

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОСОФИИ И ПОЛИТОЛОГИИ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ ВОСТОКА

Четвертые Торчиновские чтения

ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА СТРАН ВОСТОКА

Материалы научной конференции
Санкт-Петербург
7 – 10 февраля 2007 г.



ИЗДАТЕЛЬСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

ББК 86.33

Ч52

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
факультета философии и политологии
С.-Петербургского государственного университета*

**Четвертые Торчиновские чтения. Философия, религия и
Ч52 культура стран Востока: Материалы научной конференции. С.-Пе-
тербург, 7–10 февраля 2007 г. / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. —
СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. — 817 с.
ISBN 978-5-288-04523-3**

ББК 86.33

ISBN 978-5-288-04523-3

© С. В. Пахомов, состав.
и отв. ред., 2007

ДРЕВНИЕ РЕЛИГИИ ВОСТОКА

Емельянов В. В. О возможности доклассической эстетики (шумерская эстетическая терминология).....	7
Корнилов А. П. Пунт – страна богов и «иной мир».....	24
Крюкова В. Ю. Древнейший индоиранский ритуал и традиционная культура иранских народов	28
Тарасенко Н. А. К интерпретации тексто-изобразительной программы саркофага <i>Sprj (Cairo CG 28083)</i>	37
Шевченко М. В. Брачно-семейные отношения в художественных памятниках Древнего Египта	47

БИБЛЕИСТИКА И ИУДАИКА

Дзгоева Е. К. Синтез еврейской традиции и западных влияний в ивритской литературе.....	55
Максотов И. Х. Реконструкция нарративных слоев мифа о грехопадении в Быт. 2:4b – 3:24.....	62
Мирошников И. Ю. Нормативная антропология иудео-христианских евангелий.....	70
Сон Ин Тэ. Быт. 2:4-6 в контексте ветхозаветной версии сотворения мира	80
Сулейманов Р. Р. Раввин Меир Кахане и его взгляды на будущее государства Израиль.....	87
Усольцев С. А. Идея предтечи в контексте развития древнеиудейского мессианизма	93

БЛИЖНИЙ И СРЕДНИЙ ВОСТОК

Белякова Е. В. К вопросу о специфике образа нартвов в чечено-ингушском эпосе	100
Беневич Г. И. Параграф шестой «Беседы сарацина с христианином» Феодора абукурры (Пс.-Иоанна Дамаскина) и проблема «нетварных слов Божиих» в православии и исламе	107
Бугаев Д. С. Биспациальность мира и <i>rite de passage</i> в поэме Хафиза «О, справедливый!» и в ее грузинском переводе.....	112
Добронравин Н. А. Суфийская рецепция Библии в Западной Африке.....	118
Иванова В. В. Мир сверхъестественного по материалам турецкой демонологии.....	124
Кондратьева И. В. К вопросу о конфессиональном своеобразии Ассирийской церкви Востока.....	130
Кулинич Е. В. Перевод Корана в среде литовских татар: история и перспективы изучения	138
Лапин Ю. Г. Личность и жизнь Хусейна ибн Мансура ал-Халладжа: опыт психологического толкования.....	146
Меркулов С. Н. О символике в Альгамбре.....	156
Родионова Е. М. Персы-мусульмане и армянская община Новой Джульфы в XVII в. ...	166

Ватман С. В. К феноменологии священного события. Опыт сопоставления традиций Востока и Запада.....	601
Горина И. В. Интерпретация Василием Розановым проблемы бытия «сокровенного» в древнесемитской культуре.....	610
Колотова Е. Е. Рецепция восточной театральной традиции на Западе и в России в XX в.	617
Кондратьев А. В. «Бхагавадгита» в Третьем Рейхе	628
Колесников А. С. Буддизм и марксизм: сходства и различия	637
Малахова Н. Н. Трансформация представлений о Востоке в западной культуре.....	650
Пендюрина Л. П. Адаптация идей индийской философии в западной культуре.....	658
Пугачева Л. Г. Эпистемология индивида в радикальном конструктивизме как предпосылка интеграции опыта восточной и западной философии.....	664
Сокол В. Б. Ведическая онтология звука и учение о воле А. Шопенгауэра	673
Шелаева А. А. К. Н. Леонтьев и проблема «Восток-Запад» в русской культуре	682
Ярош О. А. Исламский суфизм и «неосуфизм» в Западной Европе: институциональный аспект.....	690

