

DAS HEILIGE

М.А. Пылаев

КАТЕГОРИЯ «СВЯЩЕННОЕ»
В ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ,
ТЕОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ
XX века



Российский государственный гуманитарный университет



М.А. Пылаев

КАТЕГОРИЯ «СВЯЩЕННОЕ»
В ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ,
ТЕОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ
XX века

3-е издание (электронное)

Москва
2019

УДК 211
ББК 86.2
П94

Рецензенты:

Н. В. Шабуров, канд. культурологии, проф.
Л. Г. Жукова, канд. культурологии, доц.

*Рекомендовано к изданию
Редакционно-издательским советом РГГУ*

Пылаев, М. А.

П94 Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века [Электронный ресурс] / М. А. Пылаев ; Рос. гос. гуманитарн. ун-т. — 3-е изд. (эл.). — Электрон. текстовые дан. (1 файл pdf : 223 с.). — М. : Рос. гос. гуманитарн. ун-т, 2019. — Систем. требования: Adobe Reader XI либо Adobe Digital Editions 4.5 ; экран 10".

ISBN 978-5-7281-2220-3

Предмет исследования — различные формы дискуссии о священном в феноменологии религии, теологии и философии религии XX в. В центре внимания находятся модели священного как в классической феноменологии религии Р. Отто, Й. Ваха, Г. ван дер Леу, Ф. Хайлера и других, так и в неофеноменологии религии В. Гантке. В монографии речь идет и о философско-теологической феноменологии священного К. Хеммерле, П. Тиллиха и П. Флоренского.

Феномен священного рассматривается на границе смысла и сверх-смысленного переживания, слова и события.

Для специалистов по философии и феноменологии религии, христианской теологии, а также студентов и аспирантов.

УДК 211
ББК 86.2

Деривативное электронное издание на основе печатного издания: Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века [Текст] / М. А. Пылаев ; Рос. гос. гуманитарн. ун-т. — 2-е изд., доп. и перераб. — М. : РГГУ, 2017. — 216 с. — ISBN 978-5-7281-1901-2.

В соответствии со ст. 1299 и 1301 ГК РФ при устранении ограничений, установленных техническими средствами защиты авторских прав, правообладатель вправе требовать от нарушителя возмещения убытков или выплаты компенсации.

ISBN 978-5-7281-2220-3

© Пылаев М. А., 2011
© Пылаев М. А., 2017, с изменениями
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2017

Введение

Следует признать феноменологию религии одним из наиболее спорных и малоизученных направлений в исследовании религии. Методологические установки и категориальный аппарат феноменологии религии, круг ее представителей еще не институализирован в науке о религии. Феноменология религии призвана сейчас подтверждать свой статус научной религиозно-ведческой дисциплины.

Надо согласиться с дискуссионностью любого понимания места феноменологии религии в системе наук о религии и ее концептуальной природе.

Существуют полярные точки зрения на строение дискурса феноменологии религии. В одном случае феноменология религии будет отождествляться с дискуссией о священном, в другом – сохранит свою автономию по отношению к этой категории. История феноменологии религии может быть интерпретирована как в качестве триадологической схемы развития (доклассическая, классическая, постклассическая), так и в рамках эволюции национальных школ, например, голландской и немецкой.

Пик популярности феноменологии религии на Западе приходится на середину прошлого столетия. К этому времени были озвучены все классические феноменолого-религиоведческие модели священного. Плодотворная разработка проблематики священного в рамках фундаментальной католической теологии и философии (прежде всего в школе Б. Вельте) продолжалась и в последующие десятилетия. Напряженная работа, связанная с анализом категории «священное», шла и в евангелической феноменологической теологии (у Х. Блюменберга, П. Тиллиха). Поражает обилие и высокое качество научных работ, вышедших в Европе и США, посвященных всем основным этапам и формам дискуссии о священном.

Одним из первых в европейской науке сравнительный анализ философии религии Я.Ф. Фриза и Р. Отто осуществил П. Сейферт в своей диссертации 1936 года под названием «Философия религии у Рудольфа Отто»¹. Им была описана модель священного у Фриза и убедительно показана связь между понятиями «предчувствие» у Фриза и дивинации у Отто. Классическим философским исследованием априористской концепции Отто, его концептуализации религиозного опыта стала работа 1932 года «Учение о священном и дивинации у Рудольфа Отто» Э. Гедде². Оттовская концепция иррациональности священного подверглась жесткой философско-объективистской критике в книге Й. Гейсера «Интеллект или душа?»³ в 1921 году. Большую известность приобрела работа другого немецкого ученого, посвященная феноменологии священного Отто – «Священное»⁴ Ф. Фейгеля. Существенным был его анализ оттовской идеогаммы абсолютной инаковости нуминозного с позиции ее логической противоречивости. Определенные итоги первого этапа дискуссии о священном подводит в 1942 году В. Бэтке в книге «Священное в древнегерманском»⁵. Из англоязычных источников стоит выделить монографию Р. Дэвидсона «Интерпретация религии Р. Отто»⁶, вышедшая в 1947 году. Большой интерес с позиции прояснения фризианских истоков философского теоретизирования Отто вызывает сборник докладов, посвященных столетию со дня рождения марбургского феноменолога, вышедший в 1971 году. Речь идет о выступлениях Г. Меншинга, Э. Бенца, С. Хольма, Г. Нигрена, Р. Шинцера⁷. Одно из лучших, на наш взгляд, произведений Г. ван дер Леу было написано именно об Отто, в связи с проблемой изучения истории религий. Следует обратить внимание на апологетов оттовской философии священного. Это, прежде всего, В. Шиллинг, оппонирующий В. Бэтке, в книге «Феномен священного», К. Кольпе в своих статьях по феноменологии религии, Э. Кольд в работе «Священное»⁸ 1957 года. Отто как теолог интересует Х. Шютте в монографии «Религия и христианство в теологии Рудольфа Отто»⁹ (1969 г.). Менее убедительными выглядят многочисленные произведения Г. Ланчковского, поставившего перед собой цель написать историю феноменологии религии. Например, «Введение в феноменологию религии»¹⁰. Проблема-

тику категории «священное» затрагивают такие современные философы и теологи, как Р. Шеффлер (в аспекте десакрализации священного, проблемы феномена священного в секулярном мире), Ф. Штольц, А. Рупп, Х. Заборовски, М. Эндерс, Г. Фигал, Х. Климкайт, Б. Вальденфельс, Ф. Файлинг, Х. Хеймброк, Д. Яцык¹¹.

Трудно переоценить взаимные свидетельства классиков феноменологии религии друг о друге. Речь идет о работах, посвященных методологии изучения религии, авторами которых были Р. Петтаццони, Г. Виденгрэн, К. Блеекер, Ц. Вербловски, Ф. Хайлер. Они вошли, в частности, в сборник под названием «Самопонимание и сущность религиоведения» (1974 г.)¹².

Крупнейшим специалистом в Германии по феноменологии священного Й. Ваха с полным правом считается Р. Флаше с монографией «Религиоведение Йоахима Ваха»¹³ (1978 г.). Актуальность философии религии Г. ван дер Леу для современной теологии анализирует Й. Кеншерпер в книге «Теологически-философские аспекты религиозно-феноменологического метода Г. ван дер Леу» (1998 г.)¹⁴.

Философская феноменология священного К. Хеммерле пристально рассматривается в статьях и сборниках Х. Зоннеманса, руководителя немецкого общества К. Хеммерле. В частности, в работе «Бытие человека на путях спасения» (1999 г.)¹⁵.

Немногие современные западные философы и религиоведы анализируют проблематику, связанную со структурой религиозного сознания и языка религии в перспективе феноменологического исследования категории «священное». Наиболее известными являются немецкие профессора В. Гантке с монографией «Спорное понятие “священное”» и Й. Сплетт с «Разговором о священном», а также голландец Ж. Ваарденбург с работой «Религии и религия»¹⁶. Кроме того, ряд ученых продолжают заниматься восходящей к М. Хайдеггеру концепцией открытости священного мышлению, а не вере или опыту. В 60-е годы XX века ее поддержали такие философы, как К. Хеммерле и Б. Вельте. Примером изучения священного в русле априорного конструирования без обращения к эмпирическому религиоведению является сборник «Священное в мышлении» (2005)¹⁷.

Эмпирически религиозоведческая проекция дискуссии о священном воплощается в швейцарском проекте А. Михаэля: «Еще один шанс для феноменологии религии?»¹⁸. Теологическая составляющая разведения в категории «священное» рациональных и иррациональных моментов ярче других представлена в работах и семинарах М. Мокстера¹⁹, посвященных феноменологической теологии Х. Блюменберга.

