

КУЛЬТУРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

О ФОРМИРОВАНИИ РЕЛИГИОЗНОГО МИРООТНОШЕНИЯ

С. В. Рязанова

Пермский государственный университет, 614990, Пермь, ул. Букирева, 15

Рассматриваются основные этапы становления религии как формы мировоззрения на примере различных систем верований.

Соотношение понятий «религия» и «миф», на наш взгляд, является одним из базовых при формировании методологии религиоведения и истории религий как научных дисциплин. У современных исследователей до последнего времени не сложилось единодушия в решении проблемы генезиса религиозной формы мироотношения. Одни и те же системы верований в разных работах удостоиваются статуса мифологии (иногда – язычества), религии, «народно-национальной религии», а подчас и тотемизма, анимизма, фетишизма. Не ставя перед собой задачи создания универсальной мифологии, выделим наиболее принципиальные, с нашей точки зрения, параметры, позволяющие отнести ту или иную мировоззренческую систему к разряду образований религиозного характера.

На наш взгляд, мифология и религия в своей основе различаются по той характеристике, которая формирует само пространство верований. Этой характеристикой является трактовка феномена человека, антропология культуры, в границах которой возникает та или иная мировоззренческая парадигма. Представляется, что общим местом мифологических систем можно считать трактовку человека как невыделяемой, неотъемлемой части существующей целостности Космоса. Любые параметры, соотносимые исследователями с таким способом верований и подчас дающие ему название (например, тот же тотемизм), выступают как следствие этого обстоятельства. Другими словами, внутри культуры не возникает понятия дистанции между человеком и остальными частями пространственно-временного континуума. А раз нет разделенности, нет и проблемы отношения. Большинство архаических мифологий и продолжающих функционировать на современном этапе традиционных культур представляют именно такой вариант миро-

отношения.

Совершенно в ином ракурсе разворачиваются отношения человека с окружающим его миром в рамках религиозной системы. Можно сказать, что именно в этом случае стоит говорить о возможности и действительности в реализации связей «человек – Абсолют», «человек – окружающий мир» и даже «человек – человек». Антропное уже осознается как особенное, обладающее собственной спецификой, так или иначе противопоставляющее себя другим сущностям мира. В этом противопоставлении заложена и определенная степень человеческой свободы, позволяющая субъекту маневрировать в пространстве культуры.

Одним из следствий такого маневра объективно становится раскол ранее цельного Космоса, возникновение дуализма как явления и морализация этой двойственности. Пространство религиозного поделено на половины во всех отношениях. Противоположность приобретает онтологический характер. Мифологическое «мы – они» – единственно фиксируемое состояние – разворачивается в трагизм отношений доброго и злого, темного и светлого, материального и метафизического. Все это предполагает установление той самой дистанции, некоего отрезка, в границах которого человек должен определить свое место.

Способом определения становится вера – единственная детерминанта, обеспечивающая помещенность в религиозное пространство. Именно вера требует реализации человека как минимум в качестве индивидуальности, противопоставленной общности в силу собственной свободы и необходимости выбора. Единичное выступает как непрелюбимое условие религиозного отношения, заменяющее обусловленность индивида, включенного в Космос благодаря вероятностной и сложно достижимой связи человека

и Бога. Следовательно, говорить о наличии религиозной формы можно лишь в случае нахождения в культуре образа индивида – не атомарного существа, включенного в общину, а самостоятельного, наделенного волей выбирать субъекта.

Зависимость веры исключительно от свободной воли индивида обуславливает универсальный в географическом и историческом аспектах характер религиозной системы. Это означает, что любое учение такого рода латентно содержит предпосылки выхода за границы этноса, в рамках культуры которого указанная система сформировалась. Таким образом, понятие «мировая религия» стоит считать либо тавтологией, либо исключительно характеристикой прозелитической успешности системы.

Классическим образцом указанной мировоззренческой формы, несомненно, является христианство – во всех его ветвях и вариантах. Следуя тому же критерию, признаем сущностно неверным утверждение о том, что религиозными формами стоит считать классические конфуцианство и даосизм, синтоизм, брахманизм постведического периода. Восточные цивилизации большей частью отвергают индивидуальность в пользу всеобщего. Вместе с тем обращение к истории верований мира позволяет говорить о закономерности появления элементов религиозного сознания внутри мифологической системы – как на Западе, так и на Востоке. Таких примеров немного, но все они демонстрируют наличие сходных принципов и подходов в процессе освоения мира и выстраивания отношений с сакральным началом.

