**СОДЕРЖАНИЕ**

Введение 2

1. Анализ религиозных текстов в научной литературе 4

2. Психологическое содержание религиозных представлений 7

3. Коммуникативные особенности религиозной литературы 9

4. Жанровые признаки миссионерских текстов 12

5. Содержательный аспект миссионерских текстов 15

6. Реализация религиозной картины мира в миссионерских текстах 20

Заключение 28

# **ВВЕДЕНИЕ**

Религия, согласно общепринятому пониманию, это совокупность взглядов на мир, основанных на вере в бога, и совокупность действий, составляющих культ, в которых религиозный человек выражает свое отношение к богу и обращается к нему в молитве, жертвоприношении и пр. Это, затем, нормы и правила поведения, которым должен следовать человек, как требованиям, якобы предъявленным богом. И это, наконец, объединения религиозных людей в те или иные организации, такие как церковь или секта, монашеский орден или общества с благотворительными, миссионерскими или какими-либо другими целями.

Признаки, фиксирующие эти лежащие на поверхности проявления религиозной жизни, образуют то, что составляет феномен религии. Не довольствуясь выявлением и описанием признаков религии, человеческая мысль с давних пор стремится объяснить феномен религии, понять его природу и значение, определить его сущность.

В развитых религиях это стремление реализуется в богословии. Объяснение религии дается здесь “изнутри”, с позиций человека, принимающего истины веры и из них исходящего : религия — это встреча человека с Богом.

В богословском понимании религия - это связь человека с непостижимым источником бытия. Так, в православном учении подчеркивается различие между “знанием о Боге” и “знанием Бога” : стать специалистом по Священному Писанию и учению Церкви может и безбожник, но неверующему не дано “знание Бога”.

Подход к объяснению феномена религии “извне”, не предполагающий заранее в качестве предпосылки существование бога и его откровения, возникает вместе с развитием философии. Философы стремятся ответить на вопрос, насколько обоснованна и на чем держится вера, имеет ли она основание в человеческом опыте и разуме. Так возникает критический подход к религии. При этом неизбежно возникает различие между богом как объектом религиозной веры и богом как предметом философского размышления, “Богом Авраама, Исаака и Иакова” и “богом философов”.

В ХIХ веке складывается научный подход к объяснению религии, которая становится предметом научного исследования, тщательно собирающего и накапливающего эмпирические данные, исторические сведения, психологические наблюдения, касающиеся религии, анализирует и обобщает их с помощью выработанных научным мышлением методов.

Религия при этом изучается как составная часть культуры в ее взаимодействии с другими областями деятельности человека: как и какой образ мира складывается в религиозном сознании, какие обязательства накладывает она на человека и как влияет на эмоциональную жизнь, на поведение индивида.

Цель курсовой работы изучить содержательную область религии.

Задачи курсовой работы:

- провести анализ религиозных текстов в научной литературе;

- выявить психологическое содержание религиозных представлений;

- рассмотреть коммуникативные особенности религиозной литературы;

- изучить жанровые признаки миссионерских текстов;

- проанализировать содержательный аспект миссионерских текстов;

- определить особенности реализации религиозной картины мира в миссионерских текстах

# **1. АНАЛИЗ РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕКСТОВ В НАУЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ**

Развитие религиоведения шло путем разработки совокупности дисциплин, каждая из которых рассматривает религию в одном из ее аспектов.

Важную роль в развитии религиоведения сыграли исследования М.Мюллера (1823-1900) в области мифологии и сравнительной лингвистики. Связь религии с обществом подчеркивали такие историки, как Фюстель де Куланж (Фюстель де Куланж 1906), Робертсон Смит (Smith 1882), О.Конт (Конт 1912,1-6). Историю эволюции религиозного сознания разрабатывал также Дж.Фрэзер, собиравший и сравнивавший материал, относящийся ко всем историческим эпохам (Фрезер 1986).

Социологический подход к исследованию религии рассматривает религию в ее отношении к обществу и ее связь с организацией социальной жизни людей. Среди исследователей социологических аспектов религии выделяются такие ученые, как Э.Дюркгейм (Durkheim 1954), М.Вебер (Вебер 1985), К.Маркс (Маркс 1956). К числу основоположников социологии религии может быть отнесен Б.Малиновский, изучавший феномен магизма и магического мышления (Malinowski 1948)

Вопрос о взаимосвязи религии и общества — это также вопрос о религиозной мотивации поведения личности, религиозных идеях и интересах, о психологии мировых религий и их носителей. В ХХ веке социологический подход был дополнен психологическим анализом религии. Религия предстала не только как историко-социальный, но и психологически-личностный феномен, относящийся к внутреннему миру человека. Психология религии получила развитие в работах У.Джемса, В.Вундта, позже — З.Фрейда, Э.Фромма, К.Юнга и других исследователей.

Психоанализ внес существенный вклад в изучение психологии религии как на индивидуальном, так и на социальном уровне. Так, создатель психоанализа Зигмунд Фрейд трактовал религиозные представления как реализации самых древних и самых сильных желаний человечества. Он полагал, что пугающее ощущение собственной беспомощности вызывает у человечества веру в кого-то, способного удовлетворить потребность в защите, что “сулит гигантское облегчение для индивидуальной психики; никогда до конца не преодоленные конфликты детского возраста, коренящиеся в отцовском комплексе, снимаются ... и получают свое разрешение в принимаемом всеми смысле” (Фрейд 1989,118-119).

Ч.Глок ставил перед собой задачу установить влияние религиозных убеждений или опыта, а также религиозной принадлежности на самый широкий круг видов деятельности, подчеркивая высокую степень влияние религии на жизненные устремления, самооценки, моральное поведение, душевное здоровье и восприятие людьми социальных систем (Глок 1965,184-190).

Согласно Р.Бергеру, ядро феномена религии представляет собой совокупность разных видов религиозного опыта. Именно религиозный опыт отдельных лиц в совокупности своей был, по мнению Бергера, первоначальным истоком всех религий (Berger 1979, 52 ).

