УДК 291.8:27-247 Скрижали, 28, 2025, с. 78–99

А. В. Данилов

Комплементарность религиоведения и библеистики: исследования по теме страдающего праведника[1]

Аннотация: В статье рассматривается проблема комплементарности религиоведения и библеистики на материале исследования темы «страдающего праведника». Автор показывает, что классическая феноменология религии, ориентированная преимущественно на дескриптивное описание феноменов, нуждается в расширении методологического спектра за счет герменевтических подходов. Анализируются идеи Ж. ван дер Леува, И. Ваха, Г.-И. Климкайта и В. Гантке, а также вклад М. Элиаде, Ф. Хайлера и Г. Меншинга в осмысление религиозных феноменов письменных культур. Особое внимание уделяется проблеме справедливости и судьбы в архаических и развитых религиозных системах, включая Египет, Месопотамию и Израиль. Показано, что фигура страдающего праведника формируется в контексте перехода от магического мировоззрения к концепции космического порядка, гарантируемого божественной справедливостью. В статье сопоставляются религиоведческие и библейские интерпретации, выявляются точки пересечения и различия в понимании страдания, вины и воздаяния. Делается вывод о необходимости комплексного подхода, объединяющего феноменологическое описание, герменевтический анализ и библейскую экзегезу, что позволяет глубже раскрыть религиозное значение образа страдающего праведника и его место в истории религиозных идей.

Ключевые слова: страдающий праведник, магический миропорядок, архаические культуры, справедливость, судьба, космический порядок, учения о жизни, законы и порядок, деяние–воздаяние

[1] Часть первая. Продолжение статьи см. в следующем выпуске.

Андрей Владиленович Данилов – доктор богословия, доктор философии; заведующий кафедрой религиоведения Института теологии Белорусского государственного университета
(danilov_andrei@hotmail.com); ORCID: 0000-0003-3699-648X.

Для цитирования: Данилов А. В. Комплементарность религиоведения и библеистики: исследования по теме страдающего праведника (часть 1) // Скрижали. 2025. Выпуск 28. С. 78–99.

Введение

Классическая феноменология религии работала в первую очередь дескриптивно и неисторически. Она описывала и сравнивала религиозные феномены, «как они себя являют», независимо от их исторического и социологического контекста. Эту проблему Жерардус ван дер Леув видел лишь частично и рефлектировал над ней в послесловии к своему основному сочинению «Феноменология религии» (Leeuw 1977). Там он считает вполне очевидным, что феномен – это не просто объект, который находится перед субъективным наблюдателем и который можно понимающе охватить только в его вещности. Субъективная привязка каждой перспективы феномена, безусловно, признается ван дер Леувом (Westerink 2024, 73–90). Несмотря на неисторичность, классическая феноменология религии учитывает то состояние вещей, которое Иоахим Вах обозначил как «относительную перспектность» («relative Perspekuität»), даже если степень объективности или, иначе говоря, перспектность сознательно или бессознательно оценивается религиоведами различно. Это отмечает Ганс-Иоахим Климкайт в своей статье о принципе понимания у Иоахима Ваха (Klimkeit 1972, 226). Включение субъективной перспективы исследователя в герменевтический процесс понимания жизненных впечатлений, понимания религиозной жизни не ставит под вопрос научность исследовательского подхода. Разумеется, как само понимание, так и им понимающееся имеют историческую привязку. Эти методологические моменты феноменологического исследования были теоретически проработаны Вольфгангом Гантке, на чью книгу по

герменевтике в последнее время религиоведами обращается особое внимание (Gantke 1987). Гантке показывает значение герменевтики выдающегося немецкого философа XX в. Отто Фридриха Больнова для религиоведения. В рамках широкоохватного герменевтического подхода, безусловно, находит свое место объективное (историческое, социологическое и т. д.) объяснение религиозных феноменов.

Понимала ли классическая феноменология религии, что ее предметом является религиозная жизнь? Пожалуй, классическая феноменология в основном интересовалась внешними качествами феноменов. Климкайт отмечает: отнюдь не случайно, что прежние феноменологи искали материалы для своего анализа среди архаических культур и бесписьменных народов. В этом случае можно было описать святые камни, деревья, горы и т. д. Естественно их так же интересовали последствия воздействия этих феноменов во времена письменных культур, где такого рода вещи можно впервые многообразно фиксировать. Безусловно, вряд ли будет корректным распространять аналитические выводы по религиозным феноменам письменных культур на всю полноту религиозных явлений. Фридрих Хайлер и Густав Меншинг (Mensching 1962, 283–287, 321–326), исследовавшие «законы жизни» и «типичные напряженности» в религии, в полной мере использовали религиоведческий материал письменных культур. Интерес Мирчи Элиаде, который задавался герменевтическими вопросами (Eliade 1961, 1–8), к миру индуизма наряду с архаическими религиями, а также его энциклопедия по истории религий «История веры и религиозных идей» (Элиаде 2002), показывают, что его научное творчество много шире, чем просто феноменология религии классического стиля. В его научных трактатах речь идет не только о формах явления святого, но и о связанной с иерофаниями проблематике. Однако не следует зацикливаться на его методологических подходах. Предложенный им спектр религиоведческих исследований требуется расширять в том плане, что описываться и анализироваться в метаисторических рамках должны не только внешние явления: ритуалы, культовые действия, символы и т. д.

Необходимо также анализировать основные экзистенциальные вопросы, которые волновали и волнуют человечество. Как, например, человек относится к судьбе и свободе? Как проявляются в конкретных религиях в определенные периоды истории их автономия и гетерономия по отношению к окружающему миру? Как соотносятся божественное предопределение и свобода воли человека? Или комплекснее, как представляется в религиях отношение божественного руководства, автономии личности и свободы воли в их сравнении?

Религиозное осмысление темы в контексте магического миропорядка

Строго говоря, фигуры страдающего праведника в архаических религиях нет. Даже когда в архаическом мире образуются социо-экономические и духовные структуры, позволяющие совместно проживающим людям строить упорядоченное общее благоденствие в согласии с их моралью и обычаями, то все равно эти структуры характеризуются отсутствием сформулированного всеобщего понятия порядка, которому в свою очередь соответствовали бы правовые, культовые и этнические категории. Бытие человека в архаических культурах определяется магической установкой, безусловно, продолжающей еще долго и глубоко воздействовать на человека в последующие эпохи. Магическая установка характеризуется мировоззрением, не признающим существование универсального, надежного порядка, гарантом которого служит праведность как благо в посюстороннем мире. Карл-Хайнц Рачов в книге «Магия и религия» говорит об «unio magica»[1] архаических культур (Ratschow 1955). Жизнь многообразно обуславливается недоступными расчету силами судьбы, которые можно направлять магически и культово. Довольно глубоко магическая концепция проанализирована Зигфридом Моренцом касательно древнего Египта от начала письменности. Он подчеркивает: «В то время человеческое бытие и основание

[1] Лат. магический союз.

чувства мира и жизни не разводились. Человеческое общество, не говоря уж об индивидуумах, осознанно для себя еще не покинуло природную колыбель своего бытия. Только на последующей стадии, когда возникает историческое сознание, ... которое мы обычно именуем мифологическим, вполне сложились духовные основания для понимания божества как личности и тем самым для понятия ‘Бог’» (Morenz 1960, 16–17).

Конечно, при магическом восприятии мира силы судьбы остаются недоступными расчету и присутствуют как сумрачная подкладка жизни. В возникающих развитых культурах частично формируется, а частично выражается мифологическими образами понимание принципов порядка, гарантируемых справедливостью, – считает Ганс-Иоахим Климкайт (Klimkeit 1995). В Греции – это мойры (обычно во множественном числе), символизирующие у Гомера и Гесиода неведомую подоснову человеческого бытия. Учет этой подосновы характерен для архаического времени. В последующем же выкристаллизовались и обрели рельефные мифологические черты понятия «θέμις» (право, закон) и «δίκη» (право, справедливость), ставшие у Гомера и Гесиода еще двумя богинями. Но и в ветхозаветных библейских Писаниях можно найти такие тексты, где «постижение мира представляется как постижение судьбы» (Schmid 1966, 27–29). Более комплексным является понимание справедливости в Месопотамии, где мы встречаем многозначное понятие «ме». Следует ли рассматривать слово «ме», которое употребляется во множественном числе 1) как «божественные порядки», или 2) как божественные повеления и обетования, соответственно, заповеди и заветы, или 3) как «мана»-видные, т. е. магические высшие силы? Все это остается спорным для исследователей (Schmid 1968, 61–64). Во всяком случае, уже начиная с шумерского царя Липит-Иштара из Исина[1], это звучит так, что он соединил в себе

[1] Липит-Иштар (аккад. «Прикосновение (богини) Иштар») – царь Исина, царь Шумера и Аккада, правил приблизительно в 1935–1924 гг. до н. э. Происхождение Липит-Иштара не совсем ясно: в царском списке он назван сыном Ишме-Дагана, а сам он себя называет

все «ме», подобно тому, как бог неба Ану «установил» законы неба (Гимн Энки):

«Отец мой, владыка вселенной,
Дал мне жизнь во вселенной
Мой предок, всем землям владыка,
Собрал воедино все ме и вложил их мне в руку» (Дьяконов 2025).

Итак, в его руке концентрируются действенные силы, как это можно понять, чтобы твердо удерживать космический порядок, который царь гарантирует под покровительством бога неба Ану. Мы можем заключить, что до этой интеграции силы мира были столь разнообразны, непредсказуемы и неисчислимы, что концепция справедливого порядка даже не мыслилась.

Вот как звучит пролог «Правового свода Липит-Иштара»: «Когда великий Ан, отец богов, (и) Энлиль, царь всех земель, владыка, который устанавливает решения, ... Нинисинне, дочери Ана, ... за ее... радость ... за ее ясное чело; когда ей дали царство Шумера и Аккада (и) благосклонное правление в ее (городе) Исине, ... установленном Аном. Когда Ан (и) Энлиль призвали Липит-Иштара, то Липит-Иштар, мудрый пастырь, чье имя было произнесено Нунамнир, на царство страной, чтобы установить справедливость в стране, устранить жалобы, дать отпор врагу (и) предупредить восстания силой оружия, (и) принести благоденствие шумерам и аккадцам, тогда я, Липит-Иштар, скромный пастух Ниппура, добропорядочный фермер Ура, что не покидает Эриду, достойный быть владыкой Эреха, царем Исина, царем Шумера и Аккада, который дорог сердцу Инанны, установил справедливость в Шумере и Аккаде в соответствии со словом Энлиля. Истинно, в те дни я позаботился ... свободе сынов и дочерей Исина, сынов и

«мудрым пастухом» и «смиренным пастухом из Ниппура», что дает основания считать, что он родился в семье пастухов и крестьян из города Ниппура. До нас дошли 9 фрагментов свода законов составленного Липит-Иштаром. Эти законы касаются речного, земельного, служебного права, ростовщической зависимости, семейного и наследственного права.

дочерей Шумера и Аккада, на которых ... узы рабства ...были наложены. Истинно, в соответствии с [ме]... я сделал отца опорой детям, (и) детей опорой отца; я повелел отцу стоять рядом с детьми (и) детям стоять рядом с отцом; в доме отца (и) в доме брата я... Истинно, я, Липит-Иштар, сын Энлиля, привел семьдесят в дом отца (и) в дом брата; в дом холостяка я привел ... за десять месяцев ... жена мужа, ... дитя мужа...» (Крамер 2010, 508–509).

Идея непредсказуемости судьбоносных мировых сил в ранних культурах Ирана, Индии и Китая прослеживается в дошедших до нас исторических документах (например, в оракулах), но здесь в виду иных задач, ставимых нашей темой, мы должны отказаться от изложения примеров из религиозных текстов, предлагаемых Климкайтом. «Человек в период своей архаической фазы понимания духовного мира культово, а также логически тематизировал проблему страдания и смерти. Но в то же время ясно, что здесь вряд ли можно говорить о ‘страдающем праведнике’» (Klimkeit 1995, 98), – делает заключение Климкайт.

Религиозное осмысление темы в контексте стабильного миропорядка

Климкайт подчеркивает, что характерным примером второй фазы религиозного опыта справедливости является древний Египет. Речь идет о фазе упорядоченной социальной жизни в государстве, в котором именно правитель гарантирует божественный космический порядок. Порядок же воспринимается и расценивается как всеохватывающее целое. Несомненно, новое понимание справедливости не в последнюю очередь было связано с новыми политическими и социо-экономическими отношениями. На формирование нового понимания справедливости также повлияло возникновение царства. Все это не только отразилось в мифе о порядке и хаосе, но и привело к формированию понятия порядка, который определял жизнь общества и индивидуума в рамках мировой державы. Существенно, что социальный порядок понимается как справедливый. Это отражается, например, в «учениях о жизни» периода Древнего Царства

в Египте (Schmid 1966, 42–47). Основа этих учений – мысль о стабилизирующей справедливости, гарантированной божественно и космически и организованной по принципу «деяние-воздаяние». Типичным образом это излагается уже в шестом учении Птахотепа[1]: «Не совершай насилия среди людей, ибо Бог поступит с тобой так же. Если человек думает, что сможет жить, придерживаясь этого, в конце концов он лишится своего насущного хлеба» (Lichtheim 1973, 70). Птахотеп говорит сыну: «Если ты начальник, повелевающий многими, стремись ко всему доброму, чтобы твои повеления были без зла. Велика справедливость, и все превосходное пребудет вовек» (Lichtheim 1973, 70). Опытный вельможа предостерегает этими словами своего сына от жестокости и нарушения законов. Из учений этого периода, как и из учений времен Среднего и Нового Царств, становится ясно, что взаимосвязь деяния и воздаяния нерушима, как бы разнообразно она ни воспринималась касательно божественного действия в истории или космического гармонизирующего действия (Ассман 1999). Поэтому, в конце

[1] Птахотеп – один из виднейших представителей египетской знати, занимавший пост министра (джати) и главного советника фараона V династии Исеси (XXV в. до н.э.). Позднее считался одним из великих мудрецов древности. Наиболее известно его «Наставление о том, как надобно себя вести, чтобы добиться преуспевания во всем», где он делится своими мыслями о принципах управления обществом и страной. Он обосновывает культ фараона, как прямого потомка небесных богов. Никто не должен стремиться внушать страх, кроме бога и фараона, – поучает Птахотеп. Он убежден в необходимости общественного неравенства. Для него человек, низший по своему положению в обществе – плохой, высший – ценный, благородный. «Низшие» должны относиться к «высшим» с покорностью и смирением. По мнению Птахотепа, повиновение рабов должно быть безусловным, а наказание – жестким и быстрым. Что же касается «низших», но свободных людей, то по отношению к ним Птахотеп призывает «высших» не быть заносчивыми, не унижать их и не вредить им. В «Поучении Птахотепа» подчеркивается естественное равенство всех свободных («нет рожденного мудрым») и обосновывается необходимость соответствия поведения человека принципу «ка» – своеобразному критерию добродетельного и справедливого поведения (Ирхин 2000, 5–20).

концов, страдающий должен принести покаяние за вину своего ведомого или неведомого прегрешения. Лишь в период первого межвременья (первое смутное время 2155–2040 гг. до н. э.) появляется идея посмертного суда в загробном мире, которой предусматривается возможность компенсации за безвинно понесенные страдания после смерти. Поэтому действительно впервые можно говорить о религиозной концепции страдающего праведника.

Космический порядок, гарантирующий справедливость в мире, нашел свое известное выражение в египетском понятии «Маат». Полнее об этом можно прочитать у Шмида в его двух вышеназванных работах. Изложение понимания «Маат» в первую очередь предпринимается, как считает Хельмут Бруннер, в «учениях о жизни» (Brunner 1979, 70–76). Основополагающее значение этого понятия прослеживается во всех аспектах египетской культуры. Маат в древнеегипетской религиозно-философской системе олицетворяла истину, справедливость, космическую гармонию и моральный закон, установленный Творцом при сотворении мира. Ее образ сочетал символику страусиного пера, первозданного холма и фигуры сидящей женщины; в космологическом плане она обеспечивала устойчивость природного порядка и социальное единство. Согласно мифам, Маат когда-то пребывала среди людей, но, столкнувшись с их греховностью, вознеслась на небо вслед за Ра. Ее принцип охватывал как закономерность развития вселенной, так и ответственность каждого человека за свои поступки. Фараон, действуя как хранитель этого порядка, утверждал Маат через ритуалы, военные победы и личное благочестие, противостоя силам хаоса – Исефет. Обряды подношения статуэтки Маат символизировали восстановление связи между земным и небесным, локальной и космической гармонией, утверждая верховенство порядка над первозданным хаосом.

42 принципа Маат, согласно «папирусу Ани» («Книга мертвых»), характерным образом озвучены негативно. В сокращенном варианте они перечисляются британским египтологом Эрнестом Уоллис Баджем следующим образом: «Я

не совершал греха. Я не грабил с применением насилия. Я не воровал. Я не убивал ни мужчин, ни женщин. Я не крал зерно. Я не похищал приношений. Я не похищал имущество Бога. Я не говорил лжи. Я не уносил пищу. Я не произносил проклятий. Я не прелюбодействовал и не лежал с мужчинами. Я не заставлял никого плакать. Я не ел сердца. Я не нападал на человека. Я не человек обмана. Я не крал с возделанной земли. Я не был подслушивающим. Я не клеветал. Я не гневался без причины. Я не развращал жену мужа. Я не осквернял себя. Я не терроризировал людей. Я не преступал закон. Я не был в гневе. Я не закрывал уши от правды. Я не богохульствовал. Я не был человеком насилия. Я не сеял раздора. Я не действовал опрометчиво. Я не вмешивался в чужие дела. Я не говорил чрезмерно много» (Budge 2021, 198–199).

Было бы весьма продуктивно сравнить египетское понятие «маат» с другими ближневосточными понятиями порядка. Эту задачу поставил еще Ганс Генрих Шмид при изучении религий древнего Ближнего Востока. В круг сравниваемых феноменов должна быть включена и Греция. Это становится ясно по контексту названных древнегреческих основных понятий справедливости «θέμις» (право, закон) и «δίκη» (право, справедливость), которые наряду с «νόμος» (обычай, закон) определяют концепцию божественной космической справедливости (Schrenk 1990, 180–186). Как говорил афинский политический деятель, социальный реформатор и законодатель, один из «семи мудрецов» Древней Греции Солон (640/635 – ок. 559 до н. э.), рассуждавший о правовой конкретизации Дикэ в Номосе города: принципы справедливости непреложны, даже если поведение богов выходит за рамки взаимосвязи «деяние-воздаяние». Мысли об этом мы находим в его «Замечаниях о себе самом».

Шмид показал, что идея справедливого порядка находит свое выражение также и в месопотамской литературе премудрости. Даже если понятие «ме» нельзя однозначно определить как элемент порядка (Dijk 1971, 440–446), но все же, как подчеркивалось выше, концентрация «ме» в руках сакрального царя гарантирует единый порядок, разумеется,

первоначально только в городе-государстве. И в шумерском языке существовало соответствующее понятие. Это доказывает наличие в нем термина «гис-хур», означающего не что иное, как «генеральный план (мира)». Ему подчинены также и боги. С этим термином корреспондирует понятие «нидур» как нечто, что принадлежит к «гис-хур», относится к лежащему в основе всех существующих вещей плану и в этой связи необходимо (Dijk 1971, 440–446). Идея такого космологического генерального плана отображается, с одной стороны, в устройстве месопотамского (вавилонского) храма (Golzio 1983), а с другой стороны, в глобальном вавилонском мифе «Энума Элиш» (Schmöckel 1979, 95–168), который впервые сформировался в вавилонское время (Heidel 1967). Этот порядок является базисно функциональным, даже если он кажется подверженным разрушению, о чем пойдет речь в следующем параграфе темы.

Также и зороастрийский Иран знает о божественном порядке, именуемом «аша» («арта» в древнеперсидских надписях)[1]. В зороастризме аша представляет собой полное излияние (эманацию) порядка творения из Ахура Мазды[2] и реализуется исключительно на основе справедливости если не в этой жизни, то в следующей (Бойс 1987; Widengren 1965). «Понятие аша, все еще остро нуждающееся в

[1] Истина, праведность – (авест. *aša*, восходящее к форме *arta*, соотносительной с ведическим *ṛta*) – фундаментальная категория зороастрийской религиозно-философской системы, обозначающая универсальный космический порядок, истину и справедливость как этический принцип. В зороастрийской картине мира *аша* противопоставляется понятию *друдж* («ложь», «обман»), символизирующему хаос и нарушение мирового закона. В теологии зороастризма особое значение имеет образ Аша-Вахишта («Лучшая Истина»); название этого божественного аспекта одновременно употребляется для обозначения соответствующей молитвы.

[2] Ахура Мазда (авест. *ahura mazdā* – «Господь Мудрый») – верховное божество зороастризма, провозглашенное Заратуштрой единым Богом. В «Авесте» он описан как вечный Творец и владыка мира, источник всякого блага и объект почитания *маздаясна*. В зороастрийской космологии считается отцом аши.

научном объяснении, впервые в сасанидское время[1] обрело свои контуры, безусловно, в устной премудрости», – пишет в своей диссертации по Ирану Экхардт Фихтнер (Fichtner 1963, 66–69). После Фихтнера к исследованию пехлевийских текстов обратилась востоковед-иранист Ольга Михайловна Чунакова в московском Институте востоковедения (Чунакова 1991). Особенный характер аша-порядка заключается в том, что он дуалистически противостоит созданному диаволом Ариманом беспорядку, лжи (друж, ср. нем. Trug). Тем самым полностью снимается проблема теодицеи в зороастризме. Каждый опыт страдания, включая опыт смерти, сводится если не к ошибочному поведению человека или «вредящим деяниям» (винас, ср. русск. вина), то к прорыву в наш мир аримановского беспорядка или «заступлению человека на сторону Аримана (ариманаких)» (Fichtner 1963, 66–69), – пишет Фихтнер. «Книга советов Заратуштры» («Панд-намак и Заратушт», 12-14) поясняет: «Есть два первичных начала (*буньяштак*): одно – созидательное, другое – разрушительное. Созидательное – Ормузд (Ахура Мазда), из которого исходит всякое благо и свет; разрушительное – дух лжи и отрицания (*друванд генак-менок*), исполненный зла, смерти и обмана» (Виноградов 1997, 112–113). При таком мировоззрении вряд ли стоит ожидать чего-то похожего на глубоко отрефлектированную проблематику библейской книги Иова. Однако рефлексия над сущностью зла полностью не отсутствует в зороастризме.

Индийская проблематика справедливости относится к космическому порядку: понятие «р(и)та» в ранее время и «дхарма» преимущественно в более позднее время. Эти понятия связаны с историей культуры Индии. Историками религий, такими как Ян Гонда (Gonda 1978) и и Пауль Хакер (Hacker 1965, 93–106), проделана большая работа по их исследованию. Как отмечает индолог Ян Гонда, данные понятия дополняют друг друга и встроены в индийскую устную мудрость. На сегодня известно более 10 000 поговорок в

[1] Сасанидская империя – государственное образование, представлявшее третью иранскую правящую династию и вторую по счету персидскую империю, существовавшую в период с 224 по 651 г.

санскритской литературе. Немецкий и русский индолог, санскритолог сер. XIX – нач. XX вв. Отто фон Бётлингк (Böhtlingk 1966 (1); Böhtlingk 1966 (2); Böhtlingk 1966 (3)), который в собрании образцов гномической[1] поэзии приводит поговорки тамилов и других языковых групп. Как из них, так и из классической литературы Индии однозначно следует, что нерушимость взаимосвязи «деяние-воздаяние», гарантированной космическим законом кармы[2], являлся основной догмой всех школ индуизма. Однако разнообразные индийские поговорки показывают роль судьбы, с одной стороны, считающейся «плодом» прежних дел, а с другой стороны, судьба может быть смягчена, подправлена или изменена посредством автономных поступков человека или в результате божественного действия. Многообразие индийской мысли касательно вопроса о справедливости представлено у Августа Блау (Blau 1966).

Нетрудно догадаться, что подобное можно ожидать и относительно многообразных интерпретаций китайского понятия «дао»[3]. Здесь надо упомянуть глубокое синологическое исследование Вольфганга Бауэра «Китай и надежда на счастье» (Bauer 2000). Следует подчеркнуть, что термин «дао» истолковывался в смысле пути, которым необходимо идти. С одной стороны, дао является «путем жизни»

---

[1] Гнома – это краткое стихотворение из двух либо четырех строк, в котором выражена афористичная или оригинальная по содержанию мысль.

[2] Карма (от санскр. karman – «действие, поступок, труд»; также понимается как «причина-следствие, воздаяние») – одно из базовых понятий индуистской философии. Это универсальный закон причинно-следственных связей, по которому нравственные или порочные поступки человека предопределяют его жизненный путь, а также переживаемые им радости и страдания. Карма составляет основу цепи перерождений, именуемой сансарой, и определяет характер посмертных воплощений души.

[3] Дао (в пер. с кит. – «путь») понимается как принцип гармонизации противоположных начал, наиболее известные из которых – инь и ян. Их взаимодействие формирует любое становление и временность. Баланс «инь–ян», отождествляемый с Дао, носит подвижный характер и требует постоянного обновления и восстановления.

человека, а с другой стороны, «путем космоса», – отмечает в исследовании «Измерение времени в искусстве Восточной Азии» Дитрих Зекель (Seckel 1978, 66–96). В даосизме дао понимается скорее как нуминозная первооснова бытия, – утверждает Эрих Шмитт (Schmitt 1927, 86–88). Космический порядок понимался не как статический, а как постоянно пребывающий в циклическом движении. Вольфганг Бауэр (Bauer 2000, 46–49) в своих исследованиях выявил, что сформировавшаяся еще в раннюю историческую эпоху Китая концепция космического порядка переживает свой кризис в период династии Чжоу, когда Конфуций своими афоризмами и осмыслением истории ищет новое решение вопроса о дао.

Подытоживая вышесказанное, следует указать на то, что и в кочевых культурах, оставивших нам письменные свидетельства о себе, встречается и осмысляется идея справедливого космического порядка, гарантирующего благосостояние или возмездие. К немногочисленным кочевым культурам, оставившим письменные памятники, следует отнести, прежде всего, турок и монголов Центральной Азии. Религиозные воззрения кочевых культур по поводу порядка представлены в исследованиях Эриха Хэниша (Haenisch 1948) и Талата Текина (Tekin 1968).

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ:

Источники

1. Виноградов 1997 — *Виноградов А. Г.* Книга советов Заратуштры (Панд-нама-и Заратушт) // Пехлевийские тексты. Москва: Восточная литература, 1997. 176 с.
2. Дьяконов 2025 — *Дьяконов И. М.* Энки и мировой порядок. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://krotov.info/lib_sec/25_sh/shum/er_1.htm (дата обращения: 06.06.2025).
3. Чунакова 1991 — *Чунакова О. М.* Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. Введение, перевод, комментарий. Москва: Наука, 1991. 192 с. (Памятники письменности Востока; XCIV).

4. Böhtlingk 1966 (1) — *Böhtlingk O.* Indische Sprüche. Bd. 1. Osnabrück: Zeller, 1966. XVI, 436 s.
5. Böhtlingk 1966 (2) — *Böhtlingk O.* Indische Sprüche. Bd. 2. Osnabrück: Zeller, 1966. VI, 511 s.
6. Böhtlingk 1966 (3) — *Böhtlingk O.* Indische Sprüche. Bd. 3. Osnabrück: Zeller, 1966. VIII, 650 s.
7. Budge 2021 — *Budge E. A. W.* The Egyptian Book of the Dead: The Complete Papyrus of Ani. New York: Clydesdale, 2021. 552 p.
8. Brunner 1979 — *Brunner H.* Ägyptische Texte // Beyerlin W. (Hg.). Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979. S. 29–94.
9. Haenisch 1948 — *Haenisch E.* Die geheime Geschichte der Mongolen: aus einer mongolischen Niederschrift des Jahres 1240 von der Insel Kode'e im Keluren-Fluß. Leipzig: Harrassowitz, 1948. XVIII, 196 s.
10. Lichtheim 1973 — *Lichtheim M.* Ancient Egyptian Literature. Vol. 1: The Old and Middle Kingdoms. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1973. XVI, 244 p.
11. Schmöckel 1979 — *Schmöckel H.* Mesopotamische Texte // Beyerlin W. (Hg.). Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979. P. 95–168.

Литература

12. Ассман 1999 — *Ассман Я.* Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации. Москва: Присцельс, 1999. 369 с.
13. Бойс 1987 — *Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. Москва: Наука, 1987. 303 с.
14. Ирхин 2000 — *Ирхин Ю. В.* Политическая мудрость древнего Востока: взгляд из XXI века на политические идеи Древнего Египта, Вавилона, Индии и Китая // Вестник Российского университета дружбы народов. № 2. Москва: Российский университет дружбы народов, 2000. С. 5–20.

15. Крамер 2010 — *Крамер С.* Шумеры. Первая цивилизация на Земле. Москва: Центрполиграф, 2010. 414 с.
16. Элиаде 2002 — *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Т. III. Москва: Критерион, 2002. 273 с.
17. Bauer 2000 — *Bauer W.* China und die Hoffnung auf Glück: Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen. Heidelberg: Kehrer, 2000. 703 s.
18. Blau 1966 — *Blau A.* Index zu Otto Böhtlingks Indischen Sprüchen. Liechtenstein: Kraus, 1966. 109 s.
19. Dijk 1971 — *Dijk J. van.* Sumerische Religion // Handbuch der Religionsgeschichte. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. S. 430–496.
20. Eliade 1961 — *Eliade M.* History of Religions and a New Humanism // History of Religions. Vol. 1 (1). Chicago: University Press, 1961. P. 1–8.
21. Fichtner 1963 — *Fichtner E.* Untersuchungen über die mittelpersische Handarz-Literatur. Dissertation. Berlin: Humboldt-Universität, 1963. 277 s.
22. Gantke 1987 — *Gantke W.* Die Bedeutung des hermeneutischen Ansatzes Otto Friedrich Bollnows für die Religionswissenschaft. Bonn: Univ. Diss., 1987. 565 s.
23. Golzio 1983 — *Golzio K.-H.* Der Tempel im alten Mesopotamien und seine Parallelen in Indien. Leiden: Brill, 1983. 386 s.
24. Gonda 1978 — *Gonda J.* Die Religionen Indiens. Bd. 1: Veda und älterer Hinduismus. Stuttgart: Kohlhammer, 1978. 409 s.
25. Hacker 1965 — *Hacker P.* Dharma im Hinduismus // Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Nr. 49. Münster: EOS, 1965. S. 93–106.
26. Heidel 1967 — *Heidel A.* The Babylonian Genesis: The Story of Creation. Chicago: University of Chicago Press, 1967. VII, 153 p.
27. Klimkeit 1972 — Klimkeit H.-J. Das Prinzip des Verstehens bei Joachim Wach // Numen. Vol. 19. Leiden: Brill, 1972. P. 216–228.

28. Klimkeit 1995 — *Klimkeit H.-J.* Heil und Heilung in den Religionen. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995. X, 188 s.
29. Leeuw 1977 — *Leeuw G. van der.* Phänomenologie der Religion. Tübingen: Mohr, 1977. XII, 808 s.
30. Mensching 1962 — *Mensching G.* Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. München: Goldmann, 1962. 396 s.
31. Morenz 1960 — *Morenz S.* Ägyptische Religion. Stuttgart: Kohlhammer, 1960. XV, 309 s.
32. Ratschow 1955 — *Ratschow C.-H.* Magie und Religion. Gütersloh: Bertelsmann, 1955. 164 s.
33. Schmid 1968 — *Schmid H. H.* Gerechtigkeit als Weltordnung: Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes. Tübingen: Mohr, 1968. VII, 203 s.
34. Schmid 1966 — *Schmid H. H.* Wesen und Geschichte der Weisheit. Berlin: Töpelmann, 1966. XIII, 250 s.
35. Schmitt 1927 — *Schmitt E.* Die Chinesen. Tübingen: Mohr, 1927. IV, 110 s.
36. Schrenk 1990 — *Schrenk G.* Δίκη, δίκαιος // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. 2. Stuttgart: Kohlhammer, 1990. S. 180–186.
37. Seckel 1978 — *Seckel D.* Die Dimension der Zeit in der Kunst Ostasiens // Asiatische Studien. Bd. XXXII. Boston–Berlin: De Gruyter, 1978. S. 66–96.
38. Tekin 1968 — *Tekin T.* A Grammar of Orkhon Turcik. The Hague: Mouton, 1968. 419 p.
39. Westerink 2024 — *Westerink H.* Gerardus van der Leeuw: Phenomenology as Mystical Participation and Critique of Modernity // Schelkshorn H.; Westerink H. (eds.). Religious Experience, Secular Reason and Politics around 1945. Paderborn: Brill, 2024. P. 73–90.
40. Widengren 1965 — *Widengren G.* Die Religionen Irans. Stuttgart: Kohlhammer, 1965. XV, 393 s.

Andrew Danilov

Complementarity of Religious Studies and Biblical Scholarship: Research on the Theme of the Suffering Righteous (Part 1)

Abstract: This article addresses the methodological complementarity between religious studies and biblical scholarship through an investigation of the theme of the "suffering righteous". It argues that classical phenomenology of religion, primarily descriptive and non-historical in orientation, requires methodological expansion through hermeneutical approaches. The study engages with the theoretical contributions of G. van der Leeuw, J. Wach, H.-J. Klimkeit, and W. Gantke, as well as the broader interpretive frameworks developed by M. Eliade, F. Heiler, and G. Mensching in their analyses of literate religious cultures. Particular emphasis is placed on the categories of justice and fate as they emerge within archaic and developed religious systems. The article demonstrates that the figure of the suffering righteous crystallizes in the transition from a magical worldview to the conception of cosmic order guaranteed by divine justice. By juxtaposing perspectives from religious studies and biblical exegesis, the analysis identifies convergences and divergences in the interpretation of suffering, guilt, and retribution. The conclusion underscores the necessity of an interdisciplinary framework that integrates phenomenological description, hermeneutical analysis, and exegetical inquiry, thereby enabling a more comprehensive understanding of the religious significance of the suffering righteous and its place within the history of religious thought.

Keywords: suffering righteous, magical worldview, archaic cultures, justice, fate, cosmic order, teachings on life, laws and order, deed–retribution

Andrew Danilov – Doctor habil. of Theology, Doctor of Philosophy; Head of Department for Religious Studies at Theological Institute of Belarusian State University (danilov_andrei@hotmail.com); ORCID: 0000-0003-3699-648X

SOURCES AND REFERENCES

Sources

1. Böhtlingk, O. 1966. *Indische Sprüche. Bd. 1.* Osnabrück: Zeller. XVI, 436 s. (In German).

2. Böhtlingk, O. 1966. *Indische Sprüche. Bd. 2.* Osnabrück: Zeller. VI, 511 s. (In German).
3. Böhtlingk, O. 1966. *Indische Sprüche. Bd. 3.* Osnabrück: Zeller. VIII, 650 s. (In German).
4. Brunner, H. 1979. *Ägyptische Texte*. In Beyerlin, W. (Hg.). *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament. Bd. 1.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 29–94. (In German).
5. Budge, E. A. W. 2021. *The Egyptian Book of the Dead: The Complete Papyrus of Ani*. New York: Clydesdale. 552 p. (In English).
6. Chunakova, O. M. 1991. *Izvedat' dorogi i puti pravednyh. Pehlevijskie nazidatel'nye teksty [To Explore the Roads and Paths of the Righteous. Pahlavi Didactic Texts]. Introduction, translation, commentary by O. M. Chunakova.* Moscow: Nauka. 192 p. (Pamjatniki pis'mennosti Vostoka; XCIV). (In Russian).
7. Diakonov, I. M. 2025. *Enki i mirovoj porjadok [Enki and the World Order]. Translation by I. M. Diakonov.* Electronic resource. Available at: https://krotov.info/lib_sec/25_sh/shum/er_1.htm (accessed 06 June 2025). (In Russian).
8. Haenisch, E. 1948. *Die geheime Geschichte der Mongolen: aus einer mongolischen Niederschrift des Jahres 1240 von der Insel Kode'e im Keluren-Fluß*. Leipzig: Harrassowitz. XVIII, 196 s. (In German).
9. Lichtheim, M. 1973. *Ancient Egyptian Literature. Vol. 1: The Old and Middle Kingdoms*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. XVI, 244 p. (In English).
10. Schmöckel, H. 1979. "Mesopotamische Texte." In Beyerlin, W. (Hg.). *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament. Bd. 1.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. P. 95–168. (In German).
11. Vinogradov, A. G. 1997. "Kniga sovetov Zaratushtry (Pand-nama-i Zaratusht) [The Book of Zoroaster's Counsels (Pand-nama-i Zaratusht)]." *In Pehlevijskie teksty*

[Pahlavi Texts]. Translation by A. G. Vinogradov. Moscow: Vostochnaja literatura. 176 p. (In Russian).

References

12. Assmann, J. 1999. *Egipet. Teologija i blagochestie rannej civilizacii [Egypt. Theology and Piety of Early Civilization]*. Moscow: Priscels. 369 p. (In Russian).
13. Bauer, W. 2000. *China und die Hoffnung auf Glück: Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen*. Heidelberg: Kehrer. 703 s. (In German).
14. Blau, A. 1966. *Index zu Otto Böhtlingks Indischen Sprüchen*. Liechtenstein: Kraus. 109 s. (In German).
15. Boyce, M. 1987. *Zoroastrijcy. Verovanija i obychai [Zoroastrians. Beliefs and Customs]*. Moscow: Nauka. 303 p. (In Russian).
16. Dijk, J. van. 1971. "Sumerische Religion." In *Handbuch der Religionsgeschichte. Bd. 1.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 430–496. (In German).
17. Eliade, M. 1961. "History of Religions and a New Humanism." In *History of Religions. Vol. 1 (1).* Chicago: University Press. P. 1–8. (In English).
18. Eliade, M. 2002. *Istorija very i religioznyh idej. Vol. III [History of Religious Ideas. Vol. III]*. Moscow: Kriterion. 273 p. (In Russian).
19. Fichtner, E. 1963. *Untersuchungen über die mittelpersische Handarz-Literatur*. Dissertation. Berlin: Humboldt-Universität. 277 s. (In German).
20. Gantke, W. 1987. *Die Bedeutung des hermeneutischen Ansatzes Otto Friedrich Bollnows für die Religionswissenschaft*. Bonn: Univ. Diss. 565 s. (In German).
21. Golzio, K.-H. 1983. *Der Tempel im alten Mesopotamien und seine Parallelen in Indien*. Leiden: Brill. 386 s. (In German).
22. Gonda, J. 1978. *Die Religionen Indiens. Bd. 1: Veda und älterer Hinduismus.* Stuttgart: Kohlhammer. 409 s. (In German).

23. Hacker, P. 1965. *Dharma im Hinduismus*. In *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Nr. 49.* Münster: EOS. S. 93–106. (In German).
24. Heidel, A. 1967. *The Babylonian Genesis: The Story of Creation*. Chicago: University of Chicago Press. VII, 153 p. (In English).
25. Irhin, Yu. V. 2000. "Politicheskaja mudrost' drevnego Vostoka: vzgljad iz XXI veka na politicheskie idei Drevnego Egipta, Vavilona, Indii i Kitaja [Political Wisdom of the Ancient East: A View from the 21st Century on the Political Ideas of Ancient Egypt, Babylonia, India and China]." In *Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov. No. 2.* Moscow: Russian University of Peoples' Friendship. P. 5–20. (In Russian).
26. Klimkeit, H.-J. 1972. "Das Prinzip des Verstehens bei Joachim Wach." In *Numen: International Review for the History of Religions. Vol. 19.* Leiden: Brill. P. 216–228. (In German).
27. Klimkeit, H.-J. 1995. *Heil und Heilung in den Religionen*. Wiesbaden: Harrassowitz. X, 188 s. (In German).
28. Kramer, S. 2010. *Shumery. Pervaja civilizacija na Zemle [The Sumerians. The First Civilization on Earth]*. Moscow: Centrpoligraf. 414 p. (In Russian).
29. Leeuw, G. van der. 1977. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr. XII, 808 s. (In German).
30. Mensching, G. 1962. *Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*. München: Goldmann. 396 s. (In German).
31. Morenz, S. 1960. *Ägyptische Religion*. Stuttgart: Kohlhammer. XV, 309 s. (In German).
32. Ratschow, C.-H. 1955. *Magie und Religion*. Gütersloh: Bertelsmann. 164 s. (In German).
33. Schmid, H.-H. 1966. *Wesen und Geschichte der Weisheit: eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur*. Berlin: Töpelmann. XIII, 250 s. (In German).
34. Schmid, H.-H. 1968. *Gerechtigkeit als Weltordnung: Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen*

Gerechtigkeitsbegriffes. Tübingen: Mohr. VII, 203 s. (In German).
35. Schmitt, E. 1927. *Die Chinesen*. Tübingen: Mohr. IV, 110 s. (In German).
36. Schrenk, G. 1990. "Δίκη, δίκαιος." In *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. 2.* Stuttgart: Kohlhammer. S. 180–186. (In German).
37. Seckel, D. 1978. "Die Dimension der Zeit in der Kunst Ostasiens." In *Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft. Bd. XXXII.* Boston–Berlin: De Gruyter. S. 66–96. (In German).
38. Tekin, T. 1968. *A Grammar of Orkhon Turcik*. The Hague: Mouton. 419 p. (In English).
39. Westerink, H. 2024. "Gerardus van der Leeuw: Phenomenology as Mystical Participation and Critique of Modernity." In Schelkshorn, H.; Westerink, H. (eds.). *Religious Experience, Secular Reason and Politics around 1945: Sources for Rethinking Religion and Spirituality in Contemporary Societies*. Paderborn: Brill. P. 73–90. (In English).
40. Widengren, G. 1965. *Die Religionen Irans*. Stuttgart: Kohlhammer. XV, 393 s. (In German).