поэтому, находясь “в духе”, т. е. В экстатическом состоянии, восприняли или, увидев, записали священные тексты, продиктованные небом. На основе признания божественного происхождения текстов учители веры и теологи позже развили представления о безупречности (безошибочности) канонических книг. По отношению к ним предписывалось даже культовое почитание. Так как смысл текстов очень многозначен, они интерпретировались по-разному. Теологодогматическое направление возвращает учителей веры более поздних школ к самим священным текстам. Оно апеллирует, к толкованию, которое дополняет текст и образует традицию его экзегезы. Мистическая экзегеза рассматривает текст как картины мистических переживаний, интерпретируя смысл слов аллегорически. Научная экзегеза пытается проследить историю возникновения канонических текстов, приблизиться к их авторскому пониманию. Живая религия старается вновь и вновь разорвать оковы библицизма и библиолатрии, “потому что буква убивает, а дух животворит” (2. Кор. 3:6).

**Святой человек**

Каждый человек, согласно примитивным представлениям, в определенных состояниях наполняется освящающей его силой: на войне и охоте, во время менструаций, полового сношения и зачатия, рождения и смерти. Некоторые люди обладают святостью в силу определенных обстоятельств: отец — глава семьи и одновременно жрец в своем доме; вождь и король — видимый бог или его посланник и поэтому сам божество, окруженное многочисленными табу; наконец, жрецы или священники — видимые представители бога, которые служат ему и через которых изливается на людей божественная сила и благодать. Одновременно они выражают интересы человека, чьи просьбы и жертвенные дары передают божеству. Их вторичной задачей является иная деятельность, связанная с правосудием или наукой (астрологией, историей). У многих народов возникают целые жреческие касты во главе с верховным жрецом. Достоинство и власть жрецов или священников основываются на происхождении, способности толковать предсказания оракула, принадлежности к посвященным. В некоторых религиях нет института священников: в джайнизме и в исконном буддизме, в иудействе после разрушения храмов, в первоначальном христианстве. Большая часть реформаторского христианства отстаивает общий институт священства всех верующих и отвергает сакраментальный институт священников по должности. Но почти во всех евангелических церквах и общинах есть духовные служители, которые посредством рукоположения и молитвы “вводятся в должность”.

Святость монашества есть результат свободы выбора в отрешении от мирской жизни. Монахи принимают обеты безбрачия и отказа от собственности, подчинения старшему, постоянной аскезы, совместной трудовой жизни. Наряду с этим они нередко бывают энергичными проповедниками, духовными наставниками; в иудействе, христианстве и позднем буддизме на них возлагается ремесленная и культурная работа. В Индии уже в дохристианское время возникают большие общины ниргрантов, яджайнистов и буддистов, вокруг которых объединяются ученики-последователи. Христианское монашество изначально имеет эремитический (отшельнический) характер и лишь позднее принимает койнобитическую форму (совместная жизнь под духовным руководством). В западной церкви образуются крупные, носящие имена основателей, монашеские ордены, каждый из них имеет свои особенности. В исламе также появляются мужские и женские религиозные общины. Другие религии отвергают монашество как путь к достижению совершенства.

**Мистики и пророки**

“Пророк” — слово греческого происхождения, этимологически связанное со словами “про(пред)-реку”, “про(за)-рок”, “про-(через)-речь”. Из этого следует, что пророк — тот, кто предрекает события — глашатай судьбы, через чью речь открывается будущее, кому дарована “весть” и право сообщить ее людям. Святость пророков покоится на другой основе, нежели у жрецов, священников, монахов или мучеников. Она вытекает из непосредственной захваченности божественным духом. Пророк избран Господом говорить от Его имени и есть глас Бога в этом мире: “Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божий человеки, будучи движимы Духом Святым” (2 Пет, 1:21). Из широко распространенного искусства предсказывать будущее, находясь в состоянии восторга, в Израиле возникает этическое пророчество, трактующее нравственные, социальные и политические требования Бога к людям, вместе с пророчеством несчастий, которое предсказывало непокорному народу гибель, древние евреи в вавилонском изгнании слышат пророчество процветания. Пророчество переживает свой расцвет в раннехристианской общине; однако и после укрепления института церкви пророки в христианстве появляются вновь и вновь. Две монотеистические религии, основанные на священных текстах и законах, — маздаизм и ислам — являются творением выдающихся пророков — Заратустры и Мухаммеда — последний из которых считается посланником Бога. В японском буддизме возникает пророческое движение, связанное с именем Нихирена — судьи-проповедника и реформатора.