Э.Фромм, трактуя психологические причины возникновения религии, подчеркивает дихотомию человеческого существования — человек обладает не только интеллектом, но и чувствами и эмоциями, поэтому он нуждается в таких системах, которые отражали бы эти особенности. По Фромму, человеку искони присуща “нужда в системе ориентации и служения”, которая и обуславливает универсальное присутствие религии в истории (Фромм 1989, 57).

В.Франкл объясняет религию, опираясь на введенный им термин “логотерапия” — так он называет свою теорию, объясняющую патологию, связанную с утратой человеком смысла жизни и обосновывающую методы обретения утраченного смысла. В рамках этой теории религиозная вера является верой в сверхсмысл, упованием на сверхсмысл, а задача религиозных и этических вождей — быть посредниками между ценностями и смыслами с одной стороны, и человеком — с другой (Франкл 1990).

Сходной позиции придерживается Д.Лукач, полагая, что религия отвечает потребностям людей в том, что управляя внутренней и внешней жизнью людей, ставит их пред “системой мира”, берущей на себя решение всех проблем и гарантирующей исполнение всех диктуемых религиозной потребностью желаний. Отсюда следует, что “способ восприятия самим человеком своей связи с религией определяет всю шкалу его жизненных проявлений, которая простирается от непосредственного практического участия в обыденной жизни до экстатического ухода в жизнь святых” (Лукач 1987,424).

Знаменитый американский философ и психолог У.Джеймс в своей известной работе “Многообразие религиозного опыта” взял за основу постижение религии не как института или социального феномена, а как непосредственно познаваемого личного переживания. Религию в таком аспекте Джеймс рассматривает как одно из вторжений подсознательного в человеческую жизнь, приходя к признанию высших сил, от которых религиозные люди ждут спасения и находят его. Джеймс построил свою книгу как анализ многочисленных свидетельств людей, переживших религиозные потрясения. Этот анализ позволил ему прийти к выводу, что всякое проникновение в сознание переживаний, выплывающих из сферы подсознательного, творит в жизни новые ценности.

Для Джеймса религия выступает как явление интимных, личных переживаний, как общение с высшими силами (Джеймс 1993).Толкуя религиозное чувство как творческое и созидательное начало, он рассматривал предназначение религии с точки зрения ее воздействия на жизнь людей. Религия позволяет индивиду сохранить внутреннее спокойствие, подавить страсти и аффекты. Таким образом, по словам П.С.Гуревича «религия, по мнению Джеймса, занимаясь судьбами людей и соприкасаясь с единственной доступной человеку реальностью, призвана … играть неоценимую роль в истории человечества» (Гуревич 1993, 423).

Изучение психологических аспектов феномена религии, проводимое многими исследователями, позволяет заключить, что область религиозного составляет значительную часть жизни общества и всей истории человечества. Это огромный и сложный мир особой человеческой деятельности — религиозных чувств, религиозных или относящихся к религии мыслей, речей, желаний, поступков, взаимоотношений людей, социальных институтов. Религиозное мироощущение, обрядовая практика, религиозная мораль, церковные установления глубоко проникают в повседневную жизнь людей и сами являются частью местного этнического своеобразия. В целом, воздействие религиозно-конфессиональных факторов на разные стороны жизни общества весьма глубоко и разнообразно.

# **2. Психологическое содержание религиозных представлений**

В любые эпохи религиозные представления в той или иной мере проникают во все другие формы общественного сознания — в обыденное сознание, искусство, этику, право, философию. Что касается психологической значимости религиозных представлений, то в сопоставлении с любой другой информацией, циркулирующей в человеческом обществе, они обладают, как полагают многие исследователи, высокой ценностью. Это связано с тем, что религия ищет ответы на самые важные вопросы бытия. Кроме того, ее ответы, обладая огромной обобщающей силой, обращены не столько к логике, сколько к более сложным, тонким и интимным областям сознания человека — к его воображению, интуиции, чувству, желаниям, совести.

Разнообразие психологической природы религиозного содержания обуславливает его особую, “проникающую” в сознание силу. По словам Р.Беллы, “... религиозные символы сообщают нам значения, когда мы не спрашиваем, помогают слышать, когда мы не слушаем, помогают видеть, когда мы не смотрим. Именно эта способность религиозных символов передавать значение и чувство на относительно высоком уровне обобщения, выходящих за пределы конкретных контекстов опыта, придает им такое могущество в человеческой жизни, как личной, так и общественной” ( Белла 1972, 268).

Многие исследователи отмечают, что в разных религиях один и тот же содержательный компонент может иметь различную психологическую форму. Абстрактно-теоретический компонент религиозного сознания в разных традициях может быть существенно различным по соотношению в нем логического и иррационального начал. В наибольшей степени логизирована христианская, особенно католическая, догматика и теология. В иудаизме и исламе учение о боге в меньшей мере отделено от религиозных этико-правовых принципов и концепций. В буддизме, конфуцианстве, даосизме всегда были сильны традиции иррационализма, стремление к “сверхчувственному и надлогическому постижению Абсолюта” (Мечковская 1998, 27-28). То же можно сказать о разнообразных оккультных религиозных течениях Востока и Запада.

В структуре религиозного сознания каждой религии в той или иной мере присутствует мистический компонент. Во всякой религии имеется, по представлениям верующих, та или иная связь между людьми и высшими силами. Именно в этой связи заключается стержень, психологическая основа религии. Как писал У.Джеймс “уверенность в том, что между Богом и душой установились какие-то сношения, представляет собой центральный пункт всякой живой религии” (Джеймс 1993).

Помимо основателей религий, мистическая одаренность наблюдалась у многих мыслителей, проповедников, религиозных писателей. Стремление мистиков передать людям то, что им открылось в ниспосланных озарениях и делало их религиозными писателями, как например, Майстер Экхарт, Якоб Бёме, основатель антропософии Рудольф Штейнер и многие другие. Мистические переживания связаны с резкой активизацией подсознательных психических структур, всех возможностей чувственной и интеллектуальной интуиции. Говоря о лингвистическом плане религии, важно отметить, что общей чертой мистических переживаний является их “неизреченность” — невероятная затрудненность изложения, невозможность передать “обретенные впечатления на обычном посюстороннем языке” (Гуревич 1993, 414-415).

