

четності неохаризматичних релігій до християнства використовуватимемо у компаративному аналізі догмат о Трійці як головний принцип класифікації даних НРР.

Обґрунтування вибору догмата о Трійці як парадигми класифікації неохаризматичних НРР є те, що саме віра у Трійцю є сутнісною відмінністю християнства від інших світових монотеїстичних релігій (іслам, іудаїзм). Віра у Триєдиного Бога, "догмат о Святої Трійці – засада християнської релігії. Бог єдин по єству, але має три лики, три особи: Отець, Син, Дух Святий, Трійця єдиносуща та нероздільна:

- ✓ Бог потрійний в іпостасях: Отець, Син, Дух Святий;
- ✓ Кожна іпостась Трійці є Бог, вони суть не три Бога, а єдине Божество;

- ✓ Всі три особи відрізняються іпостасними властивостями" [Давиденков О. ієрей Навчальний посібник для студентів ПСТГУ].

У віровченні неохаризматів християнський догмат о Трійці перетерплює трансформацію, тому що по-іншому тлумачиться Друга Іпостась Трійці – Ісус Христос. Ще з I ст. н. е. всі тринітарні суперечки мають під собою христологічні засади: хибна думка при тлумаченні Другої іпостасі Трійці пов'язана з іудейським характером розуміння Христа (розчинення ликів Трійці у єдиному єстві

Божества) та з еллінським характером розуміння Христа (Трійця – союз трьох нерівні по достоїнству осіб).

Тлумачення неохаризматами особи Христа: Христос це **людина**, яка була обрана Богом для посередницької між Богом та людством ролі, наділена Богом силою особливого роду через дарунки Духа Святого (сила пророцтва, зцілення). Христос через свою діяльність лишень виконав своє покликання як посередника.

Таким чином, догмат о Трійці розпадається, тому що Христос не може зі своєю людяністю бути частиною Божества. Як наслідок – відсутність у неохаризматів шанування Христа Господня.

Ми не можемо прирахувати неохаризматичні НРР до антитринітаріїв (християнська течія), які визнають абсолютним Богом тільки Бога-Отця тому, що у віровченні неохаризматів велику увагу приділяють діям Духа Святого. До того ж, антитринітарії відмовлялися від догмата о Трійці через порушення, з їх точки зору, монотеїзма християнства, все через те, що прихильники антитринітарної позиції не розрізняли поняття єства та іпостасей Божества.

Якщо враховувати, що саме догмат о Трійці є ознакою християнства, то неохаризматичні НРР не можна класифікувати як християнські течії.

Надійшла до редколегії 01.02.12

Д. О. Рачитских, студ., УрФУ, Екатеринбург, Россия

## ПРОБЛЕМЫ ЛИЧНОСТИ В БУДДИЗМЕ

Проблема человека занимает одно из центральных мест в таких религиях, как христианство, буддизм. Человек в буддизме не является ни чьим-то благословенным изобретением, ни хозяином собственной судьбы. В традиционном буддизме человек – лишь невольный исполнитель всеобщего мирового закона – Дхармы. Этот закон существует не для человека, но реализуется и постигается именно в нем. Проблема личности рассматривается через проблемы жизни, смерти и бессмертия, смысл существования.

**Доктрина личности является важнейшей буддийской доктриной**, известной обычно как учение о несуществовании индивидуального субстанциального простого и вечного "я", или души (*атмана*). Эта доктрина называется обычно на санскрите *анатмавада*. Это учение отличает буддизм как от большинства неиндийских религий, так и от других религий Индии (индуизм, джайнизм), признающих существование "я" (атман) и души (*джива*). Почему буддизм отрицает существование вечного "я"? Отвечая на этот вопрос, мы сразу же сталкиваемся с отличием индийского мышления от европейского. Как хорошо известно, Кант считал веру в бессмертие души одним из постулатов нравственности. Буддизм, напротив, утверждает, что именно чувство "я" и возникающая из него привязанность к "я" есть источник всех прочих привязанностей, страстей и влечений, всего того, что образует клеши – омраченную аффективную, затягивающую живое существо в трясину сансарического существования. Какое же именно "я" отрицается буддизмом? Сразу отметим (это важно для рассмотрения некоторых дальнейших тем), что буддизм ничего не говорит об Атмане, описанном в Упанишадах, то есть об абсолютном субъекте, некоем высшем надличностном Я, едином для всех существ и в конечном итоге тождественном Абсолюту (*Брахману*). Этот Атман не признается и не отрицается буддизмом. О нем (по крайней мере, в ранних текстах) вообще ничего не говорится [История философии: проблемы и темы. К 60-летию профессора Ю. В. Перова. – СПб.,

2001. / статья: Торчинов Е. А. Учение о "Я" и личности в классическом индийском буддизме].

Обоснование несуществования индивидуального субстанциального простого и вечного "Я". Проявление индивидуального Я буддисты связывают непосредственно с неведением (авидьей). Из этого неведения и возникает представление о существовании индивидуальности, которая, увлекаясь бытием, будучи всецело охвачена вихрем жизни, создает привязанность к существованию. Для того, чтобы твердо встать на путь спасения, буддист должен подавить привязанность к иллюзорному бытию, а это можно сделать лишь в том случае, если индивид подлинно познал нереальность существования индивидуального Я. По учению буддистов, понятие индивидуального Я человеческой личности, или живого существа, лишено постоянной сущности. Индивидуальность – это лишь комплекс связи причин и следствий, это только пространственно-временная конфигурация пяти скандх (Б. Д. Дандарон "Буддийская теория отсутствия индивидуального Я" // "Материалы по истории и философии Центральной Азии", вып. 3. Улан-Удэ, 1968, с. 34–52). Таким образом, фактически буддизмом отрицается то, что в брахманской и джайнской традициях получило название *джива* (душа) или *пудгала* (личность). Позднейшие буддисты рассматривали индивид прежде всего как комплекс скандх, в котором нельзя обнаружить никакого индивидуального и вневременного Я. Для доказательства этого положения они занимались подробным анализом личности человека, расчленяя ее на элементы (дхармы), и старались дать точную характеристику каждой группе элементов, распределяя их по категориям, т. е. классифицируя их на чувственное, на процессы и сознание. Этот способ анализа личности представляет для нас большой интерес не только с точки зрения истории развития человеческой мысли, но и как особый метод доказательства трансцендентальных идей, ибо таким же образом идет доказательство понятия шуньяты с утверждением, что несуществование Я дхарм и шунья-

та одно и то же (chos-kyi bdag-med dang stong-pa zhin don-gcig). Пять скандх: 1) *форма*, чувства – рупа; 2) *чувства*, ощущения – ведана; 3) *восприятия-ощущения*, представления – санджня; 4) *духовные склонности и воля*, также опыт – самскара (санкхара); 5) *сознание-разум*, знание, различение – виджняна (виньяна).

Следует обратить внимание на то обстоятельство, что здесь в понятие "личность" включается и объектная область, воспринятая живым существом. Это обстоятельство очень важно для понимания специфики буддийского понимания личности. Как еще на заре XX века писал О. О. Розенберг, для буддийского мыслителя не существует отдельно "человека" и "солнца", а есть некое единое поле опыта – "человек, видящий солнце". Здесь солнце есть уже не внешний объект, пребываю-

щий вне личности, а часть личности, включенная в нее через процесс восприятия. Это уже не "солнце в себе" (таковое буддистов интересует очень мало), а солнце уже воспринятое человеком и ставшее посему частью его внутреннего мира, частью данной человеческой личности [История философии: проблемы и темы. К 60-летию профессора Ю. В. Перова. – СПб., 2001. / статья: Торчинов Е. А. Учение о "Я" и личности в классическом индийском буддизме].

Это не мир, в котором мы живем, а мир, который мы переживаем. Можно еще сказать, что буддизм отрицает единую простую душу, но он все-таки признает некие субстанции, некие "кирпичики", из которых сложена личность.

Надійшла до редколегії 01.02.12

А. С. Сурикова, асп., РХГА, Санкт-Петербург

## ПОНЯТИЕ "ПОТУСТОРОННЕГО" В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОГО И СЕКУЛЯРНОГО СОЗНАНИЯ КОНЦА XVIII – СЕРЕДИНЫ XIX вв.

**1. Захватченность европейской культуры конца XVIII – середины XIX века понятием и темой потустороннего.** Тема потустороннего в западно-европейской культуре возникает на рубеже XVIII–XIX вв., что, на первый взгляд, представляется достаточно странным, так как эпоха Просвещения и Нового Времени привычно ассоциируются в нашем сознании с секуляризацией всех сфер жизни европейского человека. Сам дух эпохи с его антропоцентризмом, вытеснением религии и веры в Бога на периферию бытия, утверждением естественной картины мира кажется несомненным с такой иррациональной темой, как "потустороннее". Кажется, что значительно уместнее интерес к нему предполагать в рамках религиозного мировоззрения. Между тем увлеченность темой потустороннего обнаруживает себя именно на фоне секулярной картины мира, являясь до определенной степени ее следствием.

**2. Необходимость уточнения понятия потустороннего в контексте обращения к культурной и религиозной ситуации рубежа XVIII–XIX вв.** Прояснение вопроса о том, почему и как такое стало возможным, позволяет нам лучше понять культурную и религиозную ситуацию Нового времени, а вместе с тем и нашу собственную, современную культурную и религиозную ситуацию, ибо интерес к теме потустороннего в культуре не исчерпан по сей день. "Ключом" для разрешения этого вопроса должно стать уточнение понятия "потустороннего".

**3. Сложность определения понятия потустороннего и возможные подходы в попытке такого определения.** Самым естественным для уточнения понятия потустороннего кажется обратиться к его антониму – "посюстороннее". Это представляется достаточно оправданным, поскольку "потустороннее" очевидным образом существует в оппозиции к тому, по отношению к чему оно таковым является. "Посюстороннее" и "потустороннее" в данном случае будут представлять собой такую дихотомию, в которой все сущее делится на то, что "по сю" и "по ту" сторону бытия. Бытие, в частности и главным образом человеческое бытие, выступает здесь в качестве некоей основы, относительно которой возможной становится дихотомия поту- и посюстороннего. По "сю" сторону бытия пребываем мы, люди, и весь мир, доступный нашему восприятию, по "ту" – все, что в этот мир не вмещается в силу своей непонятности и/или чуждости. Другой возможный подход к теме потустороннего – ассоциативный. Если попытаться дать заведомо приблизительное определение потустороннему,

опираясь на достаточно широкий художественный контекст, то ближайшие ассоциации, вероятно, окажутся таковы: потустороннее – это сверхъестественное, неизвестное, чужое, неуловимое и необъяснимое, мистическое и зловещее, наконец, ужасное [Подробнее см. Edith Birkhead. The tale of Terror. F study of a gothic romance. – London : Constable & Company Ltd, 1921. – P. 8–14]. Каждое из этих определений несет значимую для уточнения понятия потустороннего смысловую нагрузку и может быть разобрано подробно с привлечением соответствующего художественного материала.

**4. Проникновение понятия и темы потустороннего в культуру с началом секуляризации.** Тема и потустороннего возникает в культуре как желание и поиск выхода за пределы естественной картины мира, обедневшей бытие человека Нового Времени. До известной степени "потустороннее" в этом смысле заменяет сакральную реальность. Однако онтология, бытийственного измерения потустороннего секулярная культура никогда не примет и не вместит. Санкцию на свое существование потустороннее получает единственно возможным образом: через сферу художественного творчества, став темой и предметом творческого интереса. Ибо то, что явилось невозможным для сферы рационального, для науки и философии, оказалось вполне возможным для сферы искусства. В искусство потустороннее входит легко и естественно, поскольку искусство – всегда игра, оно о том, что есть и чего в то же время нет. А это как раз отношение к потустороннему в секулярной культуре.

**5. Невозможность возникновения понятия потустороннего и развития темы потустороннего в религиозной культуре.** Религиозное сознание, и языческое, и христианское полагает в основе всего сущего сакральную реальность и стремится не к разделению сущего, а к его цельности и единству. Сакральное, в отличие от неуловимого и эфемерного потустороннего, обладает полнотой бытийственности [Подробнее см.: Сапронов П. А. Культурология. Курс лекций по теории и истории культуры. – СПб., 2003. – С. 86–102]. Поэтому дихотомия посю- и потустороннего религиозному мировоззрению совершенно чужда. Пояснить это можно, обратившись к тому, каким предстает мир в языческом мифе и проведя параллель между рядом языческих и секулярных понятий и смыслов. Например, таких, как "свое-чужое" в архаическом мифе и "посюстороннее-потустороннее" в секулярном взгляде на мир.

**6. Непреодолимость темы потустороннего в рамках секулярного сознания.** Наличие "потустороннего" требу-