Мистики, как и пророки, часто обнаруживают необычные способности, переживают экстатические состояния. Цель мистического пути к святости — разрыв с внешним миром, преодоление страданий, медитация и созерцание — есть единение с трансцендентным. Однако большинство мистиков, прежде всего, Готама Будда, не уходили от реального мира, а старались воплотить высшее знание собственной жизни в активную форму духовной и материальной помощи людям.

Среди носителей святости в образе человека мученик выделяется тем, что подвергается преследованиям, пыткам и даже идет на смерть за свою веру. Святой — это воплощение совершенной божественной и братской любви. Христианский идеал святости тесно соприкасается с идеалами других религий: иудейским .— хасидов и саддиков, исламским - суфиев, буддийским — бодхи-саттв. Святым считается не только тот, кто служит богу и помогает людям, но и человек, нуждающийся в поддержке. Греческий Зевс имеет прозвища Ксений и Гикесий, т. е. бог, являющийся как чужак и молящий о помощи. Будда желает воплотиться в своих больных собратьев, чтобы за ним ухаживали. Согласно пророчествам Иисуса о Страшном суде (см.; Мф. 25:35-40), все голодающие, жаждущие, странники, неимущие, больные, сидящие в темницах - есть сам Господь. Каждый, кто служит любовью им, служит Ему самому. Гуманизм становится религиозной ценностью в соответствии со словами homo homini Deus (лат. — человек человеку бог).

Носителем святости в интенсивной форме выступает и женщина. Везде, где есть влияние матриархата, женщина бывает волшебницей, ясновидящей, пророчицей, хранительницей огня, и жрицей; некоторые ее функции такого рода сохраняются даже в патриархальных культурах. Тем не менее в индуизме, буддизме, иудаизме, христианстве, исламе женщина рассматривается как обладающая более низкой ценностью, чем мужчина, и поэтому отстраняется От выполнения религиозных обязанностей. Однако во всех этих религиях есть доказательства женского равноправия, особенно во времена возникновения данных религий, и в большей степени — в первоначальном христианстве. Там, где женщина не может быть жрицей, она имеет сильное религиозное влияние как мистик, прорицательница, монахиня или святая. В более древних культах божественной матери и небесной царицы, которые находят отражение в почитании Божьей Матери у христианства, выразилась святость и божественность женщины.

Мертвые также являются предметом почитания: в семье — предки, у народов — властители и герои, в развитых религиях — святые. Культ святых распространяется в буддизме, христианстве, исламе, давая возможность древним верованиям трансформироваться в новых религиях. Этот культ в народной религиозности проявляется в поклонении их могилам, а также, в обращении к праведникам с просьбами о помощи; более развитая религиозность предполагает подражание им для достижения совершенства и духовную партиципацию с ними.

**Священные представления и переживания**

Феноменология рассматривает эти явления, сочетая два подхода: философско-феноменологический обобщающий различные религиозные традиции, и историко-феноменологический, который помогает понять религию, исходя из ее собственной духовной основы.

Общение с божеством, конкретное во внешнем предметном мире явлений религии, в то же время опирается и на определенные представления о боге, мире и человеке. Божественная действительность проявляет себя трояким образом. Таинственной сверхчеловеческой силой, которая, как уже отмечалось, обозначается словами мана” табу, оренда; им соответствуют евр. el — сила и kabod величие, инд. brahma — волшебная сила, перс, hware-nah, -- величие. С понятием силы перекрещивается приобретенное в экстазе, снах и смерти понятие души в его различных вариациях (душа-дыхание, душа-кровь, душа-тень, душа-имя), которое потом из мира человеческого опыта переносится в предметы внешнего мира (аниматизм и анимизм), как понятие Бога, многообразные формы которого взаимосвязаны с первыми двумя комплексами представлений, но выходят за их границы.

Возникают политеистические представления о природных, функциональных, местных и индивидуальных божествах. Над их антропоморфными образами возвышается безличностный мировой закон (кит. — дао, инд. — rta и т. п.). Политеизм может приближаться к монотеизму при выделении какого-либо бога как высшего, при пантеистическом переживании слияния с миром, в пророческом знании об одном из богов как единственном и абсолютном.

Прогресс нравственности приводит ко все большей морализации нуминозной власти и пониманию божественного как вечной истины, справедливости и любви. Общение с антропоморфными богами происходит по типу человеческих социальных и семейных отношений. Божество Представляется мужским (отец, господин, царь), женским (мать, госпожа, царица), нередко двуполым (отец-мать).

Бог постигается различными путями: теоретическим — через размышление, чувственным — через созерцание, веру, молитву, религиозный экстаз, мистическое озарение.

**Мистика как способ постижения божественной реальности**

Мистике недостаточно понимания бога, как абсолютно и совершенно иного, Чья сущность выражается посредством понятий via negotiants (лат.: бог — нет-нет, ни то-ни то, ничто) и via eminentiae (лат.: бог — высшее благо, сверхблаго, сверхкрасота, сверхсущее). Мистические представления характерны для индийской религиозной традиции, в которой они постепенно дифференцируются и выделяются из жертвенной концепции брахманизма. Основная идея жертвы в ведический и брахманический период — открытая пророками внутренняя связь между союзом людей и богов и божественным, космическим, культовым (или человеческим и духовным), другими словами, корреляция между богами, микро- и макрокосмосом. Жертва является взаимодействием этих трех сфер, которое поддерживает универсальный и внутренний порядок вещей. Во время Упанишад такое взаимодействие становится уже не ритуальным, а познавательным. Самый значимый символ этого процесса — космический прачеловек Пуруша (Ригведа X, 90), из его самопожертвования возникает мир, а он сам превращается во “внутреннего человека”, продолжая существовать и в поздних направлениях индуизма.

Существенным в мистике Упанишад оказывается переосмысление представлений о карме и сансаре. Первоначально карма в брахманической традиции понималась как совокупность ритуальных действий, которая вела человека после смерти либо “путем богов” (путь, не предполагающий нового рождения), либо “путем предков” (путь к новому рождению). Но оба пути оценивались положительно, и человек попадал на них в результате того, что стал ведающим — “так знающим” (Брихадараньяка-упанишада VI. 2. 15-16). Никакого преодоления кармы или освобождения от сансары не предполагалось. Когда же под кармой стали понимать совокупность всех действий вообще, это понятие переходит из сакральной сферы в Профанную. Естественно, изменяются те исходные человеческие переживания, которые соответствуют данным представлениям: “Мистика Упанишад — ответ пророков на жгучую потребность освобождения. Тот, кто насытился жизнью, должен вновь и вновь возвращаться. Вера в возвращение после смерти в тела людей и животных была связана в Индии с идеей нравственного воздаяния. В зависимости от того, как кто-либо действует, как живет, так он потом и рождается заново” — хороший человек — в счастливой, плохой — в несчастливой жизни. Судьба есть следствие поступков в более ранних существованиях. Хотя вера в перевоплощения, которая становится в Индии устоявшейся мировоззренческой позицией, дает возможность улучшит человеческую судьбу, она не в состоянии преодолеть суету жизни. “Освободи меня, потому что я ощущаю себя в этом мировом круговороте, как лягушка в безводном источнике” (Майт-рейя-упанишада I. 4) — так звучит призыв жаждущих освобождения к мудрецам. А к божеству они обращаются с молитвой: “Из небытия приведи меня к бытию, из мрака приведи меня к свету, из смерти приведи меня к бессмертию”.

Но путь к освобождению лежит через собственный внутренний мир. У того, кто отрешается от внешнего чувственного мира, умиротворяет страдания в своем сердце и наполняет его стремлением к духовному бытию, внутри зажигается свет, и он достигает, наконец, в экстазе полного внутреннего единства. Безмятежный покой и невыразимое блаженство этого переживания, выходящего за пределы нормального сознания, сравнивается в Упанишадах с глубоким сном без сновидений и любовным соитием мужчины и женщины. Человек познает высшую, удивительную действительность, которая вызывает у него возглас: -“Это есть!”

В таком переживании действительности мистик остается абсолютно один без “Другого”. Для него не существуют никакие ценности — он по ту сторону добра и зла. Преодолевая любое различие “Я” и “ты”, субъекта и объекта, сознание устремляется в бесконечное: “Этот мой Атман внутри в сердце меньше, чем зернышко риса, или ячменя, или горчичного зерна, или проса, или ядра зернышка проса, и больше, чем земля, чем воздух вокруг земли, чем небо, больше, чем все миры”. Бесконечная пустота переходит в бесконечное изобилие. В Атмане человек познает весь мир, видит все как самого себя, поэтому восклицает: “Я — это вся Вселенная”.

Ощущение действительности, единства, бесконечности и всеобщности так сильно и чудесно, что у мистика нет для обозначения этого другого слова, кроме жреческого “Брахман”, которое символизирует космическую силу. Единство с высшей действительностью выражается рядом идентифицирующих формул; “Это есть то”, “Атман есть Брахман”, “Сердце — это высший Брахман”, “Я есть Брахман” “Что есть ты, это я”. Заключает их самая важная из формул, абсолютно “великое слово” — “Это есть ты сам”. Иными словами, то, что ищет мистик и к чему стремится, оказывается имманентным ему самому. Подобное экстатическое единение не мимолетное переживание, оно становится все более длительным, постоянным познанием — в нем и кроется освобождение. Кто познал единство Атмана с Брахманом, тот вы-шел из круговорота рождений.

Безличностная мистика Упанишад является в Индии основой мистики освобождения. В ней корни и буддийской мистики нирваны, и бхакти-мистики, возникшей после того, как буддизм утратил .свое влияние. Движущей силой в ней является бхакти — наполненная верой любовь к господину, т. е. личному богу-спасителю. Через Плотина индуистская мистика оказала влияние и на мистическую традицию христианства.

Происхождение феноменального мира из божественной первоосновы представляется в различных религиях как волшебно действо, как оформление хаотической первоматерии, или творение из ничего, как порождение жизни из божественной субстанции, как дифференциация, эманация последней и т.д. Порой сферы творения и благости совершенно оторваны друг от друга, например, в древнем буддизме, марционизме и манихействе. Наряду с божеством в развитых религиях появляются бесчисленные добрые и злые духи, ангелы и демоны. Среди множества демонов выделяется единый образ мирового зла инд. — Мага, перс. — Angro-Mainyu, евр. - Satan. Человек среди всех творений представляет собой самое совершенное соединение духа и материи. Его дух понимается как божественный или полностью ему подобный. Причиной греха, страдания и Смерти считается рок или выход за пределы исконной чистоты и счастливого блаженства; “нечистота” может быть обусловлена “жаждой”, эросом, отказом подчиниться божественной воле из-за человеческого высокомерия и т. п. В развитых религиях зло понимается весьма различно: в манихействе как субстанция, в буддизме и Веданте как иллюзия, в иудейско-христианской и исламской традиции как отход от воли Творца.

Божество открывается человеку, когда оно принимает земной вид или открывает свою волю через послание. Если в мистических религиях спасения Бог рассматривается как часть великого мирового видения, то в пророческих религиях Откровения он реально входит в историю. Самый сильный прорыв Бога в пространственно-временную конечность есть, согласно христианской вере, Боговоплощение. Учение об Откровении переплетается с учением о спасении, об искуплении грехов, а идея блага отдельных народов и всего человечества связана с надеждой на приход Царства Божьего. Спасение, согласно христианской интерпретации, возможно после жертвенной и искупительной смерти Иисуса Христа на кресте. В учении древнейшего буддизма человек достигает освобождения через Путь, который ведет к познанию взаимосвязей всех причин и к “видимой нирване”. В индийской мистике бхакти освобождение есть милость бога (Вишну, Кришны, Шивы).

На примитивных ступенях развития жизнь после смерти представляется различным образом: как продолжение существования в могиле или загробном мире, как пребывание человека в потустороннем бытии, как нисхождение тенью в подземное царство, как новое рождение на земле в человеческой или животной экзистенции (переселение душ) и т. д. Идея продолжения земной жизни соединяется с нравственной идеей воздаяния: в потусторонней жизни или в следующей форме существования будут приведены в соответствие поступки и судьба. Над этими представлениями возвышается вера в бессмертие в религиях спасения. В христианстве формируется учение о Воскресении и воскрешении, потустороннем мире, об аде и рае.

На основе многообразных понятий о мире и боге складываются религиозные переживания — чувства, аффекты, волевые импульсы и оценки. Одни и те же религиозные переживания воплощаются в разные культовые действия и религиозные представления, связанные, например, с Дао, Атманом, Брахманом, Вишну, Кришной, Шивой, Кали, Аттисом, Яхве, Аллахом, Иисусом Христом. Таким же образом психическое переживание веры и доверия может основываться на совершенно различных фактах святости или опираться на профанные события. Степень воздействия обладающего силой внушения политического деятеля, который воспламеняет веру, такая же, как и у любимого человека, пробуждающего мистико-экстатическое ощущение полноты жизни. Основным отличием религиозного переживания от профанно-го является отнесенность к трансцендентному, потустороннему, святому объекту. Культовые действия и религиозные представления служат формами выражения и рефлексами действительных переживаний и побудителями новых чувств.

Первичное религиозное чувство — благоговение или святой страх — вмещает в себя страх, благоговейный трепет, самозабвение, восхищение, любовь, тоску и преданность. Спонтанным проявлением выступает самоуничижение, страх умаляется до простой боязни, когда восхищение и любовь исчезают. Большая часть примитивных религий обусловлена страхом перед табуиро-ванными объектами и духами мертвых. Хотя подобное переживание еще занимает важное место в развитых религиях (прежде всего, страх временного или вечного божественного наказания), существует тенденция его преодоления.

Полной противоположностью страху являются вера, доверие, чувство защищенности в настоящем, надежда на благополучие в будущем. Вера перерастает в отважную борьбу со всеми превратностями судьбы, внутренними и внешними искушениями. С ней связано переживание любви к богу, которая проявляется иногда как агапе — смиренная благодарная преданность, иногда как эрос — страсть к высшему добру, божественной правде, красоте. Вера и любовь приводят в состояние длительного душевного покоя.

Наряду с этими обычными формами религиозных переживаний есть и другие, предпосылками которых выступают необыкновенные способности. Они порождают переживания выдающихся религиозных деятелей. Их видения и слышимые явления Бога приобретают интенсивность чувственного восприятия. В экстазе религиозный человек, совершенно оторванный от внешнего чувственного мира и собственного “Я”, познает свою идентичность с высшим существом. Бывают и другие необычные переживания: неожиданное обращение в веру и просветление, пророческое предсказание будущего, кардиогнозия (видение чужого сердца), подчинение собственного тела духу (преображение внешнего облика, левитация, биолокация, анастезия при мучениях), власть над чужим телом (излечение больных), над животными (в особенности дикими), наконец, над неживой природой. Все эти феномены, присутствуя в легендах различных религий, встречаются на всех ступенях религиозного развития — у пимитивных магов, пророков, мистиков и святых.