

УДК 130.12

ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ: СООТНОШЕНИЕ «ЕСТЕСТВЕННОГО» И «ИСКУССТВЕННОГО» В ПРОЦЕССЕ ТРАНСЛЯЦИИ

© 2013 г.

С.В. Дробовцева

Нижегородский госуниверситет им. Н.И. Лобачевского

Alata@list.ru

Поступила в редакцию 10.01.2013

Духовные традиции рассматриваются как особые культурные феномены, которые способны аккумулировать и передавать далее знания и опыт, характерные для определенного времени и конкретной этнической или религиозной группы. На примере обрядов инициации показывается, как «естественное» и «искусственное» использовались предшественниками для трансляции родового опыта потомкам.

Ключевые слова: духовная традиция, инициация, родовый опыт, социальный опыт, обряд, искусственное, естественное, преемственность, индивидуальное, общее, социальное.

Любое сообщество всегда было заинтересовано в том, чтобы сохранить и передать накопленный родовый опыт максимально полно. В этом ракурсе максимально существенными элементами культуры являются духовные традиции, которые аккумулируют, сохраняют и транслируют далее знания и опыт от одних поколений к другим.

Существует масса определений того, что есть традиция. Наиболее полным обобщением всех теоретических материалов по данной теме можно считать схемы-матрицы, предложенные А.А. Федоровым в его монографии «Европейская мистическая традиция и русская философская мысль» [1]. Таких универсальных схем было составлено три.

1. Традиция есть совокупность элементов культурного наследия, организующаяся в социальной истории как: объектное содержание традиции; мотив к трансляции; структура традиции как система связей и отношений.

2. Традиция есть функция исторического процесса как преемственности культур и поколений.

3. Традиция есть историческая структура трансляции знаний и опыта, состоящая из четырех подсистем: институциональной, функциональной, регулятивной и коммуникативной [1, с. 9–10].

Для данной статьи была использована схема, согласно которой традиция есть функция исторического процесса как преемственности культур и поколений. В этом случае у традиции существуют три измерения: собственно функциональное, то есть традиция как функция переда-

чи из поколения в поколение тех или иных ценностей (здесь самой важной будет проблема изменения в процессе передачи элементов культуры); объектное – то, что подлежит передаче и, как правило, совпадает с понятием «культура»; субъектное (то есть отношение данного поколения к прошлому и его согласие на наследование или же протест против этого) [1, с. 10]. В данной статье мы концентрируемся на функциональном измерении традиции и рассматриваем, каким образом «естественное» и «искусственное» сопровождается, а в некоторых моментах и определяет процесс трансляции опыта рода.

Очевидно, что изначальная представленность «естественного» и «искусственного» в традициях неравномерна. Часть сообществ опиралась на то «естественное», что присутствовало в человеке и делало его неотъемлемой частью «живого» мира. Например, у североамериканских индейцев существовал обряд инициации, называемый «Поиск видений», который вводил подрастающего члена племени во взрослую группу и являлся определяющей точкой, указывающей на то, какое положение займет данный человек в своей группе. Ритуал проводился в «естественных» условиях, на природе. Обряд посвящения проходил в священном месте, ограниченном «магическим колесом», сходным с мандалой, четко обозначившим локализацию человеческого индивида и являвшимся теми границами, за которые молодой человек не имел права выходить в течение длительного времени. Оставаясь без еды и воды в течение нескольких дней, он должен был стойко переносить все тяготы своего положения и

