



ЕВГЕНИЙ АЛЕКСЕЕВИЧ

ТОРЧИНОВ

*ОПЫТ
ЗАПРЕДЕЛЬНОГО*

*Книги, изменившие мир.
Писатели, объединившие
поколения.*

р у с с к а я к л а с с и к а

Эксклюзив: Русская классика

Евгений Торчинов
Опыт запредельного

«Издательство АСТ»

1997

УДК 2-1
ББК 86.2

Торчинов Е. А.

Опыт запредельного / Е. А. Торчинов — «Издательство АСТ»,
1997 — (Эксклюзив: Русская классика)

ISBN 978-5-17-161012-8

В книге «Опыт запредельного» выдающийся ученый-религиовед Евгений Торчинов предпринял одну из первых в науке попыток сформировать общий подход ко всем известным конфессиям, взяв за основу понятие «религиозный опыт». В своем фундаментальном исследовании он разбирает структуру религиозного опыта, прослеживает связь религии с мифологией, философией, наукой и другими формами духовной культуры. Автор описывает историю развития мировых религий — начиная от ранних шаманских практик, мистериальных культов древнего Средиземноморья и других мировоззрений античного мира и заканчивая христианством, исламом, буддизмом, индуизмом и даосизмом. В формате PDF A4 сохранен издательский макет.

УДК 2-1

ББК 86.2

ISBN 978-5-17-161012-8

© Торчинов Е. А., 1997
© Издательство АСТ, 1997

Содержание

Введение	6
О целях и задачах исследования	6
О понятии «религия»	10
Конец ознакомительного фрагмента.	15

Евгений Торчинов

Опыт запредельного

© Е. Торчинов, наследники, 2023

© ООО «Издательство АСТ», 2024

* * *

*Я долго искал Бога у христиан,
Но его не было на кресте.
Я побывал в индуистском храме
И древнем буддийском монастыре,
Но и там не нашел я даже следов его.
Я дошел до Герата и Кандагара, искал его повсюду,
Но его не было ни внизу, ни сверху.
Решившись, я дошел до горы Каф,
Но и там я нашел только птицу Анка, а не Бога.
Я отправился к Каабе, но Бога не было и там.
Я спросил о нем Ибн Сину,
Но он был выше суждений философов...
Тогда я заглянул в свое сердце.
И только там я узрел Бога,
Которого не было больше нигде...
Джалал ад-дин Руми*

Введение

О целях и задачах исследования

Эта книга обязана своим появлением насущной необходимости не просто обратиться к рассмотрению тех или иных отдельных теоретических проблем религиоведения, сколь бы важными они ни были, а подвергнуть критическому анализу самые основы методологии религиоведческого исследования и его фундаментальные принципы. Данная необходимость обусловлена целым рядом факторов, связанных как с развитием различных областей гуманитарного знания, так и с результатами, полученными в смежных областях науки, прежде всего в психологии. Вплоть до настоящего времени в религиоведении господствует социологический подход, который в течение последних ста лет способствовал весьма значительному прогрессу религиоведения и колоссально углубил наше понимание функционирования религий в различных обществах и культурах. Ограниченность этого подхода, однако, становится все более очевидной, и начинают обозначаться пределы его применимости.

Сказанное выше отнюдь не касается только марксистского религиоведения, которое является лишь частным случаем рассматриваемой парадигмы. По существу, все основные направления религиоведения, сложившиеся на Западе в течение последнего столетия, являются социологическими. Это справедливо и относительно веберовской школы, тем более что именно М. Вебер считается основоположником социологии религии как одной из важнейших религиоведческих дисциплин. В еще большей степени это верно относительно концепции Э. Дюркгейма, которая настаивает на чрезвычайно жесткой социальной детерминации всех явлений духовной культуры. Характерен социологический подход и для ряда теорий, разработанных в рамках этнологии и оказавших существенное влияние на религиоведение. Это концепции функционализма (Б. Малиновский) и структурализма (К. Леви-Стросс). Правда, что касается последнего течения, то при всей его генетической связи с теорией Э. Дюркгейма оно все же выходит за рамки чисто социологического подхода, поскольку Леви-Стросса прежде всего интересовал вопрос о структурах мышления, накладывающихся на все сферы социального опыта.