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Азаров К. В. Категории новой религиозной харизмы	700
Арапов О. Г. О двух основных аспектах интерпретации мифологии	707
Бачинин В. А. Биографический метод vs. социологии религии: жизненный мир южнокорейского пастора	715
Боков Г. Е. Т. Альтицер о значении сопряжения понятий «нирвана» и «Царство Божье» в эпоху «смерти Бога»	726
Борисенко О. В. Изучение восточных религий: дивергенция методологий	733
Дзюба А. В., Хромец В. Л. Теоретико-методологические проблемы религиоведения: структура и функции религии	738
Константинов А. В. Архетипы трансформации в алхимии	746
Михайлюкова Н. Н. Опыт комментирования религиозно-философских текстов в магистерском курсе «Философия религии в России»	755
Рахманин А. Ю. К интерпретации категории «историзм» в контексте религиоведческого исследования: содержательный аспект	760
Себрякова Е. С. Программа демифологизации Нового Завета Р. Бульмана	766
Сутужко В. В. Философские и социально-оценочные аспекты религии	774
Тульпе И. А. Коллективное бессознательное в контексте мифоритуального мьппления	778
Филькина А. В. Объективность исследователя в этнографии НРД	786
Хромец В. Л., Титомир Е. Г. Систематизация эзотерики: к постановке проблемы	792
Элбакян Е. С. Философия религии в «философии жизни» Ф. Ницше и А. Бергсона	799
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	810

СИСТЕМАТИЗАЦИЯ ЭЗОТЕРИКИ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Характерной чертой современного общества является крайне высокий интерес к учениям «эзотерического» характера, что подтверждается обширным спектром подобной литературы на прилавках, объявлений в газетах, интернете и т. д. При этом бросается в глаза терминологическая путаница — такие понятия, как эзотерика, мистика, мистицизм, оккультизм, магия используются в качестве синонимов без адекватного понимания их семантической специфики, что отмечает, среди прочих, С. В. Капранов¹.

Этим объясняется актуальность выбранной темы и основная цель данного исследования, а именно: отобразить особенности семантической нагрузки каждого из вышеперечисленных понятий и совершить базовую систематизацию эзотерики и околоэзотерических феноменов на основе феноменологического и функционального подходов. Выбранная стратегия позволяет избежать осложнений и ограниченности генетического метода в исследовании эзотерики, отказавшись от него в пользу трансценденталистского.

В начале данного исследования, отвечая на вопрос «что есть эзотерика?», мы можем предложить формально описательное определение: под понятием «эзотерика» предлагается понимать некоторую сферу «таинственного», которая противопоставляется экзотерической — сфере открытого. Словосочетание «сфера таинственного», а не «сфера таинственного знания» употреблена здесь для того, чтобы представить эзотику как наиболее широкое понятие (технический

¹ Капранов С. В. Некоторые подходы к понятию «мистика» // Вторые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции. СПб, 2005. С. 226–231.

термин), в объем которого входят мистика, мистицизм, магия, оккультизм².

Таким образом, предлагается рассматривать эзотерику как:

1) родовое понятие по отношению к мистике и магии, выступающим в качестве видов эзотерики;

2) аналитическую конструкцию, имеющую целью объединить на основе общих, базовых характеристик вышеперечисленные феномены. Иными словами, эзотерика не является культурно-историческим феноменом, следовательно, мы не можем говорить о существовании «конкретных» эзотерик, имеющих «собственный» субъект и цели.

Следуя далее, необходимо уточнить определение эзотерики путем включения в его объем тех определяющих черт, о которых говорилось выше. Определяющей чертой эзотерики, т. е. родовой по отношению к магии и мистике, является наличие измененных состояний сознания (далее ИСС). Понятие сознания мы предлагаем трактовать в традиции феноменологии Э. Гуссерля. Сознания нет как такового, оно всегда интенционально наполнено. Это предполагает интенциональные акты, вследствие которых схватывается сущность предмета, который интендируется. Предмет, познаваемый через схватывание его сущности, Гуссерль называет феноменом. Гуссерль проясняет способности человеческого сознания к схватыванию сущности предметов. Базовым методом здесь выступает феноменологическая редукция, т. е. вынесение за скобки несущественного в познании предмета. С точки зрения Гуссерля, результатом использования такого метода будет прояснение познавательных способностей сознания, следствием которого является познание предметов в их сущности. Таким образом, проводится граница между миром естественной установки и установки феноменологической.

Исходя из целей нашего исследования, мы предполагаем существование установки эзотерической, утверждающей наличие способностей человеческого сознания, дающих возможность схватывать предметы иного порядка. Классическая феноменология не ставит вопрос об истинности реальности, на которую направлена эзотерика (она отказывается от оценочного суждения по этому поводу), а принимает такой вид интендирования, в котором схватывается реальность, имеваемая нами эзотерической. Итак, пребывая в дискурсивном поле фе-

² Хромець В. Л., Тітомир Е. Г. Езотерика крізь призму релігієзнавчих досліджень // Дні науки філософського факультету-2006: Міжнародна наукова конференція (12-13 квітня 2006 р.): Матеріали доповідей та виступів. К., 2006. Ч. VI. С. 142-145.

номенологии, мы можем ставить вопрос «каким образом возможна эзотерика?», несмотря на то, что феномены эзотерической реальности не даны нам как имманентные феномены, т. е. объекты нашего переживания. Но, если есть такие переживания, мы не можем и не должны отказываться от их исследования. Таким образом, схватывание сущности таких предметов дает нам феномены эзотерические.

В сознании на уровне эзотерической редукции мы можем выделить имплицитное наличие генеральной интенции на предмет трансцендентный (т. е. редуцируемый в классической феноменологии), однако находящийся в непосредственной связи с человеком, называющим себя религиозным. Поэтому можно утверждать наличие генеральной интенции, которая является ядром, вокруг которого фундируются религия и эзотерика. Иными словами, если религия предстает перед нами как интендирование объектов иного онтологического порядка и опредмечивание полученного опыта в виде ценностей, верования и культа, то «эзотерик» стремится, отбросив эти уровни опредмечивания, выйти на чистое интендирование объектов иной реальности. Предмет, интендируемый обозначенной генеральной интенцией сознания эзотерического, может быть обозначен как «сакральное» или «священное» в силу его максимальной непривязанности к культурно-историческим коннотациям и активному использованию в современном религиоведении.

Здесь следует отметить позицию Е. А. Торчинова, который, критикуя Р. Отто и М. Элиаде, писал о проблематичности использования понятия «сакральное» в определении религии (а в нашем случае и эзотерики) ввиду его дихотомичности через имплицитную связь с профанным³. Критикуя с такой позиции феноменологическую установку Элиаде (из которой мы исходим в рамках данного исследования), Торчинов фактически, переносит на нее социологическое объяснение дихотомии «сакральное-профанное», предложенное Э. Дюркгеймом. Мы выходим из установки, что дихотомия «сакральное-профанное» фиксируется на уровне проявлений сакрального (иерофаний) в сфере профанного. То есть, мы говорим о прорывах сакрального в сферу профанного и ее «оттеснении».

Однако только сакральным в его «чистом» виде не ограничивается сфера феноменов эзотерических. Эзотерическим сознанием могут интендироваться предметы, являющиеся определенными проявления-

³ Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 2005. С. 19–23.