подготовиться к тем лишениям, которые ожидают его в будущей жизни. И все-таки для обрядов данного типа важным было не только и не столько то, что подросток проходил суровые испытания и учился терпеть лишения, преодолевая собственную слабость. Особое внимание было обращено на окружающую природу, которая являлась не просто фоном, на котором проходил ритуал, и не просто «соучастником события», а, как выяснилось позднее, главным «действующим лицом». Молодой человек был обязан запоминать все, что вокруг него происходило. Любое движение ветки или появление зверя являлось «знаком», который «посылали высшие силы» или «духи-покровители», любое движение природы воспринималось как важная подсказка, знамение. Индейцы считали, что «видение» указывает, какую функцию будет исполнять этот человек, в чем его сильная сторона, каково его предназначение в этой жизни и какую роль он должен выполнять, чтобы принести пользу своему племени. К. Леви-Стросс писал: «Группа прививает знание индивидуумам, вера в духов-покровителей является верой группы, само общество учит своих членов, что у них нет шансов в рамках общественного устройства – разве что ценой абсурдных и отчаянных усилий выйти за эти рамки» [2, с. 41].

После обряда старейшины или шаманы племени интерпретировали полученные знаки, распознавая «природу мудрости» подрастающего человека, давали ему «взрослое имя» и, в соответствии с этим, определяли его дальнейшее место в группе. Получалось, что человек занимал ту социальную нишу, которую, по сути, «указала» естественная природная среда. Но и этим важность произошедшего действия не ограничивалась. «Подсказку» получал и сам посвящаемый: если ему во сне или наяву являлось какое-то животное, то это могло символизировать наличие у человека определенных качеств, носителем которых являлся зверь, а теперь эти качества должны культивироваться и у человека. С.А. Токарев пишет, что медведь, особенно серый, считался наиболее обычным источником шаманской силы. Тот, кому привиделся этот знак, со временем становился шаманом и в качестве своего ритуального костюма использовал шкуру медведя, как бы аккумулируя силу, мудрость и власть этого зверя [3, с. 131].

Неразрывную связь человека с окружающим природным миром в сообществах мифологической парадигмы подтверждают исследования многих ученых, таких как К. Леви-Стросс, К. Медоуз [4], М. Элиаде [5]. Осознавая себя частью своего рода, человек тем не менее пережи-

вал свой, отдельный от других, индивидуальный опыт, в значительной мере определявший его жизнь. Но его единичное бытие занимало ту нишу, которая оказывалась «максимально полезной» для всего сообщества в целом. Общественное бытие в любом случае являлось приоритетом и гарантом того, что человек не останется один на один со своими заботами и проблемами. Вместе с сородичами и соплеменниками человек не просто «осваивал» природу, он учился делать это «бережно», не разрушая ни ее, ни себя. Задачей такого общества было оптимально «интегрироваться», как бы «слиться» с окружающей природой, так как для него «естественная природа» – это «естественная среда» для выживания и сохранения своего рода, племени и себя.

Тенденция к уподоблению природе имеет очень древние корни. Для того чтобы получить благосклонность высших сил, люди всегда стремились этим силам «подражать», воспроизводя определенные действия и символы. Так, Ямвлих сообщал: «Египтяне подражают природе мироздания и божественному творению, когда сами посредством символов производят некие образы мистических, скрытых и невидимых мыслей, подобно тому как природа неким символическим образом запечатлела невидимые причины в видимых формах и как божественное творение начертало истину идей в видимых образах. Поскольку они знают, что всем высшим существам угодно уподобление себе низших существ, и желают, чтобы те исполнились блага в этом посильном подражании, то естественно, что и они воспроизводят подобающий метод скрытого в символах посвящения в таинства (гл. VII, 250)» [6, с. 163].

Вместе с этим история знает и такие примеры, когда для того или иного сообщества возникает необходимость зафиксировать и сохранить для дальнейшей трансляции определенную идею, опыт, систему представлений и т.п., «обозначив» эту информацию как социально значимую «вне времени и пространства». Тогда сообщество прибегает к большему использованию «искусственных» порядков и объектов, создаваемых людьми в дополнение к природным. В этом случае в традиции обнаруживается значительное количество символических форм, сконструированных людьми с целью фиксации заученных форм человеческого поведения и деятельности, обретенных знаний, образов самопознания и знаковых обозначений окружающего мира. Так, наличие сложных символических «построений» характерно, например, для традиций религиозных. Причем чем больше традиция тяготеет к догматизации, тем больше

«искусственных» знаков она сохраняет. Хотя в части символики и образности многие «живые» традиции явно не уступают «догматизированным» [7, с. 186].