За рамки чисто социологического подхода также выходят различные психоаналитические концепции религии (З. Фрейд, К. Г. Юнг, Э. Фромм), однако ведущей, общепринятой и нормативной для современного религиоведения все-таки остается социологическая парадигма.

Тем не менее, особенно после ряда интереснейших результатов, полученных психологами, прежде всего представляющими так называемую глубинную психологию (это направления, восходящие к Фрейду и его ученикам, и трансперсональная психология), а также после введения в научный оборот богатейшего эмпирического материала, собранного и обработанного этнологами и востоковедами, возникают серьезные сомнения в универсальности и окончательности социологической парадигмы. Все чаще и чаще не только профессиональные религиоведы, но и ученые других специальностей, соприкасающихся с проблемами изучения тех или иных аспектов религии, высказывают идеи, развитие которых увело бы их далеко за пределы социологического подхода. Эта неудовлетворенность господствующей парадигмой вполне отчетливо присутствует уже в трудах М. Элиаде и в настоящее время достаточно ясно осознается западными религиоведами. В российской науке, пожалуй, эта неудовлетворенность должна ощущаться еще острее из-за глубокого понимания всех плюсов и минусов социологического подхода в его марксистском варианте, господствовавшем в отечественной науке безраздельно в течение последних десятилетий. Однако, к сожалению, разочарование в марк-

сизме как универсальной парадигме религиоведческого и вообще гуманитарного исследования достаточно часто приводит российских ученых или к огульному отрицанию ценности марксистской социологии вообще, или к полному методологическому индифферентизму, когда поиски новой эффективной парадигмы заменяются теоретическим скепсисом и погружением в эмпирию, осмысливаемую не в рамках строгой научной парадигмы, а с позиций так называемого здравого смысла.

Заслуги социологического подхода несомненны. Благодаря его применению стали понятны функции религиозных верований и религиозных институтов в различных обществах и в различные исторические эпохи. Стал понятен социальный смысл многочисленных культов и ритуалов. Значительный прогресс достигнут как в понимании социальной (и социально-экономической) детерминации развития религии на разных этапах ее истории (в том числе и в рамках конкретных конфессий), так и в изучении влияния религиозного фактора на те или иные социальные и социокультурные процессы (достаточно упомянуть только классическое исследование М. Вебера о роли протестантской этики в формировании капиталистических отношений).

И, тем не менее, все больше и больше происходит осознание ограниченности сферы применения социологической парадигмы. Более того, нельзя не чувствовать, что различные социологические концепции религии характеризуют ее только внешним образом, описывая и объясняя ее функционирование, но не ее суть. Природа религии, несмотря на все громкие заявления философов и социологов начиная с просветителей, остается по-прежнему загадкой. Мы хорошо понимаем «как» религии, но не ее «что», которое и является ее сущностью и природой. А для понимания этой сущности мало что дает изучение ее внешних проявлений, бытования или функционирования тех или иных институтов, социального смысла тех или иных догм и культов. Между тем, это «что» религии не может игнорироваться наукой и не может быть отброшено со ссылкой на его иррациональность, ибо сама иррациональность должна быть объяснена. И там, где останавливается социология, не сможет ли нам помочь психология? Не следует ли в поисках сути религии обратиться к тому, что составляет самое живое и глубинное в ней, а именно – к религиозному опыту? Исследование же религиозного опыта требует, по определению, уже не социологического, а психологического подхода.

В свое время Галилео Галилей сделал глубокое и остроумное замечание, что религия учит нас тому, как взойти на Небо, а не тому, как небо вращается. А этот путь на Небо, согласно всем развитым религиям, в конечном счете заключается в некоторой психической (душевной, духовной – психэ, пневма) трансформации человека, в его духовном преображении, просветлении и пробуждении его сознания. Так утверждают религии. Но не должно ли и религиоведение (теория религии, в некотором роде «метарелигия») сделать из этого вывод, что для научного понимания пути на Небо необходима новая научная парадигма, базирующаяся не на социологии, описывающей инобытие религии, а на психологии. Именно в обосновании данного тезиса и заключаются суть и смысл предлагаемой вниманию читателя работы.

Здесь уместно сказать еще два слова о культурологическом, или цивилизационном, подходе к проблемам религиоведения. В принципе, цивилизационный подход был разработан как альтернатива марксистскому формационному подходу. При нем понятие «формация» как базовый интерпретирующий термин заменяется понятием «цивилизация» (или культура) как сущностного или субстанционального носителя всех социальных, социально-экономических и культурных реалий. Разные типы цивилизаций порождают разные типы общественных отношений. Религия оказывается одной из важнейших движущих сил, формирующих тот или иной цивилизационный тип.

Нетрудно заметить, однако, что цивилизационный подход зарождается опять-таки в рамках социологической парадигмы. Здесь не рассматривается суть религии, ее в себе и для себя, а лишь ее проявления вовне, формирующие ту или иную культуру, тот или иной цивилизаци-

онный тип. А посему цивилизационный подход в религиоведении не может быть альтернативой психологическому подходу с его объектом – религиозным опытом.

Таким образом, предметом настоящего исследования будет религиозный опыт, рассматриваемый в контексте психологического осмысления религии. Однако под психологией здесь понимаем не то, что обычно имеется в виду, когда говорится о психологии религии. Под психологией религии обычно подразумевается исследование религиозных чувств, переживаний, жизненных установок и ценностных ориентаций верующих. Эти вопросы хотя и могут быть косвенно затронуты в процессе настоящего исследования, однако никоим образом не будут непосредственно входить в его предмет. Под психологией здесь прежде всего понимается именно религиозный опыт в достаточно узком смысле этого слова. Под религиозным опытом мы будем понимать те переживания и состояния сознания, которые обычно относятся религиоведением к области мистики и которые являются объектом достаточно пристального внимания со стороны представителей глубинной психологии, прежде всего К. Г. Юнга и трансперсональных психологов (С. Гроф, К. Уилбер и др.). Сейчас мы не считаем необходимым заниматься терминологическими комментариями и разъяснениями, в том числе рассматривать вопрос дефиниции таких понятий, как «мистика», «религиозный опыт», «психотехника» и т. п. Все необходимые разъяснения будут сделаны ниже.

В качестве объекта исследования будут выступать прежде всего тексты (как оригинальные, так и переведенные на русский и иные европейские языки), содержание которых релевантно поставленной проблеме, – то есть тексты, фиксирующие или описывающие религиозный опыт и так называемые измененные состояния сознания, реализуемые в таковом опыте (о правомерности употребления этого термина также ниже). Это, в первую очередь, мистические или психотехнические тексты, считающиеся авторитетными в религиозной практике различных традиций и конфессий. В ряде случаев мы будем пользоваться оригинальными текстами (в случае буддизма, религий Китая, традиций русского православия и русского религиозного сектантства), в остальных – вынуждены прибегать к авторитетным переводам тех или иных текстов на русский и другие европейские языки.

Проблема религиозного опыта и психологии религии в ее глубинном измерении будет рассматриваться на примере религиозных традиций различных эпох и культур. Это ранние формы религии (прежде всего шаманизм), мистерии и мистериальные культы Древнего Востока и античности, религии Индии и Китая. Религиям, возникшим в рамках индийской культуры (индуизм, буддизм), а также даосизму мы уделим особое внимание, поскольку их специфика позволяет выделить интересующие нас аспекты религиозного опыта в наиболее чистом виде, что исключительно важно для формирования психологического подхода в религиоведении. Кроме того, в монографии будут рассмотрены основные аспекты религиозного опыта и его специфики в рамках библейских религий – иудаизма, христианства и ислама¹, причем особое внимание уделяется вопросу о специфике «библейского» подхода к духовной практике.

Объектами исследования будут выступать и материалы, собранные современными психологами и психотерапевтами и имеющие отношение к трансперсональным переживаниям современных людей, в том числе и индифферентно относящихся к религиозным верованиям.

Таким образом, целью настоящего исследования является разработка принципов нового, психологического подхода к религии, формирующего новую научную парадигму для религио-

¹ Библейскими христианство, иудаизм и ислам названы нами постольку, поскольку они в своем учении опираются на круг идей и образов, составляющих содержание Библии, хотя и опираются на него в разной степени: для иудеев авторитетен только Ветхий Завет, для христиан же его ценность вторична по сравнению с Новым Заветом, ислам помимо Библии (и более, нежели ее) почитает Коран как текст собственно мусульманского откровения. Тем не менее уже в самом выражении «религии Книги», употребляемым мусульманами для обозначения трех вышеназванных религий в отличие от прочих, «языческих», учений, содержится вполне рациональное представление об их генетическом и смысловом единстве. Эти же религии можно назвать также монотеистическими, поскольку принцип единобожия в строго теистическом варианте выражен в них наиболее отчетливо.

ведческих исследований. Этот новый подход, базирующийся на изучении проблемы религиозного опыта, может, думается, дополнить, а иногда и существенно откорректировать выводы, сделанные в ходе исследований в рамках социологического подхода. С другой стороны, для избежания противоположной односторонности выводы, полученные в рамках психологического подхода, должны проверяться и корректироваться результатами социологических и культурологических исследований, что может способствовать формированию целостной научной картины религиозного феномена.

Сказанное выше содержит и вопрос о методологической базе настоящего исследования. Поскольку важной его целью была разработка принципиально новых методологических подходов, не может быть и речи об использовании какой-то одной сложившейся методологии. Тем не менее необходимо назвать ряд имен ученых, чьи исследования весьма существенны для решения поставленных задач.

Это прежде всего У. Джеймс, книга которого «Многообразие религиозного опыта» впервые продемонстрировала продуктивность помещения религиоведческой проблематики в психологический контекст. Ему же принадлежит и разработка самого понятия «религиозный опыт».

Большой интерес для формирования психологического подхода к религиоведческим проблемам представляют труды ученых психоаналитического направления, особенно теоретические разработки К. Г. Юнга, касающиеся концепций архетипов и коллективного бессознательного.

В исследованиях трансперсональных психологов (С. Гроф, К. Уилбер) значительную ценность представляет не только богатейший накопленный ими эмпирический материал, но и их поиск теоретических подходов к интерпретации этого материала.

Для заключительного раздела монографии, в котором ставится вопрос о принципиальной возможности использования данных религиоведения (глубинной психологии религии) для формирования новой философской и научной парадигмы, важны труды таких известных физиков-теоретиков, как Д. Бом и Дж. Чу (Чью).

Из представителей отечественной философской традиции необходимо назвать Вл. Соловьева и И. Ильина, специально занимавшихся вопросами религиозного опыта в рамках своих религиозно-философских изысканий.

После этих предварительных замечаний представляется возможным перейти к рассмотрению наиболее общих теоретических проблем данного исследования, связанных прежде всего с терминологическими вопросами².

² Мы выражаем нашу особую признательность и благодарность профессору факультета психологии Гавайского университета (США) Самюэлю И. Шапиро (Samuel I. Shapiro) за его ценные консультации и помощь в получении информации о современных исследованиях в области трансперсональной психологии на Западе.

О понятии «религия»

Когда мы говорим о религиозном опыте, оба слова, формирующие это сложное понятие, нуждаются в определении. Иначе говоря, необходимо пояснение, что будет пониматься в исследовании под «религией» и что – под «опытом». Это, конечно, не означает, что здесь будет дана всеобъемлющая дефиниция того и другого, скорее речь идет о том, как эти слова понимаются автором и в каком смысле они будут употребляться ниже.