Эволюция в направлении формирования религиозного компонента в мировоззрении прослеживается до некоторой степени в семитическом пласте мифологии Месопотамии: пантеон унифицируется лишь до образа универсального божества, в роли которого поочередно выступают вавилонский Мардук и ассирийский Ашшур. О зарождении религиозного по природе отношения свидетельствует и изменение принципа поклонения божеству – от представлений о неизбежной судьбе до положения о личном выборе своей участи. Особый вес приобретают личные молитвы и покаянные псалмы. Появляется жанр своеобразной исповеди: «О, Господь, велики грехи мои! О, бог, которого я не

знаю, велики грехи мои!.. О, богиня, которую я не знаю, велики грехи мои!.. Человек не знает ничего, он не знает даже, грешит он или творит добро... О, мой Господь, не отвергай своего слугу! Грехов моих семижды семь... Изгладь мои прегрешения!»¹.

Аналогичные тенденции довольно четко прослеживаются и в системе верований Древнего Египта. М. Элиаде абсолютно обоснованно указывает, что самым главным новшеством реформы Эхнатона стало развитие религиозного аспекта в системе верований, как мы предполагаем, в противовес конкретно-мифологическим построениям. Ощущение самим фараоном божественного света, вероятно, можно считать элементом мистического опыта в той мере, в какой этот опыт противопоставляется жизненным реалиям. Примечательно, и это говорит в пользу мистической природы религиозного опыта Эхнатона, что из-за военной и политической пассивности этого фараона Египет потерял значительную часть своей азиатской империи².

После смерти реформатора новое течение практически сразу перестало существовать как по внутривнутриполитическим, так и по мировоззренческим причинам. Феномен мистики требует развитой идеи личного религиозного отношения, не разработанной в египетской культуре на достаточном уровне.

Развитие отдельных компонентов религии как мировоззренческой формы, на наш взгляд, можно проследить в эволюции традиционных верований Китая. Так, к XI–XII вв. в даосизме наметилась новая тенденция развития. С одной стороны, особое внимание стало уделяться индивидуальному совершенствованию, развитию нравственных начал, медитативной практике. С другой стороны, возникли предпосылки появления популярных форм даосизма. Именно в это время складываются предпосылки «даосской реформации» на севере страны. Там начинается мощное движение, приведшее к появлению новых школ, определивших современный облик даосизма. Оно было связано с образованием в обществе новых групп городского населения и возникновением потребности в универсальной в социальном плане религии. Была сделана попытка объединить все многообразие китайской культуры, свидетельствующая об универсалистских претензиях реформаторов.

Новое учение было ориентировано и на монашескую общину, и на широкие слои мирян. Возникло более универсальное учение о спасении, что обусловило популярность новых идей. Основным лозунгом стало объединение конфуцианства, даосизма и буддизма для Китая. Все вместе определило тот факт, что даосизм продолжал оставаться национальной религией страны.

Появление неоконфуцианства с его новыми для китайской культуры идеями было вызвано конкуренцией буддизма и даосизма, которые расцвели в периоды социально-политических потрясений. Для нового течения были характерны подробная разработка учения об устройстве мира и рассмотрение психологических проблем. Основной упор представители неоконфуцианства сделали на этику – на принципы поведения человека в обществе. Любой аспект жизни общества и мира объяснялся через понятия морали, которые отождествлялись с природными явлениями. Превалирование «морального» компонента также может свидетельствовать о присутствии в новом учении элементов религиозного сознания.

Особо стоит рассмотреть учение тайпинов, которое тоже явилось индикатором социальных и культурных изменений. В основу их программы легли христианские положения и китайские идеи равенства. Одной из базовых идей учения стал принцип просвещения народа, на основе которого тайпины хотели организовать правильное поведение членов общества. Предлагалось воспроизведение в обществе природной гармонии, уравнилельное распределение продуктов труда и достижение равновесия человеческих интересов. Провозглашались демократические идеи – единство власти с народом, учет мнения низов. Женщины наделялись равными правами с мужчинами – им разрешалось владеть землей, сдавать экзамены для присвоения ученой степени, занимать должности, служить в армии. Были запрещены проституция, браки по расчету, купля-продажа невест, бинтование ног у женщин и пытки.