ми сакрального (иерофании), которые приобретают статус святого (или нечистого). Иными словами, субъект того или иного вида эзотерики может ориентироваться в своих переживаниях (актах интендирования) как на сакральное в его «чистом» виде, так и на «святое», т. е. сакральное, проявленное в истории человечества и являющееся, таким образом, культурно-историческим феноменом.

Таким образом, базовым критерием для синтеза (объединения) разнородных феноменов в пределах эзотерики является наличие ИСС. Во избежание психологических коннотаций и обвинений в наличии оценочного подтекста, предлагается понятие ИСС заменить термином «эзотерическая установка сознания». Мы, исходя из феноменологического подхода, утверждаем целостную природу сознания, способности которого к познанию феноменов могут проявляться на разных уровнях (естественная, феноменологическая, эзотерическая установки). Основным же критерием анализа (разделения) этих феноменов является специфическая цель, определяющая понимание объекта и характер взаимодействия с ним. Мистику в пределах этого исследования следует понимать как определенный процесс ослабления связей субъекта с материальным (феноменальным) миром и стремление посредством эзотерической установки сознания к интендированию сакрального, конституируемого в качестве онтологической основы бытия (Абсолют), которое характеризуется снятием субъект-объектной дихотомии в онтологическом срезе⁴. Понятие «Абсолют» здесь употреблено для того, чтобы подчеркнуть, что объектом мистики (который, к слову сказать, совпадает с ее целью) является чистое Сакральное. Иными словами, мистик не ориентируется на иерофанию, а стремится к такому состоянию сознания, которое мы можем назвать «имперсональным бытием»⁵. Этим определяется и характер взаимодействия с Сакральным, которое может быть определено как «пассивно-подчиненное». В этом отношении мистика максимально сближается с религией, где отличием будет лишь максимально высокая интенсивность переживания, являющаяся следствием достижения мистиком наивысшего уровня ИСС (уровень MIND)⁶.

Противоположным явлением будет магия как практика, исходящая из убеждения в возможности прямого влияния на объекты фено-

⁴ Титомир Е. Г. Мистический опыт как попытка снятия онтологической дихотомии «объект-субъект» // Материалы XIII Международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов». Том IV. М., 2006. С. 345–347.

⁵ Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М., 1998.

⁶ Уилбер К. Вечная психология: Спектр сознания // Пути за пределы эго. М., 1996.

менального мира посредством взаимодействия с сакральным как силой для достижения конкретных утилитарных целей. Как мы видим, маг интендирует не сакральное в его «чистом» виде, а его иерофанию, конституируя их как источник силы, необходимой для достижения утилитарных целей (поэтому маг призывает духов, демонов и т. д., однако в его практике никогда не фигурирует Абсолют). Более того, магия вообще не ставит в качестве принципиального вопрос о наличии и понимании сакрального; магию интересует исключительно сила. Однако логическим выводом будет утверждение, что магия имплицитно предполагает наличие сакрального как источника силы, не воспринимая его в качестве объекта, что является характерной чертой мистики. Объект магии будет находиться в мире «природной установки», а сакральное, точнее, его сила, будет расцениваться как средство. Соответственно, характер взаимодействия в данном случае может быть определен как силовой или активно-императивный. Что же касается цели, то, в отличие от мистики, магия всегда носит характер утилитарный (субъективистский), тогда как мистику, при безусловном ее понимании как прагматичной, т. е. ориентированной на достижение практических результатов, мы можем именовать «метасубъективистской».

И магия и мистика отличаются необходимостью фиксации полученного опыта переживания сакрального. На основе этого мы можем выделить несколько уровней эзотерики, а именно:

- мистическая/магическая практика;
- мистическая/магическая теория;
- теоретическая мистика (мистицизм)/магия (окультизм);

Второй из представленных уровней является, в некоторой степени, переходным и в данном исследовании рассматриваться более детально не будет, так как требует к себе особого внимания.

Мистицизм и оккультизм являются теоретическим обоснованием и оформлением соответствующей практики. Таким путем реализуется передача полученного опыта следующим поколениям и его концептуальное оформление. В культурной и философской европейской традиции магию и мистику этого уровня часто принято называть оккультной наукой и мистической философией соответственно. Однако следует подчеркнуть, что основополагающей характеристикой этого теоретического уровня эзотерики является его непосредственная связь с практикой, т. е. наличие эзотерической установки сознания. Если же этого нет, мы имеем дело с «квазиэзотерикой», т. е. попыткой отстранить уровень теории от ее практической базы.

До этого момента мы вели речь о «чистых» видах эзотерики: «чистой» магии, мистики, оккультизме и мистицизме. Однако в пределах эзотерики мы можем выделить конкретные традиции, являющиеся, своего рода, «смещением стилей», т. е. феноменами, объединяющими в себе те или иные отличительные черты магии, мистики, оккультизма и мистицизма. Их систематизация обеспечивает возможность применения данной схемы в функциональном направлении. Анализируя выделенную нами характерную черту эзотерики на уровне ее видов, следует выделить субъект интендирования, предмет, который интендируется, а также цель. Таким образом, мистик интендирует сакральное в его чистом виде, которое одновременно является для него и целью. Целью деятельности мага же будет мир естественной установки (жизненный мир), предметом интендирования будут иерофании сакрального, сущностью которых будет наличие и выявление силы (поэтому предметами интендирования сознания мага мы можем назвать кратофании), необходимой для достижения обозначенной цели.

Таким образом, если для мистика совпадают предмет и цель, то для мага — предмет и средство. Именно этим и объясняется разделение этих чистых видов эзотерики. Однако мы можем говорить и о смещении в пределах одного конкретного культурно-исторического феномена выделенных нами характеристик магии и мистики. Подобные явления могут быть обозначены как «миксэзотерика», в пределах которой будут выделяться, соответственно, мистическая или магическая ориентации, выявляемые благодаря обнаружению в том или ином конкретном случае тенденции к отождествлению предмета интендирования и цели, а также преобладающая ориентация на чистое сакральное, т. е. предмет генеральной интенции эзотерического сознания (мистическая ориентация), или же тенденции к отождествлению предмета интендирования и средства достижения субъективных утилитарных целей (магическая ориентация).

Выше мы использовали такое понятие, как «квазиэзотерика», фактически помещая его между эзотерикой «чистой» и сферой экзотерического, т. е. общедоступного, открытого. Термин «квази-» предполагает некоторое искажение определяющих черт явления или же неполный их состав. В случае с квазиэзотерикой это представляется следующим образом: мы можем говорить о том, что квазиэзотерика, так же как и эзотерика, утверждает наличие способностей человеческого сознания к интендированию предметов иного порядка, т. е. реальности эзотерической, а значит, имплицитно констатирует наличие такой ре-

альности. Однако самого акта интендирования, т. е. схватывания сущности предметов реальности эзотерической в интенсивном их переживании, не происходит. Иными словами, субъект утверждает наличие предметов мира эзотерической установки (вводит их в жизненный горизонт), не осуществляя при этом самой «эзотерической редукции», а оставаясь на позиции естественной установки.

Это можно пояснить как ощущение индивидом возможности существования иной реальности, иного порядка, влияющего на мир естественной установки, однако снова без интендирования предметов этой реальности своим сознанием. Подобные явления описывал У. Джеймс: «Самым простым из мистических переживаний является склонность усматривать в какой-нибудь обыкновенной формуле житейского обихода особенно глубокий смысл»⁷. Таким образом, эзотерика предстает перед нами как общее понятие (технический термин), объединяющее ряд феноменов, базовой характеристикой которого является наличие эзотерической установки сознания.

Подводя итог, необходимо отметить, что предложенная схема не претендует на универсальность, однако с успехом может применяться в качестве базовой матрицы для исследования целого спектра конкретных явлений, претендующих на статус эзотерических.

⁷ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.