Существует огромное количество определений религии, и поэтому, вероятно, нет смысла пытаться просто преумножить их в надежде предложить нечто исчерпывающее и всеобъемлющее, но поясним читателю, что имеет в виду автор, когда он употребляет слово «религия». Разумеется, у нас есть (или мы считаем, что у нас есть) некое интуитивное понимание того, что такое религия. Сколь бы ни отличались религии Дальнего Востока от православия, русский казак, попавший в Пекин XVII в., прекрасно понимал, где находится храм, и отнюдь не принимал последний по ошибке за трактир или университет. Но как только с обыденного уровня мы переходим на уровень теоретический, сразу же появляется масса проблем и вопросов.

Обращаясь к проблеме дефиниции религии, следует сказать, что мы не будем рассматривать сущностные определения, то есть определения, претендующие на характеристику самой сути религии. Дело в том, что такие определения, как правило, не свободны от идеологических коннотаций и предполагают ту или иную вполне определенную мировоззренческую позицию автора такого определения, равно как и человека, его принимающего. Например, марксистское понимание религии как иллюзорной формы отражения действительности приемлемо только для человека, стоящего на атеистических материалистических позициях. Напротив, гегелевское определение религии как формы самопознания Абсолютного духа в представлении приемлемо только для гегельянца. Это справедливо и для различных теологических определений, часть которых приемлема для верующих большинства конфессий, а часть – только для последователей группы близких конфессий. Поэтому эти сущностные или идеологические дефиниции вряд ли пригодны для объективного (в той мере, в какой объективность, конечно, возможна, ибо у любого исследователя, поскольку он является человеком, а не абстрактным познающим субъектом, имеются определенные предпочтения, симпатии и антипатии, которые, впрочем, следует делать предметом собственной научной рефлексии и держать под контролем) научного исследования.

Гораздо более привлекательными представляются эмпирические дескриптивные (описательные) определения, которые обычно стремятся выделить некое общее свойство, присущее всем, с точки зрения автора определения, формам религии, и поэтому в наибольшей степени и наилучшим образом характеризующие религию и религиозное сознание.

Из определений такого типа наиболее известным в нашей стране является определение Г. В. Плеханова, который считает наиболее важной, если угодно, сущностной чертой наличие веры в сверхъестественное. И для обыденного сознания это утверждение представляется вполне весомым и основательным. Действительно, какая же религия может не включать в себя веру в сверхъестественное? Однако, увы, как только мы приступаем к теоретическому анализу этого утверждения, то сразу же сталкиваемся с рядом проблем. Во-первых, слово «сверхъестественное» употреблено здесь вполне внерефлексивно и само нуждается в разъяснениях и определении. Во-вторых, возникает вопрос, возможны ли некие нерелигиозные формы духовной культуры, которые также предполагают веру в сверхъестественное. И наконец, в-третьих, следует посмотреть, действительно ли все учения, квалифицируемые обычно без тени сомнения как религии, предполагают эту веру в сверхъестественное.

Начнем именно со сверхъестественного. Само это слово уже по своей внутренней форме предполагает в качестве своего референта нечто трансцендентное естеству, то есть природе.

Это есть нечто сверхприродное, сверхнатуральное, как говорили в старину, а следовательно, неподвластное законам природы и стоящее над ними. Сверхъестественное трансцендентно, потусторонне, оно «не от мира сего».