Рассмотрим в качестве примера сложную схему инициации учеников в ламаизме («Обряд отверзания уст»). Духовный учитель организует священное пространство ритуала, составляя его из множества предметов, предназначение которых известно только посвященным – стрелы, зеркала, куски хрусталя, шелка, изображения мистических Будд, различные сосуды, павлиньи перья, черепа и т.д. Каждая вещь несет какой-то скрытый смысл и являет собой определенный знак, но эти знания хранятся в тайне и являются эзотерической частью того учения, которое передается от наставников к их последователям. Центральным символом действия становится мандала, которая располагается на ровной, как зеркало, поверхности. Она огораживает священное пространство и как бы воспроизводит схему движения духа к некоему священному центру во внутреннем и внешнем мире человека. Рисунок имеет сложную структуру. Вокруг размещают определенное количество ритуальных сосудов с различными смесями и другие ритуальные предметы.

После того как мандала приготовлена, лама благославляет ее и себя, находясь в ней в одиночестве и как бы «призывает Будду», то есть знания и духовную силу, присущие всем Буддам, которые впоследствии передаются ученику. После этого в мандалу вступает ученик или группа учеников, и между учителем и учениками происходит сложный литургический диалог, сопровождаемый многочисленными процедурами. Так как в течение длительного времени мудрость была закрыта от ученика, то его глаза закрывают повязкой из черного шелка. Теперь его неведение рассеялось, и в знак этого лама золотым жезлом снимает эту повязку. При этом лама предлагает ученику внимательно посмотреть не только вокруг, но и внутрь себя. Далее лама спрашивает, какой цвет ученик выделяет среди всей гаммы красок в мандале. Этот цвет указывает «на природу мудрости», которая преобладает в ученике [8, с. 144–145]. Считается, что теперь ученик получает доступ к знаниям высшего порядка, что поможет ему сделать свою дальнейшую жизнь более осознанной и праведной.

В данном примере явно просматривается корреляция с вышеприведенным ритуалом «Поиска видений». И в первом, и во втором случае делается попытка выявления наиболее сильных сторон «личности» человека, с тем

чтобы максимально эффективно использовать ее в дальнейшем. Но в первом случае человеку сразу же «вручают» его основную социальную роль, которую он будет вынужден «играть» до конца своей жизни. В религиозных традициях обряд инициации обозначает только то, что человек вступает на путь своего духовного развития, а главное – саморазвития (но строго в соответствии с канонами того учения, под закон которого он встает). В связи с тем что религиозные системы имеют достаточно сложные и многоступенчатые иерархии, на начальном этапе никто не может точно указать, какую нишу в дальнейшем предстоит занять нынешнему неопиту или ученику. В каждом учении «заложены» свои ступени и этапы продвижения, проходя которые ученик приближается к месту своей максимальной реализации в данной традиции. А возможно, через какое-то время, вообще уйдет из неё, отказавшись смотреть на мир через данную «религиозную призму».

Как указывалось выше, не уступает по сложности и символизму христианская традиция, начиная с ранних этапов. Более того, благодаря найденным источникам раннехристианской литературы, на примере обрядов инициации (приобщения) можно проследить как складывались некоторые символические образы в христианстве.

Нам показался очень интересным момент в книге И.С. Свенцицкой «Первые христиане и Римская империя», где говорится о том, что ритуальный смысл акта крещения Иисуса в Иордане Иоанном не ясен. Но именно после этого Иисус начал свою проповедь перед большим количеством людей и стал проявлять чудеса исцеления, «как бы осознав свою значимость и благодать Божию» [9, с. 75]. И.С. Свенцицкая утверждает, что сторонники Христа явно преувеличивали значение акта крещения: «Его первые последователи из иудеев придали акту крещения особый смысл, подчеркивающий, что Иисус выше Иоанна», поскольку после крещения на Иисуса сошел Дух Святой. В текстах писания говорится, что Иоанн-Креститель предвидел приход того, кто «сильнее его» и будет крестить Святым духом и *Огнем* (сам Иоанн крестил Водой) [10].

С большой долей вероятности предполагаем, что в данном случае имеет место некоторое «конструирование» событий с целью «искусственно» увеличить значимость акта крещения Иисусом своих последователей. Использование воды и огня в церемониальных действиях является нередким. Но в данном случае можно заметить, что эти символы выбраны для актов кре-

щения (т.е. посвящения) не случайно, а как указатели на разные степени воздействия на посвящаемых. В данном случае подчеркивается, что Иисус не просто «духовный учитель» – он «Пророк, Мессия», который имеет право выступать от имени «Духа Святого» и крестить «огнем». «Огонь» мыслится как более мощный символ духовного перерождения, так как во многих традициях являлся символом трансформации, трансмутации качества человека. Так, некоторые исследователи отмечают: «Огонь – амбивалентный символ творения и разрушения... Понятие «огонь» используется для обозначения энергии превращений, поскольку все вещи возникают из огня и в него возвращаются... Прохождение неопита в ритуалах мистерий через огонь символизирует выход за пределы человеческих возможностей» [11, с. 186].

Вода, несомненно, тоже является важным символом «очищения» и «вступления в новую» жизнь, но трансформационный эффект огня как бы «более ошутим», «более осязаем». В свое время Э. Ренан предлагал рассматривать акт крещения Иоанном Иисуса как «первый факт и необходимое предисловие ко всей евангельской истории». По словам Э. Ренана, «Иоанн остался в христианской легенде тем, чем он был на самом деле – именно суровым подготовителем, скорбным проповедником раскаяния перед радостью пришествия жениха, пророком, возвестившим царствие Божие и умершим, не увидев его» [12, с. 85]. Далее Э. Ренан отмечает, что после смерти Иоанна его школа не исчезла. Она просуществовала некоторое время отдельно от школы Иисуса и в добром согласии с ней, сохраняя при этом крещение Иоанна. Тем не менее, согласно Евангелиям, конструируется своеобразная «лестница» – иерархия ступеней инициации. Сначала Иисус получает крещение водой от Иоанна-Крестителя, а затем, получив благословение (Дух Святой снизошел на него), Иисус получает право крестить огнем. И хотя исследователи раннего христианства не смогли точно установить, происходило ли крещение огнем в действительности, тем не менее в некоторых текстах были обнаружены указания на особую важность данного акта. Так, в апокрифическом Евангелии от Филиппа указывается: «В этом мире те, кто надевает одежды, – избранные по одеждам. В царствии небесном одежды избранные у тех, кто наложил их на себя водой и огнем, которые очищают все место» [13, с. 161].

В апокрифическом Евангелии от Фомы Иисус говорит: «Тот, кто вблизи Меня, вблизи огня, и кто вдали от Меня, вдали от царствия»

[14, с. 193]. Эту фразу можно понять и так, что только тот, кто подвергнется тотальной трансформации, сможет попасть в Царствие Небесное, которое не где-нибудь, а в самих людях. Процесс трансформации очень сложен и болезнен, не каждый желающий способен на этот шаг, и не у каждого человека это получится, поэтому в том же Евангелии от Фомы Иисус восклицает: «Многие стоят перед дверью, но единственные те, которые войдут в брачный чертог» [14, с. 192].

О том, что символическое значение «огня» как показателя глубины духовной трансформации чрезвычайно велико, косвенно говорит и тот факт, что в Иерусалиме до сих пор происходит снисхождение Благодатного Огня в канун православной Пасхи. Явление удивительно красивое и столь же необъяснимое, но всякий раз напоминающее человечеству о том, что для того чтобы получить возможность спасти мир (преисполниться Святым Духом во спасение мира), Иисус сначала должен был кардинально измениться сам и пройти через сложный и болезненный процесс разрушения старых связей, привязанностей, обычаев, норм и догм, через смерть, а затем воскреснуть в новом качестве, возможно неизвестном и для него самого.

Рассматривая данные примеры можно заметить, что традиция привлекает значительное число искусственных символов и знаков, не только для подключения человека к сфере духовного, но и для того, чтобы как можно полнее описать и передать далее содержание «события» религиозной традиции, а также сохранить сопутствующий антропологический опыт рода, опираясь на преемственную цепь поколений.

Подводя итог всему вышесказанному, заключаем, что на какой бы аспект – «естественное» или «искусственное» – ни опиралась традиция, она прежде всего старается выполнить свою функцию закрепления и дальнейшей передачи родового опыта, помогая тому или иному сообществу не просто выживать, а, максимально используя уже достигнутое, творить новую, более развитую социальность с учетом современных условий и требований общества. В то же время нельзя не отметить следующее: реалии нашего времени таковы, что доля «искусственного» в культурном пространстве человека увеличивается, а «естественного», соответственно, убывает.

Список литературы

1. Фёдоров А.А. Европейская мистическая традиция и русская философская мысль (последняя треть XVIII –

- первая треть XIX века): Монография. Н. Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2001. 232 с.
2. Леви-Стросс К. Печальные тропики. Львов: Инициатива; М.: Аст, 1999. 576 с.
3. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М.: Республика, 2005. 543 с.
4. Медоуз К. Земная Медицина: Тайное учение шаманов. М.: ФАИР, 1998. 400 с.
5. Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований / Пер. с фр.; научн. ред. Е. Мурашкинцев. М.: Рудомино; СПб.: Университетская книга, 1997. 415 с.
6. Ямвлих. О египетских мистериях / Пер. с древнегреч. М.: Алетея, 2004. 208 с.
7. Дробовцева С.В. Духовные традиции как константы человеческого бытия // Антропологическое измерение глобализационных процессов: Материалы Межвузовской научной конф. «Философско-антропологическая аналитика бытия человека в глобальном мире». Владимир: ВГПУ, 2003. С. 186–188.
8. Альбедиль М.В. Зеркало традиций. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2003. 288 с.
9. Свенцицкая И.С. Первые христиане и Римская империя. М.: Вече, 2003. 384 с.
10. Евангелие от Матфея (3:11-14) // Библия: книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. Канонические / В русском переводе. С параллельными местами; SGP, Vox 516, Chicago, 1990.
11. Степанов А.М. Огонь // Толковый словарь по эзотерике, оккультизму и парапсихологии. М.: Истоки, 1997. 336 с.
12. Ренан Э. Жизнь Иисуса. М.: Амрита-Русь, 2004. 224 с.
13. Евангелие от Филиппа // Апокрифические Евангелия / Переводы В. Геймана [и др.]. М.: АСТ, 2004. С. 157–181.
14. Евангелие от Фомы // Апокрифические Евангелия / Переводы В. Геймана [и др.]. М.: АСТ, 2004. С. 182–196.

**SPIRITUAL TRADITIONS: CORRELATION OF «THE NATURAL»
AND «THE ARTIFICIAL» IN THE TRANSMISSION PROCESS**

S. V. Drobvtseva

In this article spiritual traditions are seen as special cultural phenomena able to accumulate and to transmit social experience and knowledge, typical for particular ethnic or religious groups, or a particular historic period. Here initiation practices are used to demonstrate how ancestors applied «the natural» and «the artificial» to transmit human experience to further generations.

Keywords: spiritual tradition, initiation practices, human experience, social experience, rite, the artificial, the natural, continuity, individual, common, social.