Таким образом, содержание психологической стороны религии основывается на психологических механизмах, природу которых, несмотря на многочисленные исследования религиоведов и психологов, еще предстоит изучить. Исследователь психологической стороны религии может опираться на данные истории и социологии, изучать религиозный опыт отдельных лиц и, наконец, анализировать канонические и другие религиозные тексты.

# **3. КОММУНИКАТИВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

Своеобразие религиозных текстов состоит в том, что они содержат знаки (слова, словесные формулы, высказывания, последовательности высказываний и т.д.), которым в коммуникации верующих нередко приписываются те или иные трансцендентные свойства — такие, как магические способности, чудесное (божественное или демоническое) происхождение, святость или греховность, открытость потусторонним силам.

Н.Б.Мечковская предлагает обозначить все проявления веры в сверхъестественное термином фидеизм (от лат. fides – вера) (Мечковская 1998).

Существуют особенности, которые отличают фидеистическое общение от любого другого. Фидеистическое слово включено в важнейшие, нередко критические ситуации в жизни верующего человека. Особый драматизм и напряженность в коммуникации, включающей фидеистическое слово, связаны с тем, что здесь человек обращается к высшим силам. Фидеистическая коммуникация противостоит земному межчеловеческому общению -- бытовому, повседневному, служебному, праздничному и проч.

Специфика религиозного дискурса, как отмечает В.И.Карасик, состоит в том, что целью религиозного общения является приобщение к вере в рамках определенной конфессии (этой задаче, добавим от себя, служат в первую очередь тексты миссионерского жанра). Причем при религиозном общении имеет место открытое утверждение ценностей, "такие, как, например, признание Бога, понимание греха и добродетели, спасение души, соблюдение обрядов. Религиозные ценности определяют смысл жизни человека" (Карасик 1999, 9).

Своеобразие общения в мифолого-религиозной сфере и элементы неконвенционального отношения верующих к знаку обусловили некоторые общие жанровые особенности фидеистических текстов, устных и письменных.

Для текстов фидеистических жанров характерна более высокая, чем в бытовой речи, формально-смысловая организованность, искусность. Этим обусловлены такие общие черты фидеистической поэтики, как звуковые повторы разных видов (анаграммы, звукоподражания, аллитерации, метрическая упорядоченность, рифма), семантический параллелизм и образность (иносказательность, метафоричность, символизм), принципиальное наличие “темных” выражений, в той или иной мере непонятных слушателям, а иногда и исполнителям, часто встречающаяся значительная архаичность сакрального языка, общая “таинственность” фидеистического слова, его предполагающаяся смысловая неисчерпанность, принципиальная противопоставленность обычному языку.

Для многих фидеистических текстов (таких как заговор, молитва, церковная служба) характерна высокая степень клишированности: они не порождаются каждый раз заново, но воспроизводятся в качестве готовых словесных произведений (иногда с небольшими вариациями ), существующих в памяти социума в качестве устойчивых знаков с заданными функциями (там же).

И в древни времена и в наши дни фидеистическое слово характеризуется особым произношением: заговоры шептали, гимны пели, проклятия выкрикивали, гадания, шаманские камлания произносились “нутряным” голосом (чревовещание), тексты Характерно, что и писания в православном храме читаются в особой распевно-речитативной манере.

Особой ритмикой отмечено произношение буддийских мантр. Чаще всего молящиеся не понимают языка, на котором произносятся мантры (например, точный перевод классической буддийской мантры «Ом-мане-падме-хум» был забыт еще в Средневековье). Соответственно, возрастает сакральный вес интонационного рисунка, и он несет для медитирующих основной смысл мантры, создавая возвышенный религиозный настрой.

Богослужение в русских православных храмах идёт на церковнославянском (т.е. на древнеболгарском) языке, в целом понятном верующим, но значительно отличающимся от языка повседневного общения. Традиционно чтение всех богослужебных текстов ведется, как уже было сказано, речитативом с сопровождением хора. Поэтому для посещающих храмы людей обращение к Богу ассоциируется именно с этим, привычным интонационным рисунком (нараспев, без пауз, без выделения отдельных слов). Такая интонационная модель воспринимается как относящаяся к сфере сакрального.

Общей чертой всех устных фидеистических жанров является их самая органическая связь с невербальной (паралингвистической и поведенческой) коммуникацией. Как отмечает В.Карасик, место религиозного дискурса семиотически распределено и закреплено практикой богослужений. "В храме противопоставляются места, где могут находиться священнослужители и прихожане, действия, сопровождающие речь как пастыря, так и пствы, ритмически организованы, выделяются и специально обозначаются одеяния, аксессуары, ритуальные действия, части храма" (Карасик 1999, 9).

Фидеистическое слово зарождалось как вербальная часть ритуала и поныне сохраняет эту близость. Достаточно указать на такие семиотически значимые телодвижения, позы и жесты, как поклоны, воздетые к небу глаза и руки, определенные позы молящихся, особые жесты благословения, в некоторых христианских обрядах -- крестное знамение, омовение рук, ритуальное целование руки, каждение (…………………) и т.п., также строго определенное одеяние клира и ограничения в одежде и внешнем виде приходящих в храм мирян.

Таким образом, своеобразие фидеистической коммуникации обуславливает сходные черты в тех речевых произведениях (устных или письменных), в которых такая коммуникация реализуется. Это позволяет видеть в конфессионально-религиозных текстах определенную жанровую общность.

# **4. ЖАНРОВЫЕ ПРИЗНАКИ МИССИОНЕРСКИХ ТЕКСТОВ**

Говоря о жанрах религиозной литературы, нельзя не заметить, что ХХ век внёс некоторые дополнения в сложившуюся иерархию жанров. Жанром, получившим широкое распространение в ХХ веке, является литература миссионерской направленности, посвященная пропаганде религиозных или сугубо конфессиональных идей среди неверующих или инаковерующих лиц.

Все большую роль в структуре миссионерской деятельности начинает играть письменный текст -- литература миссионерского направления. Этому способствует ряд причин, таких как распространение новых культов в странах Запада, увеличение количества автономных церквей, религиозных конфессий и сект, расширение контактов с носителями разных религиозных мировоззрений и проч. Без преувеличения можно сказать, что роль миссионерской литературы в современном потоке информации трудно переоценить. Именно на нее делается ставка руководителями многих религиозных общин, свидетельством чего служат многочисленные религиозные тексты, которые мы видим вокруг себя каждый день.

Внутри всей массы религиозной литературы миссионерского направления возможно выделить несколько жанров, хотя подобная классификация будет страдать некоторой условностью, так как далеко не всегда эта литература может быть ограничена строгими рамками жанра.

Тем не менее, просматриваются такие виды прозы как **трактат**, представляющий из себя выдвижение ряда положений и перечисления набора аргументов для их доказательства. Трактат оперирует логическими построениями и апеллирует к разуму и логике читателя. Стиль его научно-публицистический, лексика соответствует стилю, тон повествования сдержанный, не особенно эмоциональный, хотя автор разными средствами пытается добиться определенной степени “вовлеченности” читателя в читаемый текст. Блестящим мастером этого жанра является писатель и проповедник Клайв Стейплз Льюис, англиканин по вероисповеданию (Льюис 1993, 1994).

**Эссе** тоже используется для религиозной проповеди, представляя из себя менее формализованное, чем трактат, размышление на определенную тему. Тон повествования может быть динамичным или лиричным, обычно он несколько более эмоционален по сравнению с трактатом, приводимые автором доказательства своих посылок апеллируют не столько к логике, сколько к эмоциям читателей. К примеру, размышлению о секуляризации современной церкви автор предваряет описание девушки-невесты, которая, будучи помолвлена с любящим ее женихом, сожительствует с недостойным человеком по имени Мундо (по-латыни — “мир”). Позднее читателю предстоит догадаться, что под невестой надо понимать Церковь (называемую на языке Писания Невестой Христовой), ее Жених -- Христос, а любовник -- житейский мир.

Письменные **проповеди**, представленные единым сборником или порознь, могут быть выделены в отдельный жанр, отличительные характеристики которого, кроме формальной организации текстов, весьма трудно определить, так как жанр проповеди предоставляет широкие возможности для импровизации и позволяет автору придерживаться набора тем, стилистики и композиции, которые лично ему импонируют. Одной из форм письменной проповеди может быть комментарий к какому-либо другому, чаще всего сакральному тексту. Так строит большинство своих проповедей основатель кришнаистской общины в Европе и Америке (официально называемой Ачарьйа -- Международное Общество Сознания Кришны), ее вдохновитель и популяризатор, богослов А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада (Свами Прабхупада 1990).

В рамках миссионерской литературы выделяется также такой распространенный жанр, как **монография**, авторская или коллективная, т.е. книга, целиком посвященная исповеданию веры, проповеди вероучения той или иной Церкви или мировоззрения. Можно привести огромное количество примеров подобного рода книг, написанных авторами, придерживающимися традиционных или нетрадиционных религий, ровно как и тех, кто не относит себя к одной из существующих религий или религиозных движений, а излагает собственную религиозную систему.

Обычно эти последние мотивируют свои воззрения мистическими откровениями, часто рассматривая самих себя как посланцев и пророков, призванных свыше сказать новое слово человечеству (См, например, Абд-ру-Шин 1990; Хаббард 1992; Семенов 1991; Антонов и др. 1991; Блаватская 1996; Мун, 1993; Maharishi Machesh Yogi 1968; Armstrong 1985; Lee 1977; Береславский 1996 и многие другие). Например: “Вскоре в жизни Владимира произошло событие, которое изменило качество воспринимаемой им информации: он услышал глас пророков древних, пребывающих в мире невидимом ... Владимир не только услышал, но и увидел их ... И стало особенностью жизни Владимира общение с кругом братьев святых” (Редькин, гл. 3);

“Один посредник у нас перед Богом, Духом Отцом и природою -- Господь животворящий Порфирий Корнеевич Иванов” (цит. По Дворкин 1998, 396);

При этом авторы этих работ часто ссылаются на более авторитетный источник: “Не думайте, что это мое учение, это -- откровение Господа” (Lee 1970, 13).

Помимо перечисленных видов письменного текста, ХХ век, расширив жанровые рамки религиозных текстов миссионерского направления, добавил к ним особый жанр -- миссионерскую публицистику. Это разного рода периодика -- газеты, журналы, альманахи, отдельные газетные и журнальные статьи, буклеты, брошюры, иллюстрированные листовки, тексты, публикуемые в газетах “на правах рекламы” и пр.

# **5. СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТ МИССИОНЕРСКИХ ТЕКСТОВ**

Затрагивая в той или иной мере философские проблемы, миссионерская публицистика отличается тем, что она не рассматривает традиционные аспекты классического богословия. Здесь акцент нередко делается на “социальных язвах” человечества, широко трактуются психологические проблемы современников и предлагаются способы их разрешения, излагается ряд морально-этических установок, запретов и призывов.

Например: “Церковь должна быть вашим единственным интересом. Что является вашим интересом сегодня : учеба? бизнес? семья? Мой единственный интерес -- это церковь. Мы все должны стать такими “алкоголиками” для церкви” (Lee 1977, 1157);

“А теперь, возвратившись к себе домой, подтвердите в супружестве уникальность и неизменность своих половых органов! Тем самым вы создадите истинную семью, достойную жить в Царствии Небесном на земле! Аминь!” (Мун 1996).

Частым мотивом религиозно-пропагандистской литературы является описание духовной жизни общины, ее совместных радостей и успехов в деле привлечения новых членов. Чаще всего при этом рассказываются жизненные истории новообратившихся (особенно в зарубежных публикациях и их переводах), прилагается подробная информация о месте религиозных отправлений общины, указываются ее контактные адреса и телефоны, адреса филиалов в других городах и странах и т.п.

Важно отметить, что при этом личное авторство чаще всего не указано, печатная продукция анонимна.

Из всего перечня аспектов богословия миссионерская публицистика уделяет внимание эсхатологии (учение о конце света), отчасти теодиции (оправдание Бога) и содержит элементы традиционной для богословия полемики с еретическими концепциями и догматами. Правда, эта полемика, в отличие от богословской, не столько собственно полемизирует, т.е. рассматривает аргументы оппонентов и выдвигает собственные контр-аргументы, сколько содержит бездоказательные, но очень эмоциональные опровержения неверных, с точки зрения авторов, положений антонимичных конфессий и их вероисповеданий.

Приведем несколько примеров:

“Если христиане требуют раскаяния, страдания, самоотвержения, то последователи Нью-Эйдж -- изобилия, любви, возвышения индивидуального и коллективного благоденствия” (цит. по Marrs 1987, 196);

“Школьные классы должны быть ареной конфликта между гниющим трупом христианства и новым сознанием” (там же, 233);

“Это идет не только против многих религий, это идет против всех религий мира. Все они учат служить другим бескорыстно. По-моему, эгоизм -- это естественное явление. Бескорыстие -- это привносное... Вы должны принять это” (Бхагаван Шри Раджниш 1993, 70);

“Я принимала участие в движении за мир и являюсь практикующей язычницей. Христианскую религию, кстати сказать, я считаю совершенно кошмарной и непристойной” (Sjoo 1994, 9);

“Частично разоблаченная при социализме иудейская церковь стала внедряться в высшие эшелоны новой власти и договорилась с нею. И опять русский народ подвергается чужеземному иудейско-христианскому опиуму ... Выдающиеся практические результаты нашей школы вселяют абсолютную уверенность, что христианство на русской земле отныне побеждено, и древнерусские Веды заменят иудейско-христианскую Библию” (Кандыба 1989, 31).

Миссионерские тексты, затрагивая такие проблемы, как смысл жизни, смерть, обретение веры, не рассматривают их в рамках классического богословия. Они насыщены эмоциональной лексикой, словами, несущими, по определению Т.В.Писановой, оценочную семантику (Писанова 1997), стилистическими тропами, такими как метафора и сравнение, что придает им образность.

Согласно положениям формальной логики, всякие суждения делятся на четыре типа: общеутвердительные (все S суть P), общеотрицательные (ни одно S не есть P), частноутвердительные (некоторые S суть P), частноотрицательные (некоторые S не суть P) (Кривоносов 1999, 37-38). Для миссионерских текстов характерно то, что они оперируют преимущественно общеутвердительными и общеотрицательными суждениями, т.е. категорическими утверждениями, преподносимыми читателю как аксиома, не требующая доказательств. К примеру:

"В мире есть только одна религия, которой надлежит следовать всем и каждому -- это бхагавата-дхарма (кришнаизм Э.С.)" (Свами Прабхупада 1990, 111)

"Кришна -- наш самый близкий господин, друг, отец, сын и возлюбленный супруг" (там же, 81).

Аргументация в анализируемых текстах иногда бывает построена в форме силлогизмов. Такие силлогизмы бывают правильными, т.е. построенными по правилам формальной логики, с правильной структурой посылок и логическим выводом. Но при этом, по определению А.Т.Кривоносова, они не являются истинными по концептуальному содержанию (Кривоносов 1999, 49-50). Такие "правильные, но не истинные" силлогизмы основаны на ложных посылках, из которых сделан формально правильный вывод. К примеру:

"В "Апокалипсисе" сказано, что христиан будет преследовать Антихрист.

Антихрист -- это Организация Объединенных Наций.

Значит, Организация Объединенных Наций будет преследовать христиан."

При анализе выдвигаемых в миссионерских текстах утверждений релевантным представляется различие, на которое обратила внимание М.А.Дмитровская, вводя противопоставление "мнения-предположения" и "мнения-оценки". Мнение-предположение -- это установка относительно верифицируемой пропозиции, противопоставленная знанию (Я полагаю, главой Армянской Церкви является Католикос); мнение-оценка -- установка относительно неверифицируемой пропозиции (Сатана -- вот истинный отец человечества). Мнение-оценку, как говорит Дмитровская, можно назвать "субъективным знанием", поскольку она имеет для говорящего статус субъективной истины (цит. по Зализняк, 1991, 14)

Эта дихотомия интересна для нас потому, что во многих миссионерских текстах авторы выдвигают именно мнения-оценки, преподносимые как универсальные истины. Как пишет А.Зализняк, "будучи утверждением об истине, предложения, включающие мнение-оценку, не допускают … сомнения в истинности пропозиции" (Зализняк 1991, 187). В отличие от мнений-предположений, допускающих возможность ошибки, тезисы авторов-миссионеров имеют преимущественно оценочный характер и преподносятся читателям как бесспорные, не требующие доказательств аксиомы.

Система аргументации ряда миссионерских текстов часто содержит некоторые сознательные и неосознанные ошибки и искажения. Среди них часто встречаются приемы псевдо-аргументации, описанные голландскими исследователями теории аргументации Ф.Х.ван Еемереном и Р.Гроотендорстом (1992). Так, в них встречаются следующие искажения:

— уклонение от обязанности доказывания своих положений. Например: “Какие нужны доказательства ? Я сам все это видел во время моих духовных откровений”( цит. по Дворкин 1998, 396 );

— нападки на личность оппонента. К примеру, Е.Блаватская называет оппонентов "протестантскими ослами", А.Ч.Свами Прабхупада "глупыми фанатиками" (1990, 17)

— приписывание оппоненту вымышленной точки зрения (см, например, первые главы в монографии Р. Бухараева и К. Хавера "Исламское богослужение" (1990), где, полемизируя с христианской религией, популяризаторы ислама приписывают христианской богословской догматике совершенно чуждые ей тезисы)

— ложное представление суждения в качестве исходной посылки. При этом способе аргументации создатель текста "стремится избежать трудностей, связанных с доказательством защищаемого им суждения", создавая "… видимость того, что это суждение и не нуждается в доказательстве, так как оно принадлежит к числу исходных посылок, разделяемых всеми здравомыслящими людьми" (Еемерен, Гроотендорст 1992, 142). Например: "само собой разумеется, добродетельные люди не едят мяса", "каждому ясно, что истинные христиане-- это те, кто отказывается от переливания крови" ("Сторожевая башня" 1999)

— абсолютизация успешности доказательств и т.п.

Таким образом, краткий обзор содержательного аспекта миссионерских текстов позволяет убедиться, что основной акцент в них сделан не на логических доказательствах выдвигаемых постулатов. Об этом говорят нарушения в системе аргументации, отсутствие убедительных доказательств, пренебрежение или сознательное игнорирование сугубо богословской проблематики (ведь богословие может считаться одной из древнейших и детально разработанных дисциплин с четкой и довольно логической системой доказательств).

Акцент в миссионерских текстах сделан, как нам представляется, на аппеляции к эмоциональной сфере реципиентов, на определенной активизации в их сознании образов и эмоций, которые должны возбудить интерес реципиентов к предлагаемому тексту, вызвать активное одобрение, и, в конечном счете -- побудить их усвоить постулируемую религиозную систему взглядов. Применение к миссионерским текстам лингвистической типологии текстов, предложенную А.Г.Барановым, позволяет отнести их к "аксиологическим" текстам. Они "характеризуются направленностью воздействия на эмоциональную сферу сознания реципиента с целью формирования определенной шкалы ценностей в его когнитивной системе" (Баранов 1993, 164).

# **6. РЕАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ КАРТИНЫ МИРА** **В МИССИОНЕРСКИХ ТЕКСТАХ**

Для ориентации в мире человек должен иметь запас знаний, приобретенных в общественном и личном опыте. Он формирует образ (картину, модель) мира как основу своей жизнедеятельности. А.Н. Леонтьев писал, что, как и всякое живое существо, человек пребывает в предметном мире, но в отличие от других существ, он не может открыть для себя объективный внешний мир вне «смыслового поля», т.е. системы значений (Леонтьев 1983)

Это положение А.Н. Леонтьева соотносится с развиваемой А. Геленом идеей «жизненного мира», который понимается им как совокупность условий, необходимых для жизни всех существ (Ghelen 1970). Э.Фромм отметил, что без «определенным образом организованной и внутренне связанной картины мира и нашего места в нем люди просто растерялись бы и не были бы способны к целенаправленным и последовательным действиям… Знаменательно, что не было обнаружено ни одной культуры, в которой не существовала бы такая система фиксаций» (Фромм 1989, 142-143)

Определяя термин **«картина мира»**, Г.В.Колшанский полагает, что картина мира, отображенная в сознании человека, — это вторичное существование объективного мира, закрепленное и реализованное в своеобразной материальной форме. Этой материальной формой является язык, который выполняет функцию объективации индивидуального человеческого сознания. Он писал: «В сознании человека в идеальной форме повторяется сам мир, и оно в материализованной языковой форме становится элементом этого мира» (Колшанский 1990, 15).

 М.М. Коровкин пишет, что при формировании знаний человека в его сознании создается идеальный мир -- коррелят объективного мира (Коровкин 1990). Этот вторичный идеальный мир, существующий как абстракция в виде понятий и их отношений, и составляет картину мира или "концептуальную систему" (Павиленис 1986), которую человек строит внутри себя с целью эффективной ориентации в реальном мире.

Д.А.Поспелов понимает под картиной мира (моделью мира) всю сумму знаний об окружающей субъекта среде и его месте в ней. Он подчеркивает, что аспект моделирования мира возникает лишь преломившись через отношение субъекта к миру, через его деятельность в этом мире (Поспелов 1997).

По мнению С.Н. Ениколопова, картина мира представляет собой систему образов (представлений о мире и месте человека в нем), связей между ними и порождаемые ими жизненные позиции людей, их ценностные ориентации, принципы. она определяет своеобразие восприятия и интерпретации любых событий и явлений. Носителем картины мира может быть как отдельный человек, так и разнообразные социальные общности, в том числе этнические, профессиональные и религиозные (Ениколопов 1997, 35-36)

Исходя из вышеизложенного представляется допустимым говорить о существовании религиозной картины мира, отражающей мировоззрение верующего человека или религиозного сообщества. Религиозную картину мира можно в этой связи рассматривать как своеобразный вариант общей, инвариантной картины мира, единой для всех членов социальной группы (например, народа одной страны или носителей европейской цивилизации и т.п.).

Это положение вполне согласуется со мнением А.А. Леонтьева. Он пишет, что наряду с индивидуальными вариантами образов мира, можно говорить о системе инвариантных образов мира, т.е. «абстрактных моделей», описывающих общие черты в видении мира различными людьми. Как полагает этот известный психолингвист, «с теоретической точки зрения таких моделей – инвариантных образов мира – может быть сколько угодно – всё зависит от социальной структуры социума, от культурных и языковых различий в нем. Особое место занимает инвариантный образ мира, соотносимый с особенностями национальной культуры и национальной психологии» (Леонтьев 1993, 17).

Такой подход позволяет говорить о существовании религиозной картины мира в сознании верующих людей. Поскольку материальной формой картины мира является язык (Колшанский 1990), то язык носителей религиозного мировоззрения, а также создаваемые ими религиозные тексты отражают, как мы полагаем, особенности религиозного образа мира.

Говоря о реализации картины мира в том или ином тексте, в том числе религиозном, необходимо уяснить, как именно представлена информация в структуре картины мира.

Для описания представления информации в памяти ученые используют такие крупные структуры, как "схемы", "сценарии", "фреймы", "когнитивные модели", "сцены", "ментальные модели", "ситуационные модели" и др. В лингвистике в большей степени утвердилось понятие **"фрейма"**, которое отчасти пересекается и развивается в разработанном Т.А. Ван Дейком понятии "ситуационной модели" (Ван Дейк 1982, 68). Фрейм – это идеальный образ реального предмета или явления. По мнению создателя теории фреймов М.Минского, процессы человеческого мышления базируются на хранящихся в памяти людей структурных данных – фреймах, с помощью которых происходят процессы восприятия (Минский 1979).

Как особые модели в концептуальной системе человека фреймы выражают наиболее обобщенные представления о предметах, явлениях, житейских ситуациях, закрепляя прошлый опыт индивида. Фреймы, таким образом, являются наиболее обобщенными, типизированными знаниями. Они, как полагает М.М.Коровкин "обеспечивают концептуальный базис для обширного корпуса лексики, мотивируют, определяют и удерживают вместе определенные лексические единицы" (Коровкин 1990, 51). Фреймы служат необходимым предварительным условием нашей способности к пониманию тесно связанных между собой слов, "установления связи между словами отдельных предложений" (Филмор 1988, 54).

Понятие фрейма оказывается актуальным и при анализе религиозных текстов. При осуществлении речевого акта информация, необходимая коммуникантам, поступает, как полагает Ван Дейк, по различным каналам, таким как:

* свойства грамматической структуры высказывания
* паралингвистические характеристики (темп речи, интонация, мимика и т.п.)
* знания о мире -- фреймы (Ван Дейк 1989, 15)

При таком подходе сам акт коммуникации рассматривается как процесс трансляции говорящим (или создателем текста) когнитивных структур в языковые. А второй участник коммуникации — интерпретатор — соотносит содержание языкового материала с собственными понятиями. Он "достраивает" текст, содержащий смысловые лакуны, с помощью собственных фреймов (Коровкин 1990, 51).

Фреймы, как пишет Ван Дейк, не являются произвольно выделяемыми "кусками" знания. Они суть единицы, организованные "вокруг" некоторого концепта. "Но в противоположность простому набору ассоциаций, эти единицы содержат основную, типическую и потенциально возможную информацию, которая ассоциирована с тем или иным концептом … фреймы могут определять и описывать, что в данном обществе является характерным или типичным" (Ван Дейк 1989, 16-17).

Как полагает Д.А.Поспелов, такие категории, как мотив, цель, оценка, время, пространство, оправдание, судьба играют основополагающую роль в структуре картины мира (Поспелов 1997, 69). Перечень этих категорий можно продолжить. Того же мнения придерживался Ю.С.Степанов при составлении своего "Словаря констант русской культуры". Предметом словаря являются понятия, или концепты русской культуры, такие как закон, страх, любовь, вера, вечность, жизнь, время и т.п. "Сама духовная культура всякого общества, -- пишет Степанов достаточно психолингвистично, -- состоит в значительной степени в операциях с этими понятиями" (Степанов 1997, 7).

При анализе религиозных текстов можно метафорически рассматривать подобные категории как своеобразные фреймы, получающие различное концептуальное наполнение в зависимости от специфики картины мира данного сообщества или даже отдельного человека. Так, будут, очевидно, отличаться друг от друга концепты, присущие научной картине мира с одной стороны, и с другой -- концепты религиозной картины мира, присущей носителям того или иного религиозного мировоззрения

Согласно определению В.Карасика, **концепт** -- это сложное мыслительное образование, в котором выделяются образный, понятийный и ценностной компоненты (Карасик 1996). Концепт, как подчеркивает Ю.Степанов, это основная ячейка культуры в ментальном мире человека. "Это как бы сгусток культуры в сознании человека, то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека" (Степнов 1997, 40). Концепты Степанов рассматривает как некое "коллективное бессознательное" общества. Описание концептов подобного рода имеет, как отмечает Е.Б.Яковленко, свою специфику (1999). Эти концепты прочно закрепились в культуре и имеют особое представление в языке (например, противопоставление истина -- правда (Арутюнова 1991, Гак 1995). В.Н.Телия рассматривает концепты как "культурные знаки", а лексические единицы, их называющие -- как "тела культурных знаков" (Телия 1996, 227).

Для выяснения специфики религиозной картины мира и ее реализации в религиозных текстах нам представляется оправданным сравнить, каким концептуальным содержанием наполняются фреймы в национально-культурной картине мира, как они соотносятся с научной картиной мира, которая выступит как некий стандарт, или эталон, и какое концептуальное наполнение получают фреймы типа вера, любовь, страх, истина, свет и проч. в религиозных текстах.

Рассмотрим с этой целью ряд концептов, как они интерпретируются Ю.Степановым в его "Словаре констант русской культуры" (1997).

Так, «вечность», согласно его исследованию, основанному на этимологических данных, это нечто "вечно юное", или, напротив, "вечно старое" (Кощей Бессмертный). В преломлении христианского мировоззрения, вечность «тварного мира» противопоставлена времени, а вечность Бога стоит над этим противопоставлением.

Рассматривая концепт «мир», Ю.С.Степанов отмечает, что для русской культуры свойственно совмещение в одном концепте двух понятий — системы мироздания с одной стороны, с другой — согласные отношения, отсутствие войны. Во многих культурах мира эти концепты разделены, в том числе лексически (world — peace, die Welt — Frieden, el mundo – el paz и т.д.).

В концепте «любовь», как он реализуется в русской культуре, исследователь усматривает элемент "попеременного сравнения", взаимного уподобления двух лиц. В религиозном же понимании любовь связана с отношением бога к человечеству, призывам любить бога и ближних или членов общины. ("Бог есть Любовь").

Интересна интерпретация Ю.С.Степановым концептов «свой» и «чужой». "Свои люди, свой народ, -- пишет исследователь, — это место, где господствуют законы, где хорошие установления и порядок". Концепты "свой" и "мир" совпадают, "чужой", соответственно, относится к постороннему, далекому, и связан с концептом "чудо", как явление, не объяснимое естественным порядком вещей. Наконец, в религиозном восприятии, особенно бытующем в замкнутых религиозных объединениях тоталитарного типа, концепт "свой" связан с понятием "единоверец", чужими же представляются все другие, весь окружающий мир.

«Душа», как ее определяет толковый словарь русского языка , это 1) внутренний психический мир человека; 2) совокупность характерных черт, присущих личности ("Словарь русского языка" 1981, 456). В качестве концепта русской культуры это «бессмертная духовная сущность, обладающая разумом и волею, жизненное существо человека». В христианстве же, особенно в Православии, душа противопоставляется духу. "Греческие отцы (церкви) говорят о человеческой природе, как о троечастном составе духа, души и тела" (цит. по Степанов1997). Отсюда противопоставление "человека духовного" "человеку душевному".

Концепт «страх» в русской культуре соединен с ненавистью, тоской, чувством греха.

Перечисление концептов и их интерпретации в научной, национально-культурной и религиозной картинах мира можно было бы продолжить, но и из нескольких приведенных примеров видно, что расхождения между ними значительны. Так, традиционные понятия типа «вода», «огонь», «жизнь», «страх», «семья» приобретают своеобразное концептуальное наполнение в рамках традиционных религиозных вероучений. Еще более неожиданной может оказаться их интерпретация в религиозной картине мира, присущей представителям нетрадиционных религиозных объединений.

Например, в секте "Богородичный Центр", возглавляемой И.Береславским, слово "мать" имеет исключительно негативную конотацию. "Самое ругательное слово "Богородичного центра — "мать", а еще более ругательное — "мама". Береславский пишет, что матери -- родовые упыри — сосут энергию у своих детей, насилуют их физически и духовно" (Дворкин 1998, 359, 362).

В заключение скажем, что проделанный нами анализ научной литературы, посвященной реализации картины мира в текстах разного рода, а также анализ религиозных текстов ХХ века, являющихся материалом нашего исследования, позволил нам прийти к следующим предположениям:

Своеобразие религиозной картины мира, присущей носителям того или иного религиозного мировоззрения, реализуется в создаваемых ими текстах, и прежде всего в текстах миссионерского направления. Анализ ряда значимых фреймов, которые могут быть выделены из миссионерского текста, позволит, как мы предполагаем, установить особенности религиозной картины мира создателя текста. Реализация этой задачи может лежать на пути анализа концептуального наполнения ряда фреймов, и установления их психологического содержания, описания психических механизмов, которые могут стоять за производством религиозных текстов.

Верификации этих предположений будет посвящена следующая глава.

# **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

Человеческая мысль с давних пор стремится объяснить феномен религии, понять его природу и значение, определить его сущность. В XIX веке складывается научный подход к объяснению религии, которая изучается как составная часть культуры в ее взаимодействии с другими областями деятельности человека. С другой стороны, психологическое содержание религиозных представлений становится объектом анализа с целью изучения образов сознания человека, своеобразия его картины мира. При таком подходе материалом исследования могут послужить как канонические, так и другие религиозные тексты.

Жанром, получившим широкое распространение в ХХ веке, является литература миссионерской направленности, посвященная пропаганде религиозных идей среди неверующих или инаковерующих лиц. Внутри всей массы религиозной литературы миссионерского направления возможно выделить несколько жанров, таких как религиозные эссе, трактат, проповедь, монография, миссионерская публицистика.

В текстах миссионерской литературы акцент сделан на “социальных язвах” человечества, широко трактуются психологические проблемы современников и предлагаются способы их разрешения, излагается ряд морально-этических установок, запретов и призывов. Они насыщены эмоциональной лексикой, словами, несущими оценочную семантику, стилистическими тропами, что придает им образность.

Полемика миссионерских текстов характерна тем, что она часто содержит бездоказательные, но очень эмоциональные опровержения неверных, с точки зрения авторов, положений антонимичных конфессий и их вероисповеданий. Система аргументации ряда миссионерских текстов часто содержит некоторые сознательные и неосознанные ошибки и искажения. Среди них часто встречаются приемы псевдо-аргументации, такие как уклонение от обязанности доказывания своих положений, нападки на личность оппонента, приписывание оппоненту вымышленной точки зрения, ложное представление суждения в качестве исходной посылки, абсолютизация успешности доказательств и т.п.

Таким образом, краткий обзор содержательного аспекта миссионерских текстов позволяет убедиться, что основной акцент в них сделан не на логических доказательствах выдвигаемых постулатов, а на аппеляции к эмоциональной сфере реципиентов, на определенной активизации в их сознании образов и эмоций, которые должны возбудить интерес реципиентов к предлагаемому тексту, вызвать активное одобрение, и, в конечном счете — побудить их усвоить постулируемую религиозную систему взглядов.

Как известно, для ориентации в мире человек формирует картину мира как основу своей жизнедеятельности. Картина мира представляет собой систему образов (представлений о мире и месте человека в нем), связей между ними и порождаемые ими жизненные позиции людей, их ценностные ориентации, принципы. Она определяет своеобразие восприятия и интерпретации любых событий и явлений. Носителем картины мира может быть как отдельный человек, так и разнообразные социальные общности, в том числе этнические, профессиональные и религиозные.

Значит, допустимо говорить о существовании религиозной картины мира, отражающей мировоззрение верующего человека или религиозного сообщества. Религиозную картину мира допустимо, как мы полагаем, рассматривать как своеобразный вариант общей, инвариантной картины мира, единой для всех членов социальной группы. Поскольку материальной формой картины мира является язык, создаваемые носителями религиозного мировоззрения тексты отражают особенности религиозного образа мира.

Для анализа вербализуемой в миссионерских текстах религиозной картины мира нам представляется целесообразным рассматривать ряд категорий, которые встречаются в огромном количестве анализируемых текстов (таких как «семья, «дом», «мать», «вера, «огонь», «вода», «страх» и т.п.) как своеобразные фреймы. Они получают различное концептуальное наполнение в зависимости от специфики картины мира данного человека или сообщества. Будут, очевидно, отличаться друг от друга концепты, присущие научной картине мира с одной стороны, и с другой — концепты религиозной картины мира, присущей носителям того или иного религиозного мировоззрения.