Так можно ли сказать, что во всех религиях и во всех религиозных верованиях мы встречаемся с этим сверхъестественным? никоим образом. Прежде всего критерию «наличие веры в сверхъестественное» не удовлетворяют феномены духовной культуры, обычно относимые к примитивным или ранним формам религии. Наиболее характерный пример – магия. Совершенно очевидно, что когда первобытный охотник наносил удар по изображению быка или когда колдун наводил порчу на врага, воздействуя на символизирующую его фигурку, то они отнюдь не прибегали к помощи каких-то сверхъестественных сил. По существу, они просто неправильно (строго говоря, не соответствующим современным научным представлениям образом) истолковывали принцип причинности, причинно-следственных отношений. Еще точнее, они усматривали причинную связь между явлениями, но заменяли отношения причин и следствий при ее интерпретации отношениями симпатии (подобное к подобному). Аналогичная интерпретация причинности сохраняется иногда и в высокоразвитых культурах: принцип сходства видов (тун лэй) в традиционном Китае. В магии, таким образом, мы встречаемся не с верой в сверхъестественное, а с неправильным (не соответствующим нашим научным представлениям) пониманием естественных связей и отношений. Другими словами, магия коренится в определенной картине мира, существующей в примитивных культурах, но картине мира природного, естественного. Сказанное, однако, нельзя полностью переносить на поздние формы магии, например на средневековую европейскую магию, в которой исходный субстрат (естественная магия) оказался дополненным представлениями и образами христианской демонологии и ангелологии. Таким образом, существуют некие культурные феномены, относимые обычно к сфере религии, в которых, однако, нет веры в сверхъестественное. Отсюда следует вывод: нужно или перестать относить магию и другие аналогичные представления к сфере религии, или изменить критерий, определяющий сущностное качество религии.

Необходимо также отметить как курьезное то обстоятельство, что в качестве представлений, предполагающих веру в сверхъестественное (вариант: мистических, оккультных), могут выступать не только архаичные представления о мире, связанные с попытками его осмысления, но и научные представления, резко выходящие за рамки общепринятой научной парадигмы. Вполне возможно, что рационалистический XVIII в. воспринял бы положения теории относительности или квантовой физики (особенно без их математического аппарата) как сплошную мистику и фантастику. Нечто подобное имело место и в нашей стране в период гонений на генетику и кибернетику.

Посмотрим, как обстоит дело со сверхъестественным в развитых религиях. И здесь нас ждут сплошные сюрпризы. Обратимся к двум религиям Индии – буддизму и джайнизму. Изучая их тексты, мы с удивлением убедимся в том, что признаваемые ими божества и демоны всего только определенные типы живых существ (наряду с людьми и животными), что они так же рождаются и умирают, хотя срок их жизни может быть измерен только астрономическими числами. Достижение их состояния отнюдь не является религиозной целью двух названных учений, и значительной роли признание их существования не играет. Более того, в основах доктрины буддизма и джайнизма не произошло бы никаких существенных изменений, если бы их последователи вдруг решили отказаться от веры в богов и демонов, – просто двумя классами страдающих живых существ стало бы меньше. Таким образом, в буддизме и джайнизме, во-первых, существа, наделенные божественным статусом, рассматриваются как вполне посторонние, то есть, строго говоря, не сверхъестественные; а во-вторых, их роль в данных учениях вполне ничтожна.

Религии Китая обнаруживают еще меньше склонности к вере в сверхъестественное; не совсем даже понятно, как можно было бы перевести само слово «сверхъестественный» на древ-

некитайский язык. Вполне показательно, что идеалом даосской религии является не что иное, как естественность, естественное. Как гласит «Дао дэ цзин» (§ 16): «Человек берет за образец Землю, Земля берет за образец Небо, Небо берет за образец дао (Путь, первопринцип. –Е.Т.), дао берет за образец самоестественность (цзы жань). Идеал даосизма в конечном итоге сводится к следованию своей изначальной природе и к единению с природой как таковой. По справедливому замечанию синолог и миссионера-иезуита Л. Вигера, в религиозном даосизме мы встречаемся с описанием самых невероятных и фантастических событий и превращений, но все они объясняются естественным образом, что свидетельствует от том, что представление о чуде как некоем событии, принципиально нарушающем законы и нормы природы, было не только не известно даосизму, но и абсолютно чуждо ему. Да и все бессмертные, божества и гении даосской религии пребывают в пространстве Неба и Земли, в пределах сакрализованного, но вполне чувственно-конкретного космоса.

Даже в политеистических религиях Ближнего Востока древности, а также античных Греции и Рима идея сверхъестественного отсутствует. Древние египтяне были последовательными «монофизитами», пребывая в убеждении, что боги, люди, животные и другие существа обладают одной и той же природой³. Поэтому, в частности, и животные обожествлялись ими не за сверхъестественные, а как раз за самые естественные свои качества и свойства, что вызвало одобрение Джордано Бруно, видевшего в египетском культе животных лучшее выражение понимания всеприсутствия божественной природы⁴. Для греков и римлян также было вполне чуждо представление о богах как о трансцендентных сущностях.

По существу, только религии библейского корня (иудаизм, христианство и ислам) полностью удовлетворяют рассматриваемому критерию. Им присуще представление о трансцендентности Бога, о тварности и принципиальной иноприродности космоса и населяющих его живых существ, о чуде как божественном вмешательстве, нарушающем Богом же установленные законы природы.

В заключение следует с сожалением констатировать, что слово «сверхъестественное» зачастую употребляется в религиоведении не как однозначный термин и вообще не как понятие, а как слово обыденного языка, передающее интуитивное и внерефлексивное понимание чего-то как фантастического, не имеющего места в действительности и т. п. Помимо нетерминологичности такого словоупотребления оно опасно еще и потому, что нечто, представляющееся фантастикой и небывальщиной сегодня, может оказаться вполне реальным завтра (достаточно вспомнить о современной теоретической физике с ее теорией искривления пространства-времени или о геной инженерии; более спорные примеры, связанные, например, с парапсихологией, можно не приводить).

Вместе с тем существуют нерелигиозные формы духовной культуры (формы общественного сознания в марксистской терминологии), предполагающие если не веру в сверхъестественное, то, по крайней мере, признание его существования. Любая форма философии, обосновывающая или декларирующая существование некоей трансцендентной (в онтологическом смысле) реальности, как раз и является таковой. Достаточно вспомнить о мире парадигматических платоновских идей, чтобы убедиться в справедливости высказанного тезиса. Конечно, вопрос об отношении религии к философии весьма сложен, и рассмотрение его выходит за пределы настоящего исследования, однако автономность от религиозных представлений многих существовавших в истории философии концепций трансцендентного вполне очевидна.

Таким образом, можно констатировать, что ни само понятие сверхъестественного не является адекватным для характеристики религии, ни наличие веры в сверхъестественное не

³ Об этом см.: Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. М., 1984. С. 71–78.

⁴ Подробнее см.: Yates F. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. L., 1964.

является достаточным критерием для отнесения того или иного феномена духовной жизни к религии.

Другим распространенным критерием для определения религиозного характера того или иного представления, верования или доктрины является проверка на наличие в нем оппозиции (или дихотомии) «сакральное – профанное», считающейся фундаментальной для религии. Эта идея восходит к трудам М. Вебера и Э. Дюркгейма, однако широкое распространение в религиоведении она получила благодаря работам М. Элиаде. На первый взгляд этот критерий имеет ряд преимуществ по сравнению с рассматривавшимся выше. Действительно, сакральным (священным) отнюдь не обязательно должно быть нечто сверхъестественное, потустороннее, надприродное. Сакральностью может быть наделено любое существо, любая часть природы или же природа в целом. Наконец, учения, декларирующие тотальную сакральность существования, тем не менее, имплицитно также не лишены данной дихотомии на бытовом или практическом уровне: пусть вся тотальность бытия во всех его проявлениях сакральна, но сакральность стирки семейного белья настолько ниже сакральности посещения храма или медитативного созерцания священного единства, что ее, по существу, можно счесть делом вполне профаническим. Следовательно, без понятия сакрального, точнее, без отношения к чему-то как к сакральному ни одной религии быть не может. Но понятие сакрального бессмысленно само по себе, без его соотнесения с чем-то отличным от него, то есть оно обладает содержательностью только относительно понятия профанного, являющегося его смысловым и идейным антонимом. Итак, для любой религии характерен дуализм «сакральное – профанное». Наличие этого дуализма – верный критерий для отнесения того или иного явления духовной жизни к религии.