Значительную часть учения составляли христианские догматы, которые были сильно изменены. Единый Бог наделялся согласно китайской традиции супругой. Считалось, что человек и небо едины, а миром правит принцип взаимного превращения противополо-

ложностей. Человек провозглашался самым ценным существом между небом и землей.

Религия тайпинов может служить ярким примером религиозной формы, появившейся как результат разворачивания межкультурных отношений, а не только изменения определенных параметров менталитета общества.

Для индийской традиции примером специфической, но все-таки религиозной формы верований является принцип бхакти и его реализация в культуре. Корень bhaj, от которого образовано название течения, в индийском литературном языке имел значения «делить», «наделять», «разделять что-то с кем-то», «быть сопричастным», «владеть», «пользоваться», «прибегать к», «предпочитать», «избирать», «любить», «поклоняться», «читать», «боготворить». Поэтому термин бхакти означал «сопричастность», «приверженность», «поклонение»³.

Считается, что традиция бхакти восходит едва ли не к ведийским текстам и упанишадям, но первое подробное толкование этого пути богопостижения дает «Бхагавад-гита». Именно в ней бхакти впервые выдвигается в качестве религиозного идеала, но без элементов экстаза и эротики, появившихся позже. Название поэмы и имя ее главного героя – Бхагавана – свидетельствуют о том, что данная религиозная традиция восходит к секте бхагаватов, приверженцы которой поклонялись Кришне-Васудеве, отождествляя его с Вишну-Нараяной, существовавшей в III – II вв. до н. э.

Отправной точкой в поэме становится представление о бытии как страдании, которое коренится в самой природе вещей. Оно распространяется на все стороны человеческого существования. Бхакти рассматривается как служение персонифицированному Богу-Абсолюту; адепту надлежит сосредоточить все свои мысли и деяния на том, чтобы достичь главной цели – единения с Богом. Такая концентрация понимается как важнейший духовный процесс, связанный не столько с любовным чувством, сколько с йогической практикой; отсюда возникает понятие бхакти-йога. Взаимосвязь бога и адепта приобретает личностный, эмоциональный характер, а их отношения становятся подчеркнута взаимными. Особое значение придается искренности адепта, стремление которого к единению с божеством должно

исходить из сердца. Сам бог наделяется новыми для индийской традиции чертами – милостью и состраданием, что влечет за собой снятие половых и варновых ограничений в ритуальной практике.

Основные мотивы поэмы – близость божества и его универсальность. Все многочисленные божества являются по своей сути Кришной, и поэтому никого другого почитать невозможно. Вероятно, что благодаря этому откровенному универсализму «Гита» и стала не только провозвестием второго, «варварского», типа распространения ортодоксальной религиозности. Предпосылкой последней послужил кризис старой ритуальной системы верований брахманизма. Отказ от системы варн и сочетание нескольких религиозных традиций привлекло к поэме приверженцев разных доктрин.

Подлинная история бхакти как комплекса мистических учений в индуизме начинается в VI – VII вв. на юге, в стране тамил⁴. Именно здесь бхакти начинает обозначать самую широкую гамму состояний, испытываемых поклонником Шивы или Вишну. Это и преклонение, и восхищение, и рабское служение, и умиление, и страстная любовь с блаженством ее обретения и муками разлуки. Для тамильских поэтов-мистиков бхакти – не один из путей к богу, а главный; в сравнении с ним ничто и обряды, и аскетические подвиги, и брахманская ученость. Идеалом становится слияние с божеством. Восприятие бога носит сугубо эмоциональный характер, фиксируется как личный опыт; кроме того, существует внутренний ритуал служения божеству.

Скорее всего, основной предпосылкой возникновения такой формы культа стал сам процесс распространения индуизма и санскритской культуры с Севера на Юг, ассимиляция индуизмом местных богов. Не случайно воспеваются не просто Шива или Вишну, но Шива из Арура и т. п. Общеиндусские божества превращаются в местных, понимающих язык данной этнической общности. Развитие культа также, видимо, было связано и с необходимостью оградить сферу влияния индуизма от посягательств буддизма и джайнизма, которые усиленно подвергаются критике в сочинениях бхактов⁵. В целом южноиндийское бхакти иногда характеризуют как первую «народную» форму индуизма, включившую в себя и брахман-

ский культ, и адаптированные к нему верования неарийского и небрахманского населения Юга.

Важной чертой бхакти, проявившейся уже на ранних этапах истории этого комплекса учений, стало почитание вплоть до обожествления самих поэтов-проповедников. Этот культ обладал набором черт, отличавших его от традиционного поклонения мудрецам. Во-первых, эти люди вовсе не обязательно были брахманами и почитались не как члены высшей касты, а как люди, совершившие духовный подвиг или отмеченные особой милостью бога, даже без каких-либо усилий со стороны самого адепта. Во-вторых, часто поведение бхактов шло вразрез с общепринятыми нормами, но именно это делало их особенно милыми богу; их одержимость одновременно отталкивала и притягивала. Они привлекали главным образом тех, кто был недоволен существующими нормами религиозной жизни либо из-за низкого происхождения не имел доступа к богосознанию.

Из страны тамил⁶ начинается распространение бхакти на Север. Там появляется секта лингятов, которую возглавил Басава (ок. 1105 – 1167). Отрицая духовную власть брахманов, лингяты создали собственный институт странствующих монахов-джангамов. От тамильского бхакти секта отличалась радикализмом, ее последователи до сих пор называют себя «героическими шиваитами». Басава и его ученики не признавали авторитета вед, аскетизма и всех внешних проявлений индусского культа. Главным объектом почитания секты является Шива и его лингам, воспринимаемый как местное божество. Вместе с тем обителью бога, неразрывно слитого со всей живой и неживой природой, становится у лингятов само человеческое тело, уподобляемое Басавой храму. Труд и милосердие считались важнейшими формами служения богу. Секта до сих пор имеет большое влияние на общественно-политическую жизнь Карнатака.

Следующим пунктом на пути распространения бхакти стала Махараштра, где возникли два направления – маханубхавы и варкари. Первое из них оформилось в 1260-е гг. под духовным руководством Чакрадхара. Для его воззрений были характерны монотеизм в сочетании с обожествлением трех гуру, отрицание кастовых различий, призыв к

аскетизму, отказу от всего мирского. Наиболее достойным образом жизни признавалось нищенство, при этом маханубхавы считали грехом просить милостыню у богатых. Постепенно секта утратила свое значение, сохранив немногочисленных последователей.

Гораздо более важную роль в религиозной, социальной и культурной жизни региона играли и продолжают играть варкари, поклоняющиеся Витхалу как особой аватаре Вишну.

Оригинальное направление бхакти сложилось и на востоке Индии, в Бенгалии. Оно связано с именем Чайтаньи (ок. 1486 – 1533). К этому времени значительное распространение получил там культ Кришны и Радхи. Сам Чайтанья отказался от мира, жил как аскет, а потом основал общину бхактов-кришнаитов и стал проповедовать экстатическую любовь к Кришне; себя же он отождествлял с Радхой. Отвергая внешние стороны культа, Чайтанья ввел для своих учеников новый ритуал – санкиртан – совместное воспевание имени бога, исполнение гимнов, танцевальные процессии. Он считал, что каждый человек вне зависимости от касты и пола достоин милости Кришны, для этого нужны только самозабвенная любовь к богу и отречение от всего мирского. Его ученики активно проповедовали это учение.

Идеи бхакти легли в основу философского направления, к которому принадлежали Рамануджа и Мадхва. Они утверждали, что реален не только бог, но и мир, им сотворенный, проповедовали личного бога – совершенную индивидуальность, бога, сотворившего мир любовью и присутствующего во всем материальном мире. Индивидуальная душа, с их точки зрения, обладает определенной свободой выбора и ответственна за свое поведение в телесном воплощении. Спасение возможно на пути бхакти, оно рассматривается как интуитивное стремление души к богу, одновременно эмоциональное влечение и нравственное совершенствование, включающее выработку у адепта таких качеств, как освобождение от мирских соблазнов, милосердие, правдивость, безграничная вера в бога⁶.

По сути дела, к моменту распространения на Севере бхакти уже было зрелым, сложившимся направлением религиозной мысли, имевшим следующие характерные черты: мистицизм; возрастание роли творче-

ского начала; признание одинакового значения субъекта (адепта) и объекта (бога), отношения которых взаимны и определяемы свободой воли обеих сторон; присутствие личного «я» на всех ступенях мистического опыта. Именно эта индивидуализация обусловила почитание и обожествление проповедников бхакти.

Начало распространения идей бхакти на Севере относится примерно к XV в. Оно было связано с целым рядом социально-культурных изменений. Вполне вероятно, что распространение групп бхакти вызвано воздействием ислама либо стремлением индуизма защититься от мусульманского влияния. Главным же фактором указанного процесса стало все возраставшее несоответствие между социальными и этическими основами ортодоксального индуизма и реальной ситуацией в обществе. Распространение бхакти было связано с развитием городской культуры, в которой подвергались трансформации представления о социальном устройстве.

Важным обстоятельством для становления религиозного мироотношения стал кризис санскритской учености, имевший место в рамках мусульманского государства. На смену санскриту в официальных документах пришел фарси, а в бытовой культуре – местный язык.

Север воспринял вишнуитский вариант бхакти, что, возможно, объяснялось большей степенью синкретизма культа Вишну. К тому же Вишну считался богом милосердным, что более соответствовало характеру бхакти. Простор для духовной практики также давали антропоморфные аватары бога⁷.

Исследователи выделяют в североиндийском бхакти два направления – сагуна и ниргуна. В рамках первого направления почитали бога в антропоморфной ипостаси, которая вбирала в себя весь пантеон. При этом существовали значительные различия между кришнаитским и рамаистским вариантами бхакти.

Наиболее долгую историю и богатую литературу имел кришнаизм. Развитие этого направления проходило во взаимосвязи с эволюцией образа бога: культ Кришны-младенца – бхакти родительской нежности; появление друзей-пастухов – бхакти дружеской преданности; экстатические пляски с подружками – эротическая струя в бхакти.

Рамаистское бхакти обладало целым рядом особенностей. Оно относилось по преимуществу к категории дасья – рабского служения, поклонения, восхищения величием Рамы. В нем почти отсутствовала эротическая составляющая. Это было порождение городской культуры. В рамках этого направления почитали Вишну как идеального царя и создали утопию справедливого царства. Рамаистское бхакти имело определенную политическую ориентацию, что позволяло общественным течениям с успехом использовать его в своих целях.

Не меньшей популярностью пользовались общины ниргуна-бхактов. Одним из самых известных представителей этого направления был основатель сикхизма Нанак. Последователи ниргуна-бхакти строго придерживались единобожия и считали имена всех индусских и других богов именами одного Бога-Абсолюта. Они утверждали, что бог лишен зримого образа. Их важнейшей чертой также был пантеизм, предполагавший отказ от обрядовой практики и всех внешних проявлений культа. Представители этого направления отрицали любое посредничество между верующим и богом и критиковали священнослужителей любой религии с их монополией на святость. Религиозная рознь критиковалась и отрицалась на основании единственности божества. Все касты считались одинаково чистыми. Идеалом был честный труженик, готовый поделиться с нуждающимся.

Постепенно духовная и социальная практика бхактов эволюционировала в сторону сближения с официальным индуизмом или растворения в нем. Бхакти превратилось в основной инструмент богопостижения и культурного воспитания поколений индийцев, который использовали и реформаторы, и просветители следующих эпох.

Зороастризм, как религиозная система, также фиксирует в своих священных текстах процесс становления религиозного сознания. Ряд положений Авесты позволяет говорить о том, что учение, реформированное Заратуштрой, дополняется идеями, придающими зороастризму универсальный характер. Особенно четко эта тенденция прослеживается в более поздних частях текста. Так, для того чтобы стать поклонником Ахурамазды, необходимо выполнять этнически и социально амбивалентные обеты: вершить добрую

мысль, доброе слово и доброе дело; отречься от сообщества с силами зла и причинения ущерба и разорения маздаяснийским селениям (Ясна, XII). Истинно верующим считается тот, кто творит молитвы зороастрийским божествам:

16. Кто в этом плотском мире,
Спитама – Заратуштра,
Все имена изустно
Промолвит днем ли, ночью.

17. Промолвит ли вставая,
Промолвит ли ложась,
Повязывая пояс,
Развязывая пояс,
Из дома уходя,
Из рода уходя,
Страну ли покидая,
Иль приходя в страну,

18. Того не одолеют...

24. Пусть не ударит верного...
Того, кто читит закон

(Яшты, I).

Следовательно, покровительство верховного божества обеспечено любому истинно верующему. Именно вера становится гарантом вхождения в культурное пространство и подчеркивает религиозную природу последнего.

9. И первым, кто восхвалит
Его со всею верой
И помыслом и силой,
К тому и обернется

(Яшты, X).

Постепенно этнические различия начинают играть все меньшую роль. Так, праведная богиня Ардвисура дает процветание всем странам (Яшты, V, 1). Договоры запрещается нарушать независимо от принадлежности к вере (Яшты, X, 2). Учение все больше приобретает черты социальной амбивалентности, открыто говорится, что «человек Арты споспешествует и дому, и дворцу» (XIX, 17). Предпочтение скорее отдается малообеспеченным людям, поскольку «идеалам праведности внемлют одни малые мира сего, но богачи держатся Кривды». Согрешивший человек может очиститься принятием и исповеданием маздаяснийской веры (Видевдат, III, 36-42). В Видевдате же говорится, что наряду со странами, населенными арийцами, «есть и другие страны и места обитания, и прекрасные, и замечательные и выдающиеся, и великолепные и ослепитель-

ные». Одновременно уменьшаются различия между земледельцами и скотоводами⁸.

Очень четко упор зороастризма на приверженность вере прослеживается в антидэвовской надписи Ксеркса, гласящей, что «человек, который следует тому закону, который установлен Ахурамаздой, и чтит Ахурамазду вместе с Артой в Бразмане, он и при жизни будет счастлив, и по смерти приобщится к Арте»⁹. Эту же традицию продолжают пехлевийские назидательные тексты, относящиеся к периоду средневековья. В них к проявлениям темного, злого мира относятся только человеческие пороки:

29 – 30. Кто же те дэвы и сколько их? Жадность, нужда, злоба, зависть, стыд, похоть, месть, лень, демоны ереси и клеветы.

73 – 74. Какое поведение самое лучшее? Считаться с верой.

(«Наставление Вузургмихра»).

Классическим образцом становления религиозного мироотношения можно считать иудаизм начиная со времени разрушения Первого Храма. Окончательное становление религиозной формы происходит как раз у пророков¹⁰. Чего стоит одно только пророчество Исая: «...ибо дом Мой назовется домом молитвы для всех народов» (56; 7), свидетельствующее о формировании универсальной системы верований. Противопоставление добра и зла, понимаемого прежде всего как нарушение божественных заповедей, станет одной из ключевых идей в проповедях пророков. Бесспорно наличие в их Писаниях и идеи конца истории и Страшного Суда:

«Рыдайте: ибо день Господа близок, идет как разрушительная сила от всемогущего» (Исайя, 13; 6);

«Вот приходит день Господа лютой, с гневом и пылающей яростию, чтобы сделать землю пустынею и истребить с нее грешников ее» (Исайя, 13; 9);

«Я накажу мир за зло, и нечестивых – за беззакония их, и положу конец высокоумию гордых и уничтожу надменность притеснителей» (Исайя, 13; 11);

«Видел я наконец, что поставлены были престолы, и воссел Ветхий днями. Судьи сели, и раскрылись книги» (Даниил, 7; 9-10);

«Ибо велик день Господень и весьма страшен; и кто выдержит его?» (Иоиль, 2; 11);

«И будет он судить многие народы и обличит многие племена в отдаленных странах» (Михей, 4; 3);

«Ибо вот придет день, пылающий как печь; тогда все надменные и поступающие нечестиво будут как солома, и попалит их грядущий день... А для вас, благоговеющие перед именем Моим, взойдет Солнце правды и исцеление в лучах Его, и вы выйдете и възграете, как тельцы упитанные» (Малахия, 3; 1-3).

Сама идея пророчества свидетельствует о повышении роли в религиозном сознании и развитии личностного фактора, способствующих укреплению таких идей, как вера, индивидуальное спасение, покаяние, грех. Пророк, говорящий от имени Бога, – существо нового статуса, частично преодолевающее дистанцию между сакральным и человеческим началами. О том же свидетельствует и развивающаяся идея Мессии, который всегда мыслится как человек: Царь Народа Божия. Стоит, правда, оговориться, что в мифологической традиции цари наделялись сакральным началом.

Царство Мессии – междувременное по своей природе, и поэтому оно должно продлиться тысячу лет. Оно закончится всеобщим судом и разрушением мира. Сам Мессия умрет, и все вернется в «древнее молчание», в Хаос. Затем последуют новое Творение, воскресение и вечное блаженство. Примечательно, что здесь сочетаются мифологическая и религиозная трактовки времени.

Авторы иудейских апокалипсисов также широко развивали понятие премудрости как сокровенного знания, присутствующего на небесах и недоступного смертным. Поэтому важное место в литературе занимали видения и экстатический опыт, которые подтверждали истинность мудреца и пророка.

Религиозный характер пророчеств неоспорим, но сами они – произведения своеобразной общественной элиты, обладающей особым талантом отношения к Богу. Обвинение Иеремии – «Ибо сколько у тебя городов, столько и богов у тебя, Иуда» (11; 13) – родилось не на пустом месте. Иудаизм в своих массовых формах долгое

время находился в состоянии перехода от мифологии к религии и закрепился в качестве последней во многом в силу трагизма своей истории. Лишенные Храма иудеи сохранились как этническая и религиозная общность исключительно благодаря стремлению раввинов к строгости соблюдения религиозных норм в культе и культивированию религиозного отношения¹¹.

Хронологически окончательное закрепление религиозного отношения, возникновение соответствующего континуума происходит одновременно с разрушением Второго Храма. Один из лидеров фарисеев, Иоханан бен Заккай, велел своим ученикам вынести себя завернутым в саван за пределы города, символически закрепляет смерть иудаизма как географически локализованного верования и обозначает возможности становления вероучения как универсальной, мировой религии. Созданная в Ямнии школа разворачивает идеи всеприменимости и метафизической природы основных догматических положений и культурных особенностей иудаизма. Поэтому танаи (вероучители) придавали огромное значение молитвам, ставя их выше жертвоприношения с его ярко выраженной материальной природой (Берахот, 32б)¹².

По нашему мнению, классические культуры античности – греческая и римская – на определенных этапах развития уже содержали элементы религиозной формы, вне учета становления на их основе христианства. Так, в культовой практике эллинов достаточно четко проявляются две тенденции. Первая – сохранение архаических вариантов поклонения, что выражалось в оргиастической обрядности, создававшей ощущение единства с Космосом. Примером такого культа могут служить торжества, посвященные Дионису-Вакху. Другая тенденция – развитие мистического

начала, позволяющее уделить большее внимание индивиду, а не коллективу (элевсинские мистерии, орфики). Практика мистерий, прервавшаяся только в результате экспансии христианства, представляет собой основу для формирования одного из важнейших компонентов религиозного сознания – мистического опыта, метафизической связи индивида как личности и Божества.

Все сказанное позволяет утверждать, что становление религиозного мироотношения является закономерным итогом развития мифологической системы. Новый способ отношения к Абсолюту и окружающему миру, в свою очередь, связан с возникновением двух основных тенденций развертывания религиозной формы верований – активной ремифологизации системы верований и приобщения к мистическому опыту.

Примечания

¹ Элиаде М. История веры и религиозных идей. М., 2002. Т. 1. С. 68.

² Там же. С. 103.

³ Серебряный С. Д. Многозначное откровение «Бхагавад-гиты» // Древо индуизма. М., 1999. С. 154.

⁴ Ванина Е. Ю. Средневековый мистицизм // Древо индуизма. С. 223.

⁵ Там же. С. 225.

⁶ Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956 – 1957. Т. 2. С. 597-650.

⁷ Ванина Е. Ю. Средневековый мистицизм. С. 233.

⁸ Bettany G. T. The world's religions. A popular account of religions ancient and modern. London; New York; Melbourne, 1890. P. 337.

⁹ Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. СПб., 1994. С. 73.

¹⁰ Подробнее см.: Robertson A. The Bible and its background. London, 1954. P. 55-56; Rubinsky L. Wiseman L. A History of the end of the world. New York, 1982. P. 8.

¹¹ Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 3. С. 144, 146.

¹² Бельский М. С. Что такое Талмуд. М., 1970. С. 24.

ABOUT FOUNDATION OF RELIGIOUS VISION

S.V.Ryazanova

Perm State University, 614990, Perm, Bukireva, 15

Describes main stages of foundation of religious vision in different confessional systems.