История дискуссии о священном в России составляет предмет особого исследования. Решая задачу построения целостного философского и при этом христианского миропонимания, некоторые русские философы достаточно глубоко и всесторонне разработали целый набор будущих ключевых особенностей западной феноменологии религии. Мы находим подтверждение этому в трудах А.Ф. Лосева, Г.Г. Шпета, но в особенности в «Философии культа» о. П. Флоренского. Феноменологически – компаративистское описание структуры молитвы, ритуала, таинства и обряда о. П. Флоренского позволяют нам поставить эту книгу в один ряд с «Молитвой» Ф. Хайлера и «Священным» Р. Отто.

В советское время разработка проблематики категории «священное» велась не менее интенсивно. Стоит упомянуть работы и курсы С.А. Токарева, В.Н. Топорова, Е.М. Мелетинского, С.С. Аверинцева, Ю.А. Кимелева, К.И. Никонова. Словарь «Мифы народов мира» под редакцией С.А. Токарева, как и его книга «Религия в истории народов мира», успешно выполняли функцию пропедевтики феноменологии религии.

Основополагающими для осмысления феномена «священное» в отечественной истории философии и философии религии стали труды Д.М. Угриновича, В.С. Глаголева, И.Н. Яблокова, Л.Н. Митрохина, В.И. Гараджи, В.К. Шохина, А.А. Радугина.

В постсоветский период проблема священного была заново поставлена В.В. Винокуровым. Появились первые переводы работ классиков феноменологии религии, статьи и курсы, монографии. Особенно следует отметить хрестоматию по религиозоведению А.Н. Красникова и фундаментальное лингворелигиозное компаративистское описание категории «священное» у древних греков, римлян и у восточных славян А.П. Забияко²⁰. Из современных работ по философскому

осмыслению феномена «священное» нельзя не упомянуть монографии С.А. Коначевой и К.М. Антонова.

В современной России в отличие от большинства европейских стран феноменология религии находится на подъеме. Это подтверждает обилие молодых ученых, разрабатывающих проблематику тематизации категории «священное». Большое значение, на наш взгляд, имела конференция в Донецке (Украина) в 2011 г. по теме «Феноменология религии: между сакральным и профанным».

Следует отметить исследования Н. Бойчук, А. Апполонова, А. Токранова, Е. Медведевой, Р. Сафронова, А. Кольцова, И. Анофриева, П. Костылева, Т. Малевич²¹.

Отечественная история философии не сформулировала доминирующего в науке набора стратегий при интерпретации религиозного сознания и религиозного дискурса в контексте феноменологии религии. Так, В.В. Винокуров выстраивает дискуссию о священном в парадигме философии религии как направления феноменологической философии и использует в качестве образцовой модели типологию священного Ф. Хайлера (мир предметов, явлений и переживаний священного). М.М. Шахнович анализирует скандинавскую ветвь в феноменологии религии и концептуализирует связь феноменологии религии с психологией религии. Достаточное количество современных тематизаций религиозного сознания восходит к феноменологии сакрального М. Элиаде, например, у О.К. Михельсон²².

С нашей точки зрения сам язык вводит в проблему священного. Почему богам недостаточно быть божественными, но еще и священными? Синонимичны ли эти понятия? Исторически мышление священного демонстрирует уход и возвращение к идее синонимии божественного и священного.

То, что смысл священному не придает его причастность богам, заметил уже Платон. Ведь «благочестивое (священное, *отюс*) любимо богами потому, что оно благочестиво», а не потому оно является благочестивым, что боги его любят²³. И даже если мы согласимся с тем, что священное и божественное тождественны, то все равно нельзя не увидеть, что святость – это особое качество божественного, которое, например, у П. Тиллиха «квалифицирует

все остальные качества как божественные»²⁴. Теологически (отчасти и религиоведчески) священное узнается как сущностное качество Бога или богов. Боги по своей божественной природе сакральны. Священное как переживаемый и мыслимый феномен оказывается наиболее пригодным для понимания религии и уяснения сущности божественного.

Платон в «Евтифроне» вводит в дискуссию о священном: «Так припомни же, что я просил тебя... чтобы определил идею как таковую, в силу которой все благочестивое является благочестивым»²⁵.

А Шлейермахер переводит ее в центр теологии и философии религии. «Под святостью (Heiligkeit) Бога мы понимаем ту самую божественную причинность, чьей силой в каждой человеческой жизни с состоянием потребности в спасении одновременно устанавливается и совесть»²⁶. Святость Божия заключается, по Шлейермахеру, в нашем удовлетворении от блага и неудовольствии от греха²⁷. Священное обнаруживает себя в религиозно-нравственной мотивации, вызывая противоположные чувства: удовлетворения (от блага) и неудовольствия (от греха).

Рудольф Отто, осмысляя свой опыт посещения в 1911 году синагоги в Марокко, открывает священное как нозму религиозной интенциональности сознания. Тем самым вопрос о священном сводится теперь к описанию форм религиозной интенциональности сознания в перспективе того или иного видения нозмы священного. Так рождается классическая феноменология религии. Она является синкретическим образованием и включает в себя взаимопротиворечивые методологические установки из теологии (либеральной теологии протестантизма), философии (философии жизни В. Дильтея, философской феноменологии Э. Гуссерля, К. Ясперса) и эмпирического религиоведения. Феноменология религии также эксплицирует общую морфологию религии с центром в универсальном религиозном сознании. Среди ее представителей Г. ван дер Леу, Р. Отто, Й. Вах, М. Элиаде, Ф. Хайлер, Г. Меншинг, К. Голдаммер²⁸.

Наряду с феноменологией религии в XX веке сформировалось особое направление в феноменологической философии:

философская феноменология священного. К нему принадлежат, прежде всего, Б. Вельте и философы его школы (К. Хеммерле, Б. Каспер, П. Хюнерманн и другие). Философская феноменология священного состоялась благодаря проекту фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Проблему священного, поставленную Хайдеггером, здесь можно сформулировать как прояснение онтологического смысла и самой возможности священного для Dasein (присутствия). Так или иначе, речь идет о специфически феноменологическом уяснении священного на путях фундаментальной онтологии. Вопрос о священном неразрывно связан для Хайдеггера с вопросом о смысле бытия и с осознанием открытости священного мышлению бытия. Так, К. Хеммерле пишет: «При этом возникает основной вопрос философской феноменологии... Этот вопрос гласит: как следует мыслить священное, чтобы священное было свято для мышления?»²⁹ Используя хайдеггеровский вариант феноменологии в качестве основного, этот вид дискуссии о священном постепенно трансформировался в одну из форм современной философии религии. Философская феноменология священного не зависит от результатов современных религиоведческих исследований и почти не ссылается на них. Однако использует работы классиков феноменологии религии как достаточно авторитетные. Современный философ Людвиг Венцлер указывает: «Задача философии религии состоит в том, чтобы описать и сделать понятным феномен религии, его происхождение, его структуру и его значение для человеческого бытия»³⁰. Среди представителей философской феноменологии священного наиболее значимыми, на наш взгляд, являются фигуры Б. Вельте, К. Хеммерле и Й. Сплетта.

Делу обновления теологической догматики служит, по нашему мнению, сущностная феноменология религии М. Шелера, в центре которой феноменологическое прояснение на материале религиозного акта и корреляционного ему предмета уникальности понятия Откровения. При этом категории «священное» и «божественное» выглядят как синонимичные. Схема традиционная и отличающаяся принципиально, например, от феноменологии священного К. Хеммерле. Корреляционный религиозному акту предмет (Бог) фундирует возможность

Откровения, последнее конституирует священное. По своему жанру работа Шелера «О вечном в человеке» скорее принадлежит к систематической теологии. Кроме Шелера к представителям теологической феноменологии религии мы бы отнесли П. Тиллиха и о. П. Флоренского.

Феноменологическая герменевтика священного открывает новые возможности и для протестантской систематической теологии. Экзистенциально-феноменологическое эксплицирование керигмы свидетельствует о неотъемлемой корреляции между «ультимативной заботой» и священным. «Только то, что свято, может представлять для человека ультимативный интерес, и только то, что заботит человека, ультимативно, имеет качество святости»³¹, — отмечал Тиллих. И святое, и божественное — это качества Бога, которые открываются в опыте ультимативной заботы. Тиллих чувствует себя свободным от результатов эмпирического религиозоведческого исследования. Его концепция священного, как и у Ваха, и Леу, закрыта для конкретного изучения религии и поэтому не представляет для нее интереса. При разграничении понятий «святое», «нечистое», «чистое» и «секулярное», Тиллих не ссылается и, на наш взгляд, не учитывает классический религиозоведческий анализ этих терминов в истории религии у Н. Зедерблома, В. Вундта, Р. Маретта. Совершенно некритически он подходит к устаревшей религиозоведческой теории динамизма.

Остается темным и даже загадочным пробуждение интереса к феномену «священное» в русской философии. По всей видимости, он соседствует с озвучиванием в творчестве В. Соловьева, В. Розанова, А. Лосева, о. П. Флоренского и других мыслителей установок, близких феноменологической философии³². Например, в «Философии культа» о. П. Флоренского угадывается концепция «архаической онтологии» М. Элиаде. Это касается понятий «священное пространство» и «священное время», онтологизации сакрального. Однако цель исследования о. П. Флоренского несколько иная, чем у феноменологов религии. Он стремится, используя процедуру *ετοχή*, включить православный культ в средоточие сравнительной истории религий, показать одновременно его историко-религиозную жизненность и уникальность. Священное у о. П. Флоренского осуществляет

онтологическую функцию, а именно: переход от небытия к истинному бытию (Богу) в мире и через мир, и наоборот.

Особое место в феноменологии религии занимает современная феноменология религии (неофеноменология религии, ориентированная на проблему феноменологии религии). Наиболее крупными ее представителями являются Ж. Ваарденбург и В. Гантке. Одним из наиболее значимых научных событий в жизни современной феноменологии религии стала конференция 2000 года в университете Цюриха, собравшая, наверное, большинство европейских религиоведов, пытающихся сохранить феноменологическую парадигму для религиоведения. Среди участников, помимо Ж. Ваарденбурга и В. Гантке, Б. Гладигов, А. Михаэльс, Ф. Штольц, Д. Пеззоли-Ольгиати и другие.

Современная феноменология религии, собственно, как и классическая феноменология религии, не обладает методологическим и содержательным единством. В оценке этого направления в изучении религии мы будем ссылаться в первую очередь на концепцию феноменологии священного Гантке.

Во-первых, Гантке отдает безусловное предпочтение постклассической научно-философской парадигме, в которой исчезают все фундаментальные черты классической феноменологии религии. Это отказ от стремления описать универсальную матрицу религиозного сознания, построить общую морфологию религии и объективировать само священное в качестве общезначимого понятия. Во-вторых, используя понятие «святое» в качестве открытого вопроса, антиредукционистскую методологию, минует антропоцентризм секулярного религиоведения и теоцентризм теологии, а также пытается совместить эмпирические понятия истории религий с нормативными терминами теологии и философии. Залогом успеха подобного предприятия становится диалогическая герменевтика О. Больнова, концепция темпоральности М. Хайдеггера, философская антропология Г. Плеснера, фундаментальная теология Г. Вальденфельса. Отличие неофеноменологии религии от философской феноменологии священного заключается в принципиальном использовании и зависимости в построении моделей священного от эмпирического религиоведческого материала. Так, Гантке является индологом.

Следует отметить, что тема священного представлена не только в философии религии, феноменологии религии и теологии. Концептуализация священного далеко выходит за рамки изучения религии. Гантке, например, совершенно справедливо выделяет следующие узловые моменты в теоретизировании святого. Священное и объективность, священное и время, священное и природа, священное и этика, священное и смысл. Чрезвычайно интересна проблема священного и техники, священного и секулярного, священного в нетрадиционных религиях и другие.

Нам кажется, что невозможно не чувствовать принципиальной ограниченности только философской, только теологической или религиоведческой речи о святом. С одной стороны, нет оснований, с нашей точки зрения, изучать священное лишь как продукт культуры в рамках религиоведения, с другой – безусловно доверять, например, Гегелю в том, что «логическая идея есть Бог, каков он есть в себе»³³ или Тиллиху в том, что «божественное – значит святое»³⁴.

Поскольку при философском исследовании религии речь идет об идеальной религии, то раскрытие ее сущности (как и природы религиозного сознания) не может быть поставлено в зависимость от эмпирических результатов исследования. Главный недостаток, на наш взгляд, философии религии состоит в служении тому, как *должно быть*, а не тому, как *есть*. Философия религии перестанет быть собой, ультимативно озабочась историческими формами религии. Философы же, «сакрализующие» какую-то конкретную религию, как, например, Шлейермахер, скорее решают тем самым теологическую задачу, превращаясь в теологов. Конфронтация между философами и религиоведами неизбежна.

Ограниченность изучения священного в религиоведении заключается в том, что априорная закрытость трансцендентного в признании священного чистым продуктом культуры лишь абсолютизирует нововременную парадигму самоутверждения субъекта, лишая права на существование другие научные и культурные парадигмы. Религиоведческая методология культурологического редукционизма может свидетельствовать в итоге проведенных исследований о нередуцируемом аспекте

религии. И в этом эмпирическое религиоведение не противоречит как собственным научным мотивам, так и теологическому дискурсу в целом.

Ограниченность только теологического изучения религии состоит в отказе от претензии на общезначимость и объективность теологического дискурса. Собственно, сама по себе теология не несет знание о религиях. Самопознание же христианства в теологии весьма специфично и связано с попыткой понимания веры.

Дискуссия о священном в феноменологии религии – это прецедент соединения несоединимого: философии, теологии и религиоведения, идеальной религии, эмпирической религии и конфессиональной веры. Феноменология религии, по всей видимости, была призвана преодолеть недостатки только философского, только теологического или только религиоведческого исследования религии. Однако странным образом «аналитика феномена (“прафеномена”) “священное” (в феноменологии религии. – *М. П.*) не столько складывается в форму одного из тематических вопросов философской феноменологии, сколько ставит под вопрос саму феноменологию» (А.В. Ахутин). Христианская теология в феноменологии религии, приобретая черты объективности, растворяет в них свою уникальность. Что касается религиоведения, то оно так и остается незатронутым в дискуссии о священном. Можно, например, высказать мысль о том, что Отто в «Священном» не работает с эмпирическим материалом. Он не обобщает, не структурирует, собственно, даже в каком-то смысле не анализирует его. Почти все приводимые примеры из истории религий служат у Отто, по нашему мнению, лишь одной цели: пониманию нозмы священного. Все они настраивают сознание на нуминозный объект, способствуют актуализации априорной предрасположенности человека стать субъектом иерофании. Нозмо-нозтический комплекс отношений, безусловно, фундирует у Отто любой религиозно-эмпирический факт.

История развития феноменологии религии подтверждает тезис о том, что построить альтернативную (христианскую) классическому религиоведению науку о религии ни Ваху, ни Леу, ни Отто или Шелеру не удалось. Феноменология религии

отвергнута феноменологической философией в качестве направления философско-феноменологической мысли и современным религиоведением как одно из его направлений. Для христианской теологии она имеет лишь историческое значение. Все попытки «спасения» феноменологии религии, например, у Гантке или Ваарденбурга, с нашей точки зрения, обречены на неудачу. Феноменология религии не является ни прошлым, ни настоящим, ни будущим религиоведения по той простой причине, что эмпирические религии остаются вне орбиты ее исследований. Она не озабочена ультимативно ни одним конкретно-эмпирическим религиозным феноменом, как, например, Д. Фрезер в свое время практикой арицийского жречества, не имеющей аналогов в античности. Любая (даже ориентированная на исторические религии или (и) атеистически направленная) философия религии, как и феноменология религии, безусловно, не являются религиоведческими дисциплинами. Понимание этой истины будет способствовать, на наш взгляд, скорейшему освобождению российского религиоведения от плена философии религии.

Религиоведение – продукт культуры эпохи Просвещения. Религиоведение есть детище нововременной науки. Тематизировать священное вне культурологического контекста означает отказать в доверии и самой науке, и культуре. Однако возможно ли религиоведение в других культурах? По всей видимости, нет. Противоречие остается неразрешимым. Научное религиоведение не берется эксплицировать трансценденцию, и наука, аналогичная ей, но концептуализирующая трансценденцию, невозможна.

Глава 1
КАТЕГОРИЯ «СВЯЩЕННОЕ»
В ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Истоки классической феноменологии религии:
философская теология Ф. Шлейермахера^{*}

...Он (Шлейермахер. – *М. П.*) решился как современный человек, следовательно, как мыслитель, стало быть, как этик, стало быть, как философ религии, стало быть, как философствующий теолог, стало быть, как апологет и стало быть, наконец, как догматик ни в коем случае не интерпретировать христианство таким образом, чтобы его положения могли бы войти в противоречие с принципами и методами философии, исторического исследования и естествознания его времени.

*Barth K. Die protestantische
Theologie im 19. Jahrhundert. S. 397*

Никакое современное богословие не должно избегать обсуждения опытного метода Шлейермахера, вне зависимости от того, соглашается оно с ним или нет.

*Тиллих П. Систематическая теология.
Т. 1. С. 51*

Вопрос о природе философской теологии как таковой и о ее теоретическом обосновании мы оставляем здесь без ответа. Что касается философской теологии Ф. Шлейермахера, то мы подразумеваем под ней логику построения систематического

^{*} Параграф написан в соавторстве с Е.С. Морозовой, которой я выражаю свою признательность за любезное согласие опубликовать этот фрагмент в настоящем издании.

теологического знания (тео-логику), удовлетворяющего всем научным и философским критериям своего времени и при этом ставящего перед собой цель обрести свободу от всех форм научно-философского дискурса XVIII – начала XIX вв. Решению этой задачи, на наш взгляд, были подчинены оба этапа философско-теологического творчества Шлейермахера. Первый – связанный с «Речами о религии» (1799 г.) и второй – с «Вероучением» (1822 г.). Если использовать суждения К. Барта, то «Речи о религии» позволяют Шлейермахеру осознать, «что не нужно особое понятие Бога для обозначения того, что движет духом, природой – и прежде всего – человеком». На втором этапе религиозно-философского творчества основатель либеральной теологии протестантизма решается придать лютеранскому вероучению «такую форму, в какой оно стало бы чистым изложением движимого в самом себе религиозного христианского самосознания как такового»².

Обратимся к содержательному анализу каждой из ступеней его философской теологии.

Прежде важно отметить, что пробиться к первоначальному варианту «Речей о религии» не представляется возможным. Дело в том, что Шлейермахер вносил многочисленные поправки в «Речи о религии». Самые известные издания «Речей» в Германии, воспроизводящие первое издание, – это издания Пюньера 1879 г. и Р. Отто 1899 и 1906 гг., а также Шиеле 1902 г. Перевод Франка, несмотря на его сверку с изданиями Отто и Шиеле, выполнен с распространенного популярного издания *Bibliothek der Gesamt-Literatur* Отто Хенделя. В нашей статье мы используем первое (берлинское) издание «Речей о религии» 1799 года.

Первое знаменитое определение религии у Шлейермахера гласит: «...Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche»³ (Религия есть чувство и вкус к бесконечному). Теолог употребляет в этом контексте понятие *der Sinn* (чувство) (а не *Erlebnis* – переживание). Мы согласны с мнением Мартина Рэдкера о том, что концепция Шлейермахера – это не субъективизм и не психологизм. Критик замечает: «Чувство, как определенность непосредственного самосознания, – это не третья психологическая функция наряду с познанием и волей, но проакт духа до его

дифференциации в мышление, чувство и волю, в особенности в процесс самосознания, который не признает противопоставления субъекта и объекта в познании и устанавливает единство человеческой экзистенции в качестве предпосылки всей духовной деятельности»⁴. Явление бесконечного, или абсолютного, в религиозном опыте становится выражением в нем трансцендентного, которое в благочестивом самосознании имеет, как у Э. Пшивары и К. Ранера, два вектора: *woher* (откуда) – от Бога к человеку и *wohin* (куда) – от человека к Богу. Очевидно, что чувство бесконечного, как и абсолютной зависимости, включает в себя свободу и нравственное измерение и, как пишет П. Тиллих: «...исключает пантеистическую и детерминистическую интерпретацию опыта безусловного»⁵. Понимание религии как непосредственного созерцания бесконечного в конечном или в качестве ощущения зависимости от абсолютного родилось у Шлейермахера благодаря, во-первых, оформлению у Якоби учения о возможности непосредственного познания необусловленного, во-вторых, философии Спинозы, для которого конечное имманентно бесконечному, и, в-третьих, Лейбницу, его идее о способности монад к восприятию универсума в его целостности. При этом Барт не без основания сближает Шлейермахера с Шеллингом и Гегелем как философами тождества. Синтез Бога и чувства как объединяющий противоположности бытия и знания у Шлейермахера аналогичен шеллингианскому тождеству идеального и реального, и гегелевскому синтезу логики и натурфилософии⁶. Но философски обоснованная концепция религии Шлейермахера указывает на ее недостижимость для метафизики (знания), этики (деятельности), поэзии (культуры в целом). Теологические суждения, выводимые из религиозного чувства, для автора «Речей о религии» невозможно получить из научного и философского знания. Нам кажется, что, несмотря на противоположность богословских доктрин Шлейермахера и Барта, ими движет единый импульс: сохранить за религией и Откровением собственную уникальную сферу.

В «Речах о религии» Шлейермахер переводит понятие «священное» в центр теологии и философии религии. Священное, хотя и синонимично для него божественному, тем не менее обесценивает понятие «Бог» и конкретные религии, в конечном

счете фундируя их. Таким образом, идея Бога рассматривается, скорее, как продукт религии, с необходимостью религии не принадлежащий. Как пишет К. Рачов: «Как созерцание, так и чувство относится к универсуму. Но универсум является в этом акте собственно живой и действующей религией»⁷. Сам Шлейермахер не раз высказывается в пользу универсума, фундирующего понятие Бога («...Вы не могли бы иметь Бога без мира». «...Бог – не все в религии, но единое и универсум больше»)⁸.

Мы уверены, что, концептуализируя нередуцируемую сущность благочестия, Шлейермахер тем самым формировал природу священного и его моделей. Он ищет место для благочестия, для святости. Благочестие (святость) не есть знание или деятельность, но находится в связи с ними. Благочестие укоренено в единстве личности и универсума, сознания и универсума, в мистической первооснове жизни. Благочестивое действие мотивировано только благочестивым чувством и больше ничем. Там, где благочестивое чувство, там религия, а не там, где Бог. Бог в познании, а святое в чувстве.

У автора «Речей о религии» и в имплицитной, и в эксплицитной форме можно встретить все основные элементы философского дискурса священного. Причем понятие «священное» и выполняет функцию формы (Schleier) (буквально – «обличья»), по мнению Джованни Моретто⁹, для новых (то есть феноменологических) исследований религии, и само по себе является оригинальным.

Обращает на себя внимание многократное и, по всей видимости, неслучайное употребление Шлейермахером понятия (das Heilige) «священное» в первую очередь в «Речах о религии». (Значительно реже оно фигурирует в «Вероучении».) Мы согласны с Моретто в том, что Шлейермахер использует лексику священного, чтобы определить предмет религиозной интенциональности и описать первоначальную способность религиозного опыта¹⁰. Шлейермахер понимает религиозное чувство как чувство для святого.

Подлинно религиозные (то есть благочестивые) люди для автора «Речей» представляют собой «виртуозов святости». «Совершенно святое и бесконечное» религиозный человек определяет через «святую душу», он составляет «священную

общину», слышит «музыку священного», входит в «священную область», пребывает в «совершенно святом духе», обращаясь со «священными и божественными вещами», выступая со «святыми речами», участвуя в «священной мистерии человечества» (die heilige Seele, die heilige Versammlung, die Versammlung der Heiligen, heiliges Gebiet, voll heiligen Geistes, heiligen und göttlichen Dingen, heiligen Reden, der Sinn für das Heilige, Gefühl für das Heilige)¹¹.

Святое признается Шлейермахером сущностью религии. Оно противоположно нечистому. Священное противостоит у него профанному, как внутреннее внешнему, собственное чуждому, таинственное и эзотерическое нетаинственному и экзотерическому. Автор «Речей» утверждает, что если у нас есть понятия о Боге, бессмертии души, но нет благочестия (святости, священного) – значит, мы еще не религиозны. Таким образом, можно сделать вывод о том, что священное (благочестивое) имплицитно чистую и достаточную форму выражения религиозного сознания. В. Панненберг неслучайно указывает на стоические истоки концепции чувства священного у Шлейермахера. «...Чувство характеризовалось в значении древнего стоического тезиса о первоначальной близости всего живого с собственной жизнью»¹². Со стоицизмом Шлейермахера отчасти роднит метафора огня и горения как выражение сути благочестия. «Если бы святой огонь горел повсюду, то не нужны были бы пламенные молитвы, чтобы вымолить его у неба, а достаточна была бы лишь краткая тишина священных дев, чтобы поддерживать его; тогда он не разгорелся бы в иногда устрашающее пламя, а единственным его стремлением было бы уравнивать у всех людей их скрытое внутреннее горение. Каждый светил бы тогда в тишине себе и другим, и сообщение священных мыслей и чувств было бы легкой игрой. ...»¹³. Итак, Шлейермахер не только предложил новую форму для исследования религии, введя в «Речах о религии» разнообразную лексику священного, но и (хотя и не всегда эксплицитно) заявил оригинальную модель священного в виде религиозного чувства или самосознания. Уникальность благочестивого сознания определяется у Шлейермахера тем, что оно занимает среднее положение между знанием и действием, конечным и бесконечным бытием.

Главная задача «Вероучения» (а мы ссылаемся на текст второго издания «Вероучения», опубликованный в 1830 году) состояла в эксплицировании новой формы богословия. А именно, в демонстрации генезиса догматических суждений в качестве особого вида рефлексии над благочестивыми состояниями сознания. Откровение характеризуется Шлейермахером как переживание человеком понимающей веры. Вслед за пиетистами у Шлейермахера Откровение, утрачивая коррелятивные отношения со Священным Писанием, санкционируется религиозным чувством. Шлейермахер акцентирует внимание на исключительно опытным постижении содержания христианской веры. П. Тиллих усомнился в возможности теологов XIX века при их понимании религиозного опыта дедуцировать из него протестантскую догматику. Он назвал это иллюзией¹⁴. Но разве трансцендентальный опыт у К. Ранера не выполняет по отношению к католической догматике функцию, аналогичную чувству абсолютной зависимости у Шлейермахера по отношению к евангелической догматике? Так ли уж устарел проект Шлейермахера?

В «Вероучении» Шлейермахера меняется само понятие чувства. Автор использует более точное понятие, чем «чувство», а именно: «непосредственное самосознание» (*unmittelbaren Selbstbewußtsein*), то есть самосознание без связи с предметами. От этого непосредственного самосознания как «непосредственного присутствия целого нераздельного бытия» Шлейермахер отличает предметное самосознание (*gegenständliches Bewußtsein*), рефлектирующее Я-сознание, когда Я знает о самом себе в противопоставлении к предметам своего мира. Это есть знание о чем-либо. Непосредственное же самосознание не является знанием, представлением, но оно и есть чувство в собственном смысле слова.

Шлейермахер утверждает, что в каждом самосознании присутствует два элемента: само «Я» и определение самого себя как-то еще, поскольку для самосознания необходимо еще нечто другое, находящееся вне «Я»¹⁵. И это другое предметно не представлено в непосредственном самосознании, но, наоборот, отлично от самосознания человека. Эти два элемента соответствуют в субъекте его «восприимчивости» (*Empfänglichkeit*)

и «самостоятельности» (Selbsttätigkeit). «Восприимчивость» субъекта происходит именно из его совместной жизни с чем-то другим в мире и означает тогда, что он ощущает себя зависимым. Выказывание «самостоятельности» же есть чувство свободы. Человек принадлежит конечной действительности как ее часть. И если человек осознает себя в своей конечности как безусловно зависимый, то он в эту зависимость включает все бытие конечного вместе с нашей самостью. Человек и мир неразрывно связаны в единстве самосознания. Поэтому «наше самосознание как сознание нашего бытия в мире или нашего совместного бытия с миром представляет собой последовательность из раздельного чувства свободы и зависимости...»¹⁶. То есть к чувству свободы обязательно присоединяется чувство зависимости, и свобода поэтому не может быть абсолютной. Чувство абсолютной зависимости также не может возникнуть из взаимодействия с предметами конечного мира.

Таким образом, согласно Шлейермахеру, в нашем бытии в мире нет ни безусловной свободы, ни безусловной зависимости, но в мире мы ощущаем себя всегда частично зависимыми и частично свободными. Чувство абсолютной зависимости (das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl) не свидетельствует об отношении человека к миру как воплощению конечного. Оно восходит к «откуда» («woher») нашего восприимчивого и самостоятельного бытия. «Откуда» нашей зависимости Шлейермахер, как мы уже писали, называет Богом. «...Чувствование себя абсолютно зависимым означает осознание себя самого в связи с Богом...»¹⁷. Сознание Бога становится неотделимым от самосознания, которое и есть чувство безусловной зависимости. Не есть ли это вариант доказательства бытия Бога? Сам Шлейермахер уверен в том, что универсальный характер чувства абсолютной зависимости полностью заменяет для христианского вероучения все так называемые доказательства бытия Бога. Нам кажется, что доказательство существования Бога через чувство абсолютной зависимости типологически сродни моральному доказательству бытия Бога Канта.

Теология Шлейермахера различает две формы самосознания: чувство безусловной зависимости как единство конечного бытия с бытием Бога и «чувственное сознание» (sinnliche

Bewußtsein), направленное на конечное бытие в «чувстве» свободы. Бог и мир образуют не только единство в религиозном самосознании, но вместе с тем и принципиально различаются. Чувство безусловной зависимости неразрывно связано с осознанием мира, которое, в свою очередь, обладая и восприимчивостью, и самостоятельностью, обозначается как взаимодействие зависимости человека от мира и его свободы по отношению к миру. Бог представляет собой нераздельное абсолютное единство, а мир – разделенное единство всего конечного. Чувство же безусловной зависимости, наоборот, всегда остается равным самому себе. Высшее самосознание не содержит в себе никакого противоречия. Однако в действительности в нашем благочестивом сознании обе ступени самосознания соотносятся друг с другом в единстве момента. Обе ступени не растворяются друг в друге, не нейтрализуются и не становятся чем-то третьим. Но проявление этого высшего самосознания означает возвышение самой жизни.

Только в благочестии конечное самосознание достигает более высокой ступени, на которой противопоставление к конечному снимается за счет зависимости всего конечного от бесконечного. «Эта направленность чувственно определенного на высшее самосознание в единстве момента есть точка завершения самосознания (*Vollendungspunkt des Selbstbewußtseins*)»¹⁸. По мнению Шлейермахера, для каждого, кто воспринял благочестие в своем бытии, любой момент только чувственного самосознания становится недостаточным и неполноценным. Но и преобладание в самосознании только лишь чувства безусловной зависимости также не является совершенным состоянием. Расхождение между сознанием безусловной зависимости и чувственным самосознанием будет означать нарушение целостности бытия, когда представление, действие и самосознание неразрывно связаны. Конечно, эти два вида самосознания никогда не сливаются друг с другом, но пребывают в сознании одновременно. Иначе говоря, такое завершение происходит в момент, когда «чувственное чувство», в котором человек противопоставляется окружающему его бытию, развивается до осознания себя зависимым от Бога.

Соотношение этих двух форм самосознания, с одной стороны, характеризуется тем, что или сознание мира доминирует

над более высоким самосознанием, сознанием Бога, или, наоборот, сознание мира подчиняется сознанию Бога. В последнем случае сознание целиком описывается как благочестивое самосознание, в то время как подчинение чувства зависимости сознанию мира соответствует описанному в «Речах о религии» вытеснению религии через ориентирование на конечные вещи и события повседневного сознания. Шлейермахер описывает ступени развития опосредованного самосознания. Вначале идет фаза, в которой сознание «я» и сознание мира не ясно отделены друг от друга. За этим «непонятым» для самого Шлейермахера, смешанным состоянием сознания следует выделение сферы сознания мира, с одной стороны, сознания «я» – с другой. Третьей фазой является задача интеграции различного, решение которой возможно, по Шлейермахеру, только посредством «высшего самосознания» всеобщей зависимости всего конечного, так как именно в чувстве зависимости мы объединяемся со всеми содержаниями нашего сознания мира, иначе говоря, со всеми конечными явлениями. Диалектика субъекта и объекта в предметном самосознании и стирание противопоставления между субъектом и объектом в непосредственном самосознании чрезвычайно напоминает гегелевскую диалектику сознания, развернутую им в «Феноменологии духа».

Итак, благочестивое сознание становится материей для догматических положений. Благочестие выступает фундаментом церкви. Шлейермахер отмечает: «Не подлежит сомнению для евангелических христиан, что церковь выступает не чем иным, как общиной в отношении к благочестию»¹⁹. Само благочестие он отождествляет с определенностью чувства или непосредственным самосознанием. Каркас христианского вероучения фиксирует понимание благочестивых состояний души. Шлейермахер настаивает на том, что именно в евангелической церкви «образ догматических суждений не зависит от какой-либо философской формы или школы и вообще он не исходит из спекулятивного интереса...» (S. 112). Автор «Вероучения» подчеркивает христосцентризм догматических положений. В свою очередь ценность догматических утверждений, их совершенство определяется в равной мере их церковностью и научностью. Научность догматов предполагает максимально точное их объяснение, согласо-

ние друг с другом и критический взгляд на них. Корреляция для догмата с благочестивым самосознанием безусловно необходима. Знаменитое определение Шлейермахера догматической теологии гласит: «Догматическая теология есть наука о взаимосвязи значимого учения в христианской церковной общине с данным временем» (S. 119). Теолог, реализуя свою форму церковного служения, призван сделать керигму понятной своему времени с помощью науки в самом широком смысле этого слова. Свой сущностный научный образ догматика приобретает, по мнению Шлейермахера, с помощью диалектического характера ее языка и систематической формы.

Строение догматической теологии у Шлейермахера тройственное. Оно соответствует трем формам рефлексии над благочестивыми побуждениями души. Вероучение включает в себя, во-первых, описание состояний человеческой души. Во-вторых, божественные своеобразия (атрибуты Бога) и действия, в-третьих, свойства мира (S. 163). Указанные формы теологических суждений фундирует чувство абсолютной зависимости. Шлейермахер убежден, что «нахождение-себя-абсолютно-зависимым есть единственный способ, каким Бог и я могут быть объединены в самосознании» (S. 173). И если реконструкция благочестивых состояний души может происходить лишь из внутреннего опыта, то суждения о свойствах мира в состоянии опираться на естествознание. В свою очередь, учение об атрибутах Бога предполагает метафизику. Шлейермахер достаточно широко использует метафизические и естественно-научные достижения своего времени при описании христианского вероучения не только в тематизации религиозного самосознания. Забегая вперед, мы вынуждены признать, что природа целого ряда догматических положений в трактовке автора «Вероучения» спекулятивно метафизическая, имеющая весьма опосредованное отношение к чувству абсолютной зависимости.

Обратимся к изучению конкретных форм генезиса догматических положений лютеранского вероучения у Шлейермахера. Отметим, что подобный теологический метод вполне применим к католической и православной догматике.

Структура шлейермахеровской догматики выстраивается как ряд противоположностей. Так, без осознания в чувстве

абсолютной зависимости Бога как Творца и Промыслителя невозможно переживание греха, а без него, в свою очередь, постижение спасения.

Первое, что открывается благочестивому сознанию в опыте абсолютной зависимости, так это отношение между Богом и миром в качестве отношения абсолютной зависимости. Оно (отношение абсолютной зависимости) для Шлейермахера, в свою очередь, приводит к догматическим утверждениям о том, что мир сотворен Богом и управляется им. По Шлейермахеру, именно чувство абсолютной зависимости выполняет функцию снятия противоположностей, примирения свободной и естественной причинности. Бог управляет миром как через всеобщую взаимосвязь природных явлений, открывающуюся в религиозном чувстве, так и с помощью подчинения свободных причин (речь идет о существах, наделенных свободой). Атрибуты Бога становятся доступными благочестивому сознанию, выражающему отношение между Богом и миром. Шлейермахер указывает на три пути поиска божественных качеств. Это *via eminentiae* (путь преодоления границы), *via negationis* (путь отрицания) и *via causalitatis* (путь причинности). Для первых двух методов (границы между которыми весьма размыты) необходимо предположить нечто вне Бога. Они опосредованно связаны с чувством абсолютной зависимости, скорее соответствуют спекулятивной теологии, не дают позитивного понимания божественных качеств. Напротив, путь причинности для Шлейермахера является самостоятельным, теснейшим образом связанным с чувством абсолютной зависимости, в конечном счете фундирующим все божественные качества. Речь идет у Шлейермахера в данном случае о божественной (то есть безусловной) причинности. Именно безусловная (то есть божественная) причинность становится доступной благочестивому сознанию в чувстве абсолютной зависимости. Она открывается живому религиозному опыту, а не мышлению, идущему путем отрицания конечной причинности к *causa sui*. Безусловная причинность, известная чувству абсолютной зависимости, выражается (по всей видимости, через рефлекссию) в божественном всесии и божественной вечности (S. 264). Вера в вечное всесие Бога предполагает, по Шлейермахеру, утверждения

о вечности Бога, его вездесущности, неизменности и всеведения. При этом «под вечностью Бога мы понимаем ... абсолютную вневременную причинность Бога, обуславливающую все временное и также само время» (S. 267), – пишет Шлейермахер. И продолжает: «Под вездесущностью Бога мы понимаем абсолютную внепространственную причинность Бога, обуславливающую все пространственное и само пространство» (S. 272). Всезнание Бога и его вездесущность вытекает из его всеильной вечности или вечного всеилия. Шлейермахер постулирует внепространственную и вневременную природу божественной причинности. Вездесущая причинность является всеильной. Всезнающая причинность – вечной. Божественная вечность объявляется вневременной, но не возникающей из времени путем его ограничения. Как конечная причинность возникает из чувства частичной свободы и частичной зависимости, так бесконечная причинность (внепространственная и вневременная) обязана чувству абсолютной зависимости. Эти виды чувства, как и типы причинности, противоположны, по Шлейермахеру. Он утверждает, что метафизический вопрос о пространстве не имеет значения для теологии. Божественная вездесущность отрицает всякое расстояние, а вечность Бога – временность. Из чувства абсолютной зависимости Шлейермахер выводит догмат о божественном всеилии. «...Благочестивое сознание, в котором мы соотносим вообще мир к Богу, становится действительным только как сознание его вечной силы» (S. 268). Учение о божественном всемогуществе у Шлейермахера, с одной стороны, ассимилирует идею субстанции Спинозы, монады Лейбница и диалектику свободы и необходимости Гегеля, а с другой – стремится дистанцироваться от этих концепций философской теологии. Как и у Лейбница, у Шлейермахера «...каждое целое существует через все и все целое через божественное всеилие» (S. 280). Само всемогущество Бога для основателя либеральной теологии предполагает наличие целостной взаимосвязи природы, охватывающей все пространственное и временное. Возможность и действительность в Боге совпадают. Воля и действие в нем едины. Все необходимое в Боге есть одновременно и свободное. Шлейермахер включает в осмысление догмата гегелевское представление о свободе

как осознанной необходимости и диалектику *causa sui* Спинозы. Бог Спинозы, оставаясь абсолютно свободным, то есть подчиненным только своей природе, детерминирует все существующие модусы. Однако бесконечная субстанция Спинозы не обладает волей, так как это свойство модуса, а не *causa sui*. В отличие от Гегеля Шлейермахер именно через диалектику воли, а не с помощью диалектического разворачивания Понятия демонстрирует переход от Бога к миру. «Так как Он хочет себя самого, так желает Он себя также как Творец и Хранитель так, что в желании-себя-самого уже включено желание мира» (S. 286). Речь идет о диалектике свободной и необходимой воли. Необходимая воля в свободной, а свободная – в необходимой. Желание мира Богом есть одновременно желание себя, своего вечного и вездесущего всесия. И наоборот: желание себя является желанием мира. И хотя Шлейермахер мыслит Бога по аналогии с миром и тем самым с точки зрения бартианской теологии, ставит Бога в зависимость от мира, он тем не менее преодолевает пантеизм философской теологии Спинозы и Гегеля. Нельзя однозначно утверждать, что бытие Бога у Шлейермахера продиктовано законом достаточного основания, как у Лейбница. В «Вероучении» вектор концептуализации божественной реальности не обусловлен понятием причины, находящейся вне цепи случайных вещей и представлением о единой, всеобщей и необходимой субстанции в отличие от позиции Лейбница (ср.: § 38, 39, 40 «Монадологии» Лейбница). Но вместе с этим у Шлейермахера, по сути, воля Бога совпадает с его вечным всесием, его природой. И в этом случае он мыслит вполне в духе нововременного рационализма Лейбница.

С понятием «божественная воля» в «Вероучении» коррелируют такие понятия, как «божественное мышление», «божественное всесия» и «божественное всезнание» (S. 291). Божественное всезнание выступает совершенной духовностью божественного всесия. Эта духовность исключает из себя восприимчивость и страдательность. Она рождает не субъект-объектное знание. «...Совершенное божественное знание есть то самое, что конституирует божественное всеведение и божественную мудрость», – полагает Шлейермахер (S. 291). Всеведение Бога – это совершенное познание вещей в качестве

единства созерцания, воспоминания и предзнания. «Бог знает все, что есть, и есть все, что знает Бог...» (S. 292). В нем совпадают всеобщее знание о для-себя-бытия вещи, то есть знание о внутреннем законе ее развития, и полное знание о месте вещи в сфере всеобщих изменений, то есть знание о влиянии других вещей на нее. Всеведение Бога объявляется Шлейермахером абсолютной жизненностью божественного всесия. Возможное вне действительного, согласно автору «Вероучения», не может быть предметом божественного познания. Шлейермахер здесь дублирует тридцатую теорему из «Этики» Спинозы, в которой говорится, что «разум, будет ли он в действительности (актуально) конечным или бесконечным, должен постигать атрибуты Бога и его модусы и ничего более»²⁰.

Никак не объясняет и не связывает с чувством абсолютной зависимости Шлейермахер такое божественное своеобразие, как совпадение в Боге сущности и бытия. А вот Спиноза в двадцатой теореме доказывает совпадение сущности и существования в Боге при помощи вечности его атрибутов, каждый из которых выражает существование Бога.

Напротив, единство Бога для Шлейермахера непосредственно открывается и удостоверяется религиозным чувством. В чувстве абсолютной зависимости чувственная определенность самосознания образует единство с сознанием Бога. Единство благочестивых переживаний также достоверно, по мнению либерального теолога, как и сами эти переживания. Нам представляется, что из чувства абсолютной зависимости проблематично сделать вывод о единстве Бога. В нем нет ни множественного, ни единого. Все это плод последующей рефлексии. Так, Спиноза выводит единство Бога из его абсолютной бесконечности, добавляя тезис о том, что не может быть двух субстанций с одними и теми же атрибутами.

«Всеобщность чувства безусловной зависимости включает в себя веру в первоначальное совершенство мира» (S. 307). Совершенство мира отождествляется Шлейермахером с целостностью конечного бытия. Подобная целостность усматривается только в религиозном чувстве. Оно репрезентирует конечное бытие во всеобщем, объединяет в себе все различные ступени бытия. Чувство абсолютной зависимости открывает

божественное всеисие в целостной жизни в качестве вечного, вездесущего и всеведущего в мире. Автор «Вероучения» отрицательно относится как к учению Лейбница о нашем мире как о лучшем из миров, так и к естественной теологии в целом, полагая последнюю плодом спекулятивного мышления, а не суждений о благочестивом сознании.

«...Первоначальное совершенство человека уже включено в изначальное совершенство мира», – уверен Шлейермахер (S. 311). Первоначальное совершенство человека состоит в том, что он способен нести в себе сознание Бога. Другими словами, благочестие является одним из всеобщих элементов человеческой жизни. В сознании Бога преодолевается, по мнению Шлейермахера, противоположность между предметным сознанием и самосознанием, самостью и этим данным бытием. Развитие благочестивого сознания происходит в диалектически необходимой взаимосвязи противоположностей. Так, с одной стороны, для Шлейермахера нет всеобщего сознания Бога без отношения к Христу. А с другой – отношение к Христу не устанавливается без всеобщего сознания Бога (S. 344).

Наиболее наглядным примером диалектической взаимосвязи противоположностей в развитии благочестивого сознания становится взаимодействие переживаний греха и милости. Грех для Шлейермахера, тождественный сознанию греха, предшествует сознанию милости. Признание собственной потребности в спасении образует основание сознания греха. Грех есть чувство, вытекающее из переживания Бога как Творца и Спасителя и противоположное ему. Таким образом, переживание греха возникает только в связи с божественной причинностью. Оно знаменует собой позитивный конфликт плоти с духом. По мере проявления сознания Бога крепнет и сознание греха. Шлейермахер утверждает: «Если сознание Бога еще не развито, то также еще нет никаких противоречий против него самого...» (S. 358). Только в полной безгрешности и абсолютной духовной силе Спасителя достигается совершенное познание греха. В каком-то смысле, по мнению Шлейермахера, христианское благочестие сводит все, что как-либо связано с сознанием Бога, к греху или милости.

Из развития сознания греха он стремится вывести следующие божественные свойства: милосердие, справедливость

и святость. Осознание греха предполагает свою противоположность: развитие сознания милости. Восприятие Христа в качестве осознания божественной милости выражается в догматике Шлейермахера в учении о самом Христе, его личности, призвании, воскресении и святости. Милость Бога – это сознание Бога в душе. Другими словами, утверждение вне-субъект-объектного чувства абсолютной зависимости и есть стяжание милости Бога для Шлейермахера.

Христология автора «Вероучения» также находит свое оправдание в структуре религиозного сознания. Христос превращается в источник высшей жизни в нас. Высшая жизнь означает развитие нашей экзистенции. Наша экзистенция располагается в нашем самосознании. Наше самосознание определяется Шлейермахером как благочестивое самосознание. Следовательно, Христос выступает причиной развития нашего благочестия. Христос – высшая точка и решающий импульс актуализации абсолютной зависимости.

Что относится к своеобразию философской теологии Шлейермахера?

Во-первых, попытка сохранить уникальность религии как таковой, используя потенциал современной ему философии. Во-вторых, стремление выразить керигму, сохраняя ее как феномен *sui generis*, на языке философии XVIII – начала XIX века. Возьмем на себя смелость сказать, что Шлейермахер лучше кого бы то ни было из мыслителей его времени справился с каждой из этих задач. Его догматика, как мы старались показать, ассимилируя достижения современной ему философии, прежде всего спинозистской, лейбницианской, гегельянской, сохраняет неповторимый облик христианского вероучения, хотя и далекий от средневековой и реформаторской теологии. Что же касается вопроса о теологической преемственности, например с лютеровской теологией, или шире – со схоластическим богословием, то эта тема нам представляется настолько важной, что потребует отдельного специального исследования.

Священное в классической феноменологии религии

*Священное как *Mysterium Tremendum* и *Fascinans* у Р. Отто*

Западная феноменология религии появилась на свет в 1917 г. после выхода «Святого» Рудольфа Отто. Задавая феноменологическую парадигму интерпретации религии, это исследование имплицитно содержало в себе всю недосказанность своего научного статуса, неопределенность понятийного каркаса, размытость процедур верификации. С этой неуясненностью мы сталкиваемся и в работах современников Отто²¹, и в трудах сегодняшних религиоведов²². Автор «Святого» был «уличен» в психологических нонсенсах, философских противоречиях, религиоведческих несоответствиях, теологической предвзятости. Подчас его, как и иконопочитателей, обвиняли одновременно в двух противоположных «ересях»: в пренебрежении разумом и в иррационализме (Й. Гёйсер), в излишней рационализации божественного (Ф. Фейгель, С. Франк). Но, несмотря на это, книга не просто вошла в историю исследований религии, но и породила целое направление философско-религиоведческой мысли.

Большой резонанс вызывает проблема роли и значения религиоведческих концепций манизма и динамизма в развертывании теории нуминозного чувства (*sensus numinis*) у автора «Святого».

В фундаментальной монографии В. Бэтке «Святое в древнегерманском» (1942) не только методично проработана феноменологическая модель религиозного чувства, представленная Отто (отчасти феноменология религии как религиоведческое направление подверглась целостному анализу с позиций компаративистского религиоведения, социологии, психологии и философии религии), но и сформулирована одна из традиций интерпретации оттовского наследия. Представители подобной традиции убеждены, что для большинства феноменологов религии, включая Отто, понятия «святое» и «сила» синонимичны. Если это суждение справедливо, то у Бэтке есть все основания

отнести классиков феноменологии религии к апологетам гетерогенной теории генезиса религии. Напомним, что из гетерогенных концепций происхождения религии наиболее авторитетными в начале XX в. считались манистическое и динамистическое учения. Согласно этим учениям религия возникает из нерелигии (нерелигиозного, несвятого). В первую очередь, в теории динамизма святое выступает атрибутом безличностной магической силы, называемой у меланезийцев *mana*, у полинезийцев *tabu*, у арабов *baraka*, у индейцев *orenda*, у индийцев *brahma*, у греков *dύναμις*, у персов *hwarenah* и т. д. Попытки отнести с небольшими оговорками классиков феноменологии религии, включая Отто, к теоретикам манизма и динамизма мы наблюдаем и в современном религиоведении. «По своей модели, религиоведческому паттерну, она (теория генезиса религии Отто. – М. П.) близка теории динамизма с тем, конечно, принципиальным отличием, что нуминозное чувство не формируется, но открывается в опыте встречи с иррациональной силой»²³, – отмечает А.П. Забияко.

Понять конституирование святого как феномен религии сквозь призму классической дискуссии о святом, по Бэтке, невозможно, поскольку гетерогенные теории генезиса религии дискредитировали себя, прежде всего с позиций сравнительно-исторического исследования святого. С одной стороны, критик констатирует: «Нигде в истории религий не представляется возможным установить переход или развитие от магии к религии. Это одна из многих чуждых действительности гипотез эволюционистского религиоведения»²⁴. С другой – он указывает на имманентные противоречия теорий манизма и динамизма. В первую очередь на уникальность и нетиражируемость меланезийского представления о мана. Бэтке ссылается на известные исследования Ф. Леманна под названием «Мана» и Х. Кодрингтона «Меланезийцы». Согласно Леманну, мана вообще не имела магического значения и обозначала не что иное, как «увеличенное действие» или «неординарные последствия», связанные с проявлением в людях, предметах, событиях действия сверхъестественной чудесной силы. Таким образом, мана – это факт, факт главным образом экстраординарного события. По Леманну, значение мана всегда конкретно и акту-

ально. Оно никогда не является абстрактным или всеобщим. Мана только там, где она констатируется. Личность или вещь, подчеркивает Леманн, являются маной или обладают маной лишь в той мере, в какой они показывают себя в необычной способности, необъяснимом результате, вызывая удивление и страх. Нельзя утверждать, что для меланезийцев мана не имперсональна и объединена с вездесущей силой. Кроме того, нельзя ее рассматривать в экстраординарном событии без ее носителя и носителя отдельно от мана. Например, дерево, почитаемое и рассматриваемое в качестве носителя мана, мыслится меланезийцами не в качестве дерева плюс мана, но как единое, носящее мана дерево (манаизированное дерево)²⁵. И, наконец, последний, чисто философский (или логический) аргумент против гетерогенных теорий становления религии приводит в своей книге Бэтке. Если доказывать возникновение религии, например, из магии, то следует признать, что сама магия выступает в какой-то мере религией. В этом случае возникает вопрос: откуда в понятиях «мана» и «табу» появился момент, придавший святому специфически религиозный характер?²⁶ Гетерогенные концепции генезиса религии, на наш взгляд, уводят в «дурную бесконечность», не проясняя истоки религиозной жизни человечества. Это отчетливо осознавал Отто, когда писал, что «религия начинается с самой себя, и она действительна уже на своих “первых ступенях” – мифической и демонической»²⁷.

Итак, объединение понятий «святое» и «сила» справедливо для многих феноменологов религии. У Зёдерблома святыни «считаются таинственная сила или существа, которые были идентифицированы с определенными формами бытия, предметами, событиями или действиями»²⁸. Предикатами святого-силы у него выступают понятия «сверхъестественное», «иночеловеческое», «таинственное». Для Г. ван дер Леу «предметы и существа, исполненные силой, обладают природой... которую мы называем святой»²⁹. У К. Голдаммера «религия выступает опытом силы другого рода (высшей и священной)...»³⁰. Отто действительно обращает внимание на силу или ужас в качестве первофеномена религии, о чем и пишет В. Бэтке³¹. Однако в статье «Чувство сверхмирового» в параграфе «Замечания об

отношении анимизма и манизма» Отто сам разрешает подобное несоответствие. Он акцентирует внимание на том, что нуминозная апперцепция исторически предшествовала вере в имперсональную, сверхъестественную силу. «Как сторонники анимизма, так и манизма ведут по ложному пути... так как оба упорствуют в том, чтобы разыскать то, что было первично для понятия “примитивное”, будь то понятие силы или души». Древние слова «arbores habent numen» («деревья обладают божеством») означают для немецкого религиоведа прежде всего то, что «нумен действительно в первую очередь – чистый помен (наименование), для которого отсутствует любая дефиниция»³².

Раскрывая природу нуминозной апперцепции, Отто подчеркивает: «Речь идет не о физикалистско-материалистической, не о психикалистско-имматериалистической основной апперцепции, но о нуминозной апперцепции»³³. С точки зрения автора «Святого» апперцепированную нуминозную энергию возможно охарактеризовать как через физический момент (жар), так и с помощью психического момента (гнева). Не признавая за нуменом изначальные динамистические коннотации, Отто констатирует, что тот обладал и категорией силы, и категорией души, «Оба (сила и ее носитель. – М. П.) возникли не из примитивной психологии, не из примитивной физиологии, но из нуминозной пра-концепции»³⁴, – подводит итог немецкий феноменолог. Иными словами, *sensus numinis* исторически и логически предшествовало каждой конкретной форме священного: теизму, анимизму, манизму, динамизму, но при этом в каждой из них оно обрело свое бытие. Нельзя не отметить, что и без этой небольшой работы никак нельзя отнести Отто к поклонникам гетерогенной концепции генезиса религии. Религия (святое) не конституируется у него из профанной сферы или магии, т. е. из нерелигиозного. Само святое есть категория *suū generis*, невыводимая и несводимая к иным понятиям. Немецкий религиовед последовательно руководствуется здесь феноменологическим принципом антиредукционизма, и поэтому его тематизирование истоков религиозной жизни человечества отнюдь не устарело вопреки мнению Бэтке. Не причисляет Отто к феноменологам религии, идентифицирующим понятия «святое» и «сила», и знаменитый шведский историк и фено-

менолог религии Г. Виденгрэн³⁵. Он акцентирует внимание на том, что ряд феноменологов религии, например Г. ван дер Леу и Зёдерблом, пытались отождествить с понятием «мана» существенно разнородные, т. е. некоторые магические и некоторые религиозные, отчасти даже с теистическими оттенками смысла, понятия. Например, считает Виденгрэн, известнейший «эквивалент» мана в африканской религии *dzo* в большей мере несет магическое значение, а *tro*, наоборот, религиозное. Особенно неприемлемы, с позиции шведского феноменолога религии, стремления отождествить с понятием «неличностная сверхъестественная сила» такие термины языка религии, как егип. *ka*, иран. *hwarenah*, инд. *brahma*, греч. *δύναμις*, лат. *numen*. В его работах мы встречаем важное указание на то, что слово «мана» само по себе не обладает особыми религиозными или магическими коннотациями. Мана получает религиозное или магическое звучание лишь в качестве атрибута субъекта, который уже до этого выступал носителем магического или религиозного смысла)³⁶.

Теория динамизма подвела нас вплотную к одному из центральных и не менее оспариваемых изобретений Отто — «эйдосу», самого нуминозного чувства. (Подспудно мы здесь увязнем в вопросе о дисциплинарной принадлежности оттовского «Святого».)

Критика выделения нуминозного переживания как опыта *sui generis* распадается на несколько главных подтем: 1. Проблематичность существования «сверхъестественного чувства» (качественно отличного от всех других состояний психики). 2. Возможность выведения эпистемологических и онтологических суждений из неотрефлексированного, непосредственного модуса нуминозной апперцепции. 3. Векторы понимания «совершенной инаковости» нуминозного опыта.

Й. Гёйсер в работе «Интеллект или душа?» (1921) увидел в «Святом» Отто психологическое (или, точнее, квазипсихологическое) звучание, хотя и включающее в себя сравнительно-религиоведческий способ рассмотрения. Критик пришел, на наш взгляд, ко вполне логичным в этой перспективе выводам: чувство, качественно отличное от всех других психических переживаний, напоминает Гёйсеру *Deus ex machina*. Психология

ничего не знает и не говорит о чувстве тварности как тени нуминозного опыта. Для того чтобы познать Бога (святое), вполне достаточно естественных способностей человеческой психики, полагает Гёйсер³⁷. Согласно Бэтке, уместно рассуждать о сверхъестественном объекте, который порождает нуминозное чувство, но не об иноприродности самого чувства. «Неестественное чувство (*nicht natürliches Gefühl*), должно ли оно быть “неестественным” (*unnatürliches*) или “сверхъестественным” (*übernatürliches*) – психологическая бессмыслица»³⁸, – заключает Бэтке, соглашаясь с Гейсером.

Как нам кажется, оттоведы в данном случае правы в одном. Автор «Святого» обращается к определенной философской (а именно кантовской) традиции при построении теории познания нуминозного объекта. Гёйсеровская эпистемология тяготеет к Аристотелю и томизму, оттовская – к Платону и Канту. Принципиальным нам представляется другое: к какому типу дискурса принадлежит книга Рудольфа Отто? На наш взгляд, многие из фундаментальных положений этого исследования не укладываются в парадигму современного научно-психологического знания. Такие моменты опыта святого, как «совершенная инаковость», чувство тварности, непосредственная данность, передупируемость, никак нельзя назвать научно верифицируемыми в рамках психологии. Они зиждутся на исторически определенной онтологии (философской и теологической) и вбирают в себя фрагменты феноменологически-философско-теологического дискурса. Для психологии религии, как нам кажется, у немецкого феноменолога религии может быть ценным описание палитры психических состояний религиозного сознания (мистический страх и очарование, включая рвение, изумление и т. д.), выступающего критерием религиозного переживания. Однако, исключая все неестественные модусы нуминозного опыта, мы тем самым существенно, если не совершенно, обедняем его. Поэтому хотелось бы возразить Гёйсеру и Бэтке. Программа Отто не по психологии религии и не в рамках концептуальной природы психологии, а следовательно, и оценивать ее с этих позиций научно не продуктивно. Правда, например, К.Г. Юнг в контексте концепции архетипов воспринял нуминозное как безусловно значимое, опасное, табуированное,

магическое³⁹. И в другом месте он писал: «Нуминозное – это либо качество видимого объекта, либо невидимое присутствие чего-то, вызывающее особого рода изменения сознания»⁴⁰. По большому счету Юнга не интересуют ни феноменологические предикаты нуминозного (например, его инаковость), ни возможность существования нуминозного объекта вне психики человека. Швейцарский психолог пристально вглядывается в имманентное измененного сознания, редуцируя религию к нерелигиозной (психически-архетипической) сфере мышления. Интенциональность сознания у Юнга замкнутая или «закрытая», если можно так сказать, имманентная. У Отто она открытая, обязательно предполагающая нуминозный объект. Для автора «Святого» религиозный путь человека – путь трансцендирования, зафиксированный в текстах религиозных гениев. Юнг, напротив, усматривает «подлинную историю развития человеческого сознания не в ученых книгах, а в психической организации каждого из нас»⁴¹.

Напомним, что вторым основным объектом деструкции концептуализации религиозного опыта у Отто стала возможность генерации онтологических суждений из неотрефлексированного, непосредственного модуса нуминозной апперцепции. Святое, открываемое в чувстве тварности и нуминозной ценности, манифестирