

творіння є деяким наслідком, то все, що присутнє усім його елементам, повинно породжуватися з першоджерела – Бога, Творця. Присутність у всіх творіннях сонячного (ян) та місячного (им) джерел свідчить про те, що Бог будучи першопричиною усього сущого і, є джерело цих дуальних властивостей. Бог – це сутність, ян–сон та ім–сон якої знаходиться у становищі суб'єкту по відношенню до ян–сон та ім–сон усього світу творіння. Ян–сон та ім–сон Бога, які є первісними, знаходяться один з одним у гармонійних стосунках. Таким чином, Бог існує як гармонійно–єдиний суб'єкт дуальних якостей першопочаткового ян–сон та першопочаткового ім–сон і є першопричиною світу–результату.

В цілому, з точки зору дуальних якостей, взаємодія Бога та світу творіння виглядає таким чином: світ творіння є субстанційним об'єктом невидимого Бога, суб'єкту, що складається з індивідуальних істинних тіл, які на основі Принципу творіння втілюють дуальні якості Бога у розрізненій формі та стають їх образним (людина) та символічним (усе суще) проявом.

Якщо охарактеризувати Бога та світ творіння як одне ціле, то відношення між ними можна розглядати як відношення між сон–сан (внутрішнє) та хьон–сан (зовнішнє). Бог є невидимою внутрішньою причиною, яка займає по відношенню до світу творіння положення сон–сан, чоловічого джерела й суб'єкту. Світ творіння представляє собою видимий зовнішній наслідок і знаходиться у положенні хьон–сан, жіночого джерела й об'єкту. Таким чином, ми бачимо даоський дуалізм теології Муна, завуальований під християнський теїзм: "Вчення Муна про Бога видає його повну протилежність

християнству. Мун повністю заперечує біблійну Трійцю. Його уявлення про Трійцю є уявним. Було декілька трійць: перша – Бог, Адам, Єва; друга – Бог, Ісус, Дух Святий (друга Єва); третя – Бог, Мун, третя Єва (дружина Муна як "втілення Святого Духа") [8].

Релігієзнавчий і теологічний аналіз вчення Муна допомагає зробити висновок про його синкретичний характер. Мун з'єднав східні вірування з християнським світоглядом про створення світу, гріхопадіння та спокутування гріхів через жертву Христа.

Церква Уніфікації є одною з найвпливовіших релігійних організацій сьогодення, враховуючи глобальні претензії на панування світом та великі фінансові і політично–соціальні можливості її "істинного батька та матері" – Мун Сон Мьонга та Хан Хак Джа. Історія релігії застерігає сучасну Україну щодо прирешта армії нових "спасителів і месій"[9]. Тож будьмо пильними, бо мова йде про НАШЕ майбутнє!

1. Євангеліє Від Матвія 7:16а // Святе Письмо. Переклад Огієнка І.
2. Буайє А. Империя Муна. – М., 1990. – С.97.
3. Путь Истинных Родителей. 21–дневный семинар, конспект лекций. – С.41.
4. Путь Истинных Родителей. 21–дневный семинар, конспект лекций. – С.43.
5. Перше письмо апостола Павла до Коринтян 15:1–7 // Святе Письмо. Переклад Огієнка І.
6. Принцип Объединения в основных чертах. – М., 1995. – С.145.
7. Речь Мун Гук Джина и Мун Хён Джина на Ассамблее лидеров Чхон Иль Гук. 25.12.2007. – Молодежный центр Чхоншжим // <http://truesite.ru/literatura/pub39.html>, <http://truesite.ru/literatura/pub41.html>.
8. Альманах "Богомыслие", №4, 1993. – С.130.
9. Драгич Д.В. Протихристиянська суть теології Муна // Вісник Київського ун–ту ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. Випуск 30, 1999. – С.68–69.

Надійшла до редколегії 20.02.2009

А.С. Лимаренко, ст. препод.,  
Т.С. Оленіч, д-р филос. наук

## АНАЛИЗ РУССКОГО СЕКТАНТСТВА В ПЕРИОД СТАНОВЛЕНИЯ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ

*Анализируется политика советского государства в отношении деятельности русских религиозных сект. Авторы отмечают, что сам по себе "советский строй" зарождал диссидентство. Высказывается оригинальный тезис о подготовке русской революции сектантством. Авторы представляют новую структуру "советского сектантства".*

*The policy of the soviet state is analysed in regard to activity of the Russian religious sects. Authors mark that "soviet mode" generated a dissidence. An original thesis is pulled out. It tells about preparation of Russian revolution by sectarianism. Authors present a new structure of "soviet sectarianism".*

Закономерный итог русского народного духовного поиска – обоготворение вождя с одновременным превращением людской массы в некое "коллективное тело" и растворением в нем всякой, кроме лидера, индивидуальности: структура, исключительно точно воспроизведенная в советские годы в истории ленинизма–сталинизма.

Религиозные искания представляют собой контркультурные феномены. Можно сказать, что всякая новая культура рождается как осознание кризиса предшествующей социокультурной парадигмы. Противостояние предшествующей культуре, рождение новых ценностей и практических установок можно рассматривать как процесс, постоянно воспроизводящий себя в мировой культуре. Доказано, что контркультурные тенденции в обществе рождаются именно там, где официальная культура пытается заполнить собой все стороны "социального организма".

Целью работы является анализ роли русского сектантства в процессах становления государственности в Советской России: в период коллективизации; партийно–государственного строительства; распада Советского Союза.

Советская партийная идеология автоматически рождала диссидентство. На II съезде РСДРП 1903 года Ленин рассматривал русское религиозное сектантство, как одну из движущих сил революции. В результате обсуждения его доклада была принята резолюция, на-

писанная Лениным (с поправками Плеханова), где сектантство характеризовалось как одно из демократических течений, направленных против существующего строя; членам партии указывалось на проведение активной работы по привлечению сектантов к революционному строительству. Позднее В.Д. Бонч–Бруевич утверждал, что "массовое сектантское движение сыграло выдающуюся роль в революции 1917 года", как в февральском, так и в октябрьском перевороте.

Революцию готовили и, отчасти, исполнили многочисленные русские секты. А шире и вернее – сектантское, еретическое, раскольническое сознание народа и его лучшей части – интеллигенции, отвернувшейся от христианства. По расчетам лидера кадетов П. Миллюкова, к 1917 году количество русских раскольников приблизилось к 25 миллионам. Большевик В. Бонч–Бруевич оценивал количество сектантов в 35 миллионов человек. Данное число сектантов включало старообрядцев–раскольников, отнесенных большевиками к сектантам. Согласно информации английского путешественника Уильяма Диксона, в конце XIX века к расколу принадлежали почти все крестьяне северного края, донского казаки, больше половине населения Поволжья и большая часть московского купечества. Фактически раскол составлял народную религию России, старообрядцы содержат шпионов, владеют секретными

фондами, помещают своих людей при прессе, посылают ко двору агентов. Славянофил Иван Аксаков, участвуя в специальной экспедиции МВД в Ярославскую губернию в 1850-х гг., утверждал, что раскольников было три четверти от всего населения губернии. Экспедиция же обнаружила в 37 раз больше раскольников, чем числилось по официальным документам. Автор данного исследования придерживается точки зрения Воробьева О.А. относительно значительного влияния русского сектанства на революцию 1917 года в России. Он отмечает, что "о сектантском же происхождении большевизма, достаточно красноречиво говорит младогегельянское происхождение самого марксизма. Действительно, для этой идеологии история, также как и для мистицизма имеет свой скрытый, "диалектический" смысл, в то же время доступный ряду посвященных лиц – в данном случае коммунистической верхушке.

В этой связи историк М. Агурский пишет: "Религиозный нигилизм и большевизм быстро обнаружили общность интересов в стремлении к "полному разрушению старого мира", причем "нельзя обойти молчанием и поддержку большевиков баптистами, евангелистами и адвентистами седьмого дня". Последние даже утверждали, что на Ленине почитает "благодать Божия".

В 1919 г., в разгар гражданской войны, Ленин издает особый декрет об освобождении ряда сектантов от военной службы, который вторично был подтвержден в 1920 г. Значительное число сектантов провозгласили себя коммунистами. Подобное явление было особо характерно для духоборов, молокан, новоизраильян, малеванцев и толстовцев. Впрочем, западнические "общины (евангелисты, баптисты, адвентисты) не отставали в "революционном деле".

Исследователь российского протестантизма Филатов отмечает, что по окончании гражданской войны сектанты становятся союзниками большевиков в "деле социалистического строительства". Например, большевики создали в 20-х гг. сравнительно благоприятные условия для развития протестантизма, но и тогда власти стремились поставить жизнь протестантских церквей под полный контроль. В дальнейшем надежды евангельских лидеров не оправдались. Однако в официальных выступлениях руководство ВСЕХБ все же стремилось сохранить стереотип о "золотом веке" протестантов в 20-е гг. и лишний раз подчеркнуть согласие с советской властью.

К 1924 году коммунисты даже стали говорить о "возможности блока партии с религиозными течениями". Сектанты, покинувшие Россию в революционное время, возвращались в СССР, чтобы "принять участие в строительстве новой жизни". "Теперь более чем когда-либо", – писал в 1925 году руководитель секты адвентистов П. Свиридов, – "своевременно и нам совершить духовный сдвиг в деле проповеди троекратной евангельской вести по обширному СССР". В 1924 – 1925 гг. были подписаны декларации о лояльности и сотрудничестве с большевиками баптистами, евангелистами и адвентистами. В декларации о лояльности адвентистов было сказано: "Мы убедились в том, что Бог в своем привидении расположил свое сердце и дал мудрость нашему незабываемому В.И. Ленину и его ближайшим сотрудникам в деле мудрой организации единственного в мире прогрессивного и своевременного аппарата" [1].

Ознакомившись с деятельностью сектантов, Ленин предложил Бонч-Бруевичу написать от имени Наркомзема воззвание к сектантам о привлечении их к сотрудничеству для устройства образцовых колхозов. Оно было опубликовано в 1921 году и позволяло организовывать сектантские колхозы, "чтобы призвать к творче-

ской земледельческой работе эти народные, так называемые сектантские и старообрядческие массы".

Выступая на XIII съезде РКП(б), Рыков заявил, что "сектантские течения", которые под "религиозным соусом" реализуют революционные задачи, необходимо использовать "всячески и целиком". Однако молодые коммунисты, во главе с Л.Троцкий, возражали против "заигрывания" с сектами. "Неожиданно для многих наблюдателей, вопрос о сектах вызвал раскол стратегических сил партии. Дискуссия развернулась на секции по работе в деревне, где за революцию о сектах выступили Зиновьев, Луначарский, Бонч-Бруевич, против линии ЦК – Степанов-Скворцов, Ярославский, Красиков, Буденный... Согласно Степанову, "мы пустимся в авантюру" и будем "поощрять прозелитизм". Защиту линии ЦК в этом сложном вопросе возглавили Зиновьев, "всероссийский староста" Калинин, которые выступили за сохранение сектантских общин в деревне с дальнейшей заменой "религиозных функций" культурными, за сращивание большевизма с народной религией.

Однако эта позиция была утопичной, так как ни в 1917 году, ни в годы гражданской войны активных и организованных выступлений сектантов за советскую власть не было. Уже в конце 1920-х годов партия отрискала свою связь с сектантами. В основе "антисектантской" кампании лежали, по меньшей мере, три главные причины. Во-первых, 1928–1929 гг. у руководства партии сформировалось убеждение, что русская православная церковь больше не является, не смотря на значительное число сохранившихся приходов и верующих, серьезным противником "новой революции". Отсюда в газеты перекочевал ряд стандартных утверждений: православные священники "ленивы, неизобретательны, безнадежно проигрывают состязание в идеологической борьбе". Совсем иное – сектантство. Сектант более гибок, опытен, хитер, популярен. В возродившихся в конце 1920-х годов диспутах православные священники всегда – в изложении авторов репортажей – были беспомощны, зато "куда мудрее, "подготовленней и слащавее" были оппоненты–баптисты". Соответственно и "сектантские организации" расценивались как более гибкие, изворотливые по сравнению с русской православной церковью.

Начало коллективизации означало разрыв диктатуры большевиков со "старыми утопиями". В этот период жестоким гонениям подвергалась РПЦ. В 1905 году в статье "Социализм и религия" Ленин требует бороться с "религиозным туманом". Под лозунгом "Религия – опиум для народа" он воспитывал у большевиков чувство ненависти к религии и ее представителям. 20 января 1918 года Ленин подписал "Декрет СНК об отделении Церкви от государства и школы от Церкви", что развязало ему руки в борьбе с главным врагом коммунистической идеологии. О чудовищном терроре, организованном Лениным против духовенства и православной церкви свидетельствует отрывок из документа, подписанного Лениным 19 марта 1922 года: "Именно теперь и только теперь, когда в голодных местах едят людей и на дорогах валяются сотни, если не тысячи трупов, мы можем (и поэтому должны) провести изъятие церковных ценностей с самой бешеной и беспощадной энергией... Чем большее число... реакционного духовенства удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше", "Церкви и тюрьмы сравняем с землей".

К 1922 году на свободе осталось всего 4 правящих епископов во главе с митрополитом Сергием. Комментируя сложившуюся ситуацию в 1918 году, Патриарх Московский и всея Руси Тихон в своем послании в СНК

пишет, что народ разделяет на враждующие между собой станы, и ввергнут в небывалое по жестокости братоубийство. Таким образом, провозглашенная большевиками свобода совести, оказалась "злой шуткой" правящей власти. А. Кульский в своей работе "Толпа Розенкрейцеров" предполагает, это связано с тем, что "в протоколах одного из заседаний французских "вольных каменщиков встречается имя В.Ленина. Речь идет о выделении Лениным как главой Совнаркома значительной суммы денег на восстановление масонского храма на улице Каде в Париже". Однако эта версия не является для автора обоснованной, тем более вызывает сомнения подлинность цитируемого документа. Скорее справедлива точка зрения британских историков Бейджента Майкла, Ли Ричарда о невозможности приписать ту или иную политическую ориентацию принадлежности к масонству.

В годы Советской власти, особенно в период коллективизации, происходит возрождение запрещенных царским правительством сект. Этот процесс пророчески предвидел Н.Бердяев. В 1916 году, в своей работе "Духовное христианство и сектантство в России" он писал: "Ощущение от совпадения духовной жизни на вершинах, на заострениях культуры и в самых низах народной жизни дает самую большую радость и надежду на грядущее религиозное русское возрождение. Религиозное возрождение может быть лишь народным". Например, совокупная численность зарегистрированных членов "сектантских" общин на начало 1925 г. составляла только в Омской губернии, являвшейся "колыбелью сектантства", 15,549 человек. В Омском округе, по данным окружного совета Союза воинствующих безбожников (СВБ), в 1929 г. насчитывалось около 10,5 тыс. членов различных сект. По данным А. Долотова, написавшего в 1930 г. с помощью чекистов книгу о сектах в Сибири, численность только зарегистрированных "сектантов" составила 29,5 тысяч.

В начале 1929 г. были раскрыты общины скопцов в Урицком районе Ленинградского уезда (40 человек), в Ленинграде (27 человек), в Москве и под Москвой (село Черкизово), в Саратове, во многих городах Сибири, на Дону. В Ленинграде на фабрике имени Желябова была своеобразная ячейка из оскопившихся рабочих. В доме пророчицы Тупиковой жили обычно 20 женщин, готовящихся к осклоплению, "приближенных". Всего в то время насчитывалось около 2 тысяч скопцов, объединенных централизованной организацией. Руководителем организации был бывший торговец Д. Ломоносов, проживавший в Москве. Ленинградскими общинами управляла Е. Тупикова. Д. Ломоносов в период нэпа открыл москательную торговлю, но его постиг ряд неудач, а затем полное разорение. Е. Тупикова до революции имела капитал в 35 тысяч рублей, занималась ростовщичеством. Большинство других руководителей скопцов также бывшие торговцы, в деревне – зажиточные крестьяне. Проповеди скопцов в этот период носили монархическую окраску. На собраниях "корабля" в 1929 г. говорили: "Скоро будет царь, воссядет на престол российский, будет творить волю Господню... Даст он верующим и имущим царство небесное и полную свободу. Советская власть пришла от антихриста, и властвовать ей дано очень короткое время". "Воссядет царь со славой, с небесной державой, – даст детинушкам волю, полную свободу, разрешит явную торговлю, а злых антихристов – неугодных Богу коммунистов – посадит в неволю".

Руководители секты, чтобы избежать наказания, принимали соответствующие меры. Осклопление производил обязательно неизвестный новичку человек, час-

то из другого города. Кроме того; новичок давал клятву держать втайне обстоятельства осклопления и вообще всю деятельность секты. На одного из скопцов, узнавшего имя своего "оскопителя", было совершено за короткий срок три покушения. Выхода из секты не было, и человек постепенно смирялся со своим положением, начинал сам охотиться за жертвами. Советская власть скопцов не трогала до тридцатых годов, когда прокатилась волна "процессов над ними". Позже появляются духовное скопчество, девственники и т. п. безбожие рассматривается как путь к подлинному Богу, или, как его называют, "Богу богов". Руководство. В московской секте есть двое, осклопленные по всем правилам секты еще 30-е годы, – некие "Иван Калистратович и баба Оля". Возможно, они занимают значимое место в общине и являются руководителями секты. Можно предположить, что количество последователей секты скопцов по России (с учетом пожилых приверженцев секты, посвященных в нее в 30-е годы) составляет от нескольких десятков человек до 100–150 человек. Достоверная информация о деятельности секты скопцов отсутствует, поэтому можно только предполагать, что там происходит, основываясь на исторических данных.

Исследователи советского сектантства структурируют русские и новые секты следующим образом (по Белову А.В., Теплякову М.К.):

- ✓ колеблющиеся между религией и атеизмом;
- ✓ убежденные верующие, для которых вера в Бога стала сознательным убеждением;
- ✓ фанатики, которые представляют собой сравнительно небольшую группу верующих.
- ✓ течения отечественного происхождения этнического характера (молокане, духоборы), которые быстрее "подожли к своему закату", чем секты протестантские.

Белов А.В., Демьянова А. считают, что в целом, в гораздо большей степени изменилось сознание русских сектантов – отдавая дань некоторым традициям, они проявляют равнодушие к религии. Важную роль в этой трансформации играет отсутствие воспроизводства сектантской идеологии в молодых поколениях. Более того, советские сектоведы утверждают, что исследования показали низкий образовательный уровень большинства членов сектантских общин, как правило, проживающих в сельской местности. "Современный верующий, входящий в состав сектантских объединений, имеет мало общего с сектантом, которого можно было встретить еще несколько десятилетий назад, а тем более в дореволюционные годы. Сегодня – это человек, который, хотя и не освободился от религиозных предрассудков, чаще всего честно выполняет свои гражданские обязанности. В сознании верующих все в большей степени будут находить место рационалистические, трансформироваться, практически сходить "на нет" [2].

Ярославский Е.М., характеризуя портрет современно ему сектанта, отмечал, что "в сектантстве мы имеем значительный элемент крестьянства, который ищет выхода из религиозного мировоззрения. Но он сейчас еще не нашел настоящей линии и пока "находит" ее в сектантстве" [3]. Клибанов А.И. указывал, что "численный рост сектантства в 1917–1928 г. не был характерен для всех видов сектантства. Христоверие, субботничество, духоборчество, молоканство не росли. Это были секты, пришедшие в упадок" [4].

В советский период появляются *хорошо законспирированные новые*, по своей природе секты. Важнейшая особенность нового сектантства – его обращение к повседневной действительности. Если религиозные и мистические учения прошлого подчеркивали свое неприятие

греховного "мира", то "советское" сектантство, приспособляясь к запросам современников, утверждает, что религиозный опыт совпадает с самой жизнью – дом, быт, работа, дети соприкасаются с религией. Такой "религиозный опыт придает всему конкретному, что переживается в будничном опыте... абсолютное измерение, соотносит каждую "единичность – с Единым". Данная позиция выгодна для сектантов, поскольку позволяет порывать к себе как можно больше людей, не желающих порывать со своим привычным образом жизни.

Серьезным этапом формирования политики СССР по отношению к социальному институту религии приходится на вторую 1980–х гг. XX в., в тот период когда новое руководство КПСС во главе с М.С. Горбачевым объявило о смене политического курса под идеологическими лозунгами "нового мышления", "перестройка" и "гласности".

В области государственного–религиозных отношений возникла борьба за властные полномочия между различными уровнями власти, за право ослабить отношения господства и подчинения между союзным и республиканским Советами.

По–прежнему политика Советского государства в отношении социального института религии строилась на марксистско–ленинском понимании общественной сущности религии и отношений государства и церкви, основанных на таких работах К. Маркса как Экономическо–философские рукописи 1844г., Критика гегелевской философии права, Критика Готской программы и трудах В.И. Ленина: Социализм и религия, Об отношении рабочей партии к религии и др. [5]. Их теоретические положения заложили основы политики Советского государства и были закреплены в первых его правовых актах и в своей основе воспроизводились вплоть до исчезновения СССР [6].

В перечень основных политико–правовых принципов входили: полное отделение церкви от государства, лишение церкви всех государственных функций и материальной поддержки, отношение ко всем религиозным общинам как к частным объединениям, запрет религиозным обществам владеть собственностью, лишение религиозных общин прав юридических лиц. Государству в лице его органов и должностных лиц запрещалось свою деятельность сопровождать религиозными обрядами и церемониями, в том числе, религиозными клятвами и присягами.

Отношения Советского государства к социальному институту религии можно характеризовать в терминах абсолютного господства государства над церковью.

В период Великой Отечественной Войны и до середины пятидесятых годов XX в. характер подобных отношений ослабевал, потом в конце пятидесятых начале шестидесятых вновь усиливался, но фактически никогда не прекращался.

Качественные изменения в партийно–государственной политике КПСС и Советского государства по отношению к религии были связаны с разрешением публичного празднования Русской Православной Церковью тысячелетия крещения Руси. После встречи Генерального секретаря КПСС М.С. Горбачева с Патриархом Московским и всея Руси Пименом в апреле 1988г. и особенно после сентябрьского Пленума ЦК КПСС этого же года, рассмотревшего вопросы церковно–государственных отношений, начали регистрировать новые приходы, передавать им храмы. В газетах, журналах появились материалы без набора антирелигиозных клише.

Всесоюзное общество "Знание" подготовило цикл лекций и публикаций, посвященных юбилею, православной культуре и искусству, религиозной нравственности.

Так начался процесс политической демократизации религиозной жизни общества. Однако, несмотря на ослабление идеологического и организационного давления, в основном, и особенно на местах, сохранилась инерция политико–правовых целей, принципов и практики их реализации предшествующих десятилетий.

В конце восьмидесятых годов политические силы, которые боролись с КПСС, все активнее стали вовлекать в сферу политической борьбы религиозные вопросы. В первую очередь они обещали полную религиозную свободу.

В эти годы возникают общественно–политические движения и политические партии религиозной направленности "Церковь и перестройка", "Христианско–демократический союз – Новая демократия", "Христианско–демократический союз России". Исламский спектр религиозно–политических движений того времени составили партии: Исламская партия возрождения, Исламско–демократическая партия (Башкирия, Татарстан), Исламская демократическая партия (Дагестан) и др.

Представители религиозных партий и движений ставили перед властью задачи: запретить вмешательство государственных управленческих структур во внутреннюю деятельность религиозных общин, принять новый закон о свободе совести, предоставить религиозным организациям право на участие в разработке этого закона и др. Эти партии и движения становятся заметным фактором политической активности. В СССР возникли клерикализации большинства политических и общественных движений и политизации некоторой части религиозного населения и их объединений.

Участие значительной части представителей власти всех уровней в религиозных праздниках, лоббирование интересов определенных конфессий свидетельствует о том, что процесс клерикализации распространился на органы государственной власти.

В государственных органах различных уровней власти стали формироваться различные структуры по взаимодействию с религиозными объединениями.

С распадом СССР, образованием стран СНГ политико–правовой процесс в сфере государственно–церковных и церковно–общественных отношений перешел в стадию конкретизации конституционных целей и принципов в сфере религиозной жизни общества.

В этот период начинается демократизация партийно–государственных и религиозных отношений, с последующим вовлечением эти отношения заканчиваются полным разрушением советской модели политико–правового регулирования, связанных с религиозной сферой жизни общества.

Таким образом, контркультурные феномены (русского религиозного сектантства) на этапе становления советской власти гармонично включились в партийное и революционное строительство.

1. Эткинд А. Хлыст. – М., 1998. – С.6–7. 2. Белов А.В. Секты, сектантство, сектанты. – М., 1978. – С.11–12. 3. Ярославский М. Как вести антирелигиозную пропаганду // Деятели Октября о религии и церкви. – М., 1968. – С.41–42. 4. Клибанов А.И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. – М., 1973. – С.64–65. 5. Основоположники марксизма–ленинизма о религии и церкви // Законодательство о религиозных культурах. Сборник материалов и документов. – М., 1971. – С.14–15. 6. Государственные акты о религии и церкви // Законодательство о религиозных культурах. Сборник материалов и документов. – М., 1971. – С.38–39.

## МЕТАФОРА КАК КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ ПОЭЗИЯ БЫТИЯ

*В статье рассматриваются "способы работы" метафоры в поэтическом и философском дискурсах с целью выявления ее потенциала в трансляции языка (сознания) как категоризации мира.*

*The article deals with the means of the metaphor functioning in poetic and philosophical discourses, with the purpose of revealing the metaphor potential in transmitting the language (consciousness) as a means of categorizing the world.*

Проблема метафоры – "скользящей логики души" (Музиль Р.), – связанная с явлением изменения смысла, всегда привлекала пристальное внимание различных отраслей знания. Рост интереса к метафоре в XX веке был стимулирован увеличением её присутствия в различных видах текстов.

Метафора оказалась тем звеном в цепи категориального сдвига (новой культурной парадигмы), который указывал самый короткий и нетривиальный путь к истине, к сущности объекта или явления. А так как поиск истины в "новой метафизике бытия" уходил своими корнями в язык, который "в самой своей сути метафоричен" (Шелли), то метафора должна была дать ключ к тайне языка как основе культуры.

Актуальность проблемы связана с тем, что:

1) метафора позволяет в классических и неклассических контекстах выявить потенциальные мыслительные возможности, способствуя формированию *нового предмета мысли – многомерности языковых проявлений философии*, для схватывания которых нет адекватных дискурсивных средств;

2) призыв к затрудненным коммуникациям, выработка языка самоописания культуры требуют объяснения, концептуализации и структурирования настроений, переживаний, позиций. Эта работа должна предшествовать задачам формирования любых "консенсусов" в нашем напряженно-противоречивом общественном состоянии. Без выработки концептуального языка для артикуляции эмоций и аффектов никакие преобразования невозможны;

3) обращение к метафоре представителей разных культур и отраслей знания помогает прокладывать междисциплинарные подходы, выявляет определенную закономерность процесса становления "новой понятийной сетки", в которой метафора выступает узловым моментом перехода от образа к понятию. Когда же понятие достигает вершины своего развития, то в нем уже нет ничего метафорического: метафора угасает.

Длительное время метафора была предметом внимания филологических дисциплин – риторики, синтаксиса, литературной поэтики (А. Потебня, В. Виноградов, Р. Якобсон, Э. Бенвенист, О. Фрейденберг, А. Ричардс, А. Вежбицкая и др.). Метафора активно разрабатывалась и эффективно использовалась психоанализом как трансфер между чувственным и интеллибельным, так как помогала "вытягивать реальность из тьмы неназванного" [1] – З. Фрейд, К.–Г. Юнг, Ж. Лакан, Дж.А. Миллер, Ф. Пёрлз, Д. Гордон, Н. Калина. Метафора была задействована в изучении прагматики языка (Дж. Сёрль, Д. Остин, М. Блэк, Н. Хомский, Ю. Лотман, Л. Витгенштейн) и в когнитивистике (Дж. Лакофф, М. Джонсон, А. Баранов, Ю. Караулов, С. Кацнельсон), что расширило поле ее исследования.

Возникла необходимость создания общей междисциплинарной теории метафоры. Эту задачу взяла на себя философия – М. Хайдеггер, П. Рикёр, Э. Кассирер, Х. Ортега–и–Гассет, Ж. Делез, С. Жижек, Ж. Деррида и др. мыслители исследуют "работу" метафоры в разных типах дискурсов для: а) прояснения феномена "первометафоры" (как выхода к "чистому сознанию"); б) ана-

лиза эффекта "корневых метафор", которые легко переходят в определение понятий; в) "оживления" дремлющих до поры до времени в пластах культуры базовых метафор, не исчерпавших свой потенциал и сегодня; г) привлечения внимания к маргинальному, локальному, периферийному.

Цель статьи *связана с выявлением потенциала метафоры в развитии концептуального философского языка как категоризации мира.*

Проанализируем эту цель в поэтическом и философском дискурсах, имеющих тенденцию на сближение в современном стиле мышления.

Постановка задач:

✓ метафора – способ создания новой художественной реальности;

✓ метафора – это путь к становлению нового предмета мысли – многомерности языковых проявлений философии;

✓ метафора выступает методологической основой формирования системы понятий в современном стиле мышления.

Поэт не изучает язык, а творит его. Философ занимается сущим, а мыслитель – бытием, или мышлением, поскольку оно выступает мышлением бытия. Хайдеггер считает, что философы по большей части не мыслят, что обусловлено двусмысленностью истока самого философствования. Увязнув в обширных горизонтах сущего, безотносительных к всегда присутствующему, но всякий раз неявно различных с бытием, мышление перестало выступать исконным мышлением бытия. Мыслитель призван, откликаясь на зов бытия, вернуть мышлению его исток – язык. Средствами поэтика философия пытается переоткрыть изначальный Логос, который высказывал бы истину. Тяжба поэтов и философов по поводу языка начинается, когда поэзия превращается в поэзию, а логос – в логику, то есть когда утрачивается их метамелодическое согласие.

Способен ли мыслитель создать такой порядок слов, который в равной степени выглядит и поэтичным, и метафизическим, но по своей сути не является ни тем, ни другим? Ситуация преодоления метафизики указывает на то, что у философов нет достаточных оснований занижать достоинства поэтического духа. Поэтому его **задача** сводится к восстановлению изначального мелоса – дать мелосу слово, т.е. позаботиться о словоупотреблении. Для этого требуется высвободить чистое языковое событие, изъять слово из привычных значащих связей, надломив его морфологическую структуру, и уйти от объясняющего прочтения к вслушиванию, когда философ будет находиться не при своем говорении, а при говорении языка.

Если для философа первособытием этого отношения является припоминание (о чем говорил еще Платон), а для поэта – забвение (например, мандельштамовское "В беспамятстве ночная песнь поется"), то для мыслителя существенна именно непредсказуемая в своем окончательном раскладе игра сокрытия и раскрытия, умение удерживать высоту и глубину этих топосов при бесконечном ускользании бытия (его сокрытости). Это угасание бытия является особенно тревожным и