Однако, думается, и этот критерий, несмотря на его несомненные преимущества, не является полностью удовлетворительным. Рассмотрим основания этого утверждения.

Прежде всего следует еще раз сказать о религиях тотальной сакральности. Как уже говорилось выше, древние египтяне были «монофизитами», считавшими, что все существа и даже вещи наделены одной и той же природой и различия между людьми и богами – это не различия по природе, а лишь по степени проявления этой природы. То есть речь идет не о сакральности и профанности, а лишь о степени сакральности. Таким образом, данной оппозиции в чистом виде в воззрениях египтян и, добавим, других древних и примитивных народов не наблюдается.

Достаточно непросто обстоит дело с противопоставлением сакрального и профанного и в высокоразвитых религиях. Так, буддизм Махаяны декларирует принципиальное тождество нирваны (сакральное) и сансары (профаническое существование), причем сама сансара оказывается плодом неведения, фундаментального или трансцендентального заблуждения (авидья), членящего единую и недвойственную (адвая) реальность. Некоторые школы Махаяны также провозглашают недвойственность (недихотомичность) сансары и нирваны, причем интуитивное переживание (праджня) этой недвойственности оценивается как просветление или пробуждение. Типологически близкие идеи существуют и в рамках брахманско-индуистской традиции (адвайта-веданта). Интересно также, что именно недихотомичное видение реальности, снятие оппозиции «сакральное – профанное», элиминация дихотомичности мышления вообще рассматривается в качестве религиозного идеала. Более того, в буддийской традиции Ваджраяны (уровень тантр наивысшей йоги – анутара-йога тантра) даже подношения Будде часто совершаются не цветами или иными благообразными предметами, а отбросами и нечистотами – для более наглядного и демонстративного выражения идеи недихотомичности реальности и иллюзорности оппозиций типа «прекрасное – безобразное», «священное – профаническое» и т. д.

На сказанное выше можно возразить, что здесь, при отказе от теоретического противопоставления сакрального – профанному, сохраняется противопоставление по этому принципу на практическом уровне. Например, махаянисты, отвергающие дуализм сансары и нирваны,

тем не менее, живут в монастырях, отправляют определенные обряды, читают молитвы, занимаются медитацией и совершают подношения Будде (пусть даже и в виде нечистот). Вот эта деятельность и будет формировать сферу сакрального в буддизме, резко отличающуюся от профанного существования индийского крестьянина с его постоянной заботой о хлебе насущном и прекрасным пониманием отличия монастыря (где сакральное) от своей хижины (где профанное).

Однако на этот аргумент можно ответить контраргументом. В рамках той же тантрической традиции буддизма сложилась традиция так называемых махасиддхов (великих совершенных), то есть подвижников-йогинов, которые стирали грань между сакральным и профанным, так сказать, самой своей жизнью, причем они не сакрализовали профаническое, как можно было бы предположить, а профанировали сакральное, что, понятно, было более шокирующим, а потому и более наглядным. Махасиддхи принципиально противопоставляли свой образ жизни образу жизни не только монахов, но и благочестивых мирян, вызывая нарушение нормы буддийской морали и индуистской ритуальной чистоты. Они могли жить вместе с париями, есть не просто мясо, а тухлое мясо, пьянствовать, посещать дома терпимости и, тем не менее, слыли великими святыми и чудотворцами. Внешне такое девиантное поведение роднит их с юродивыми, однако только внешне, ибо сходные типы поведения базируются на принципиально различных установках. Для юродивого это идея кенозиса, «рабьего зрака Сына Божия» и слова евангельского текста о том, что получающие награду на земле уже не получают ее на небесах. Для махасиддха основанием его поведения является прочувствованное признание принципиальной недуальности, недихотомичности и неиерархичности реальности. Понятно, что при подобном подходе любое противопоставление по принципу «сакральное – профанное» будет восприниматься как проявление неведения, иллюзорно членящего (викальпа) недвойственную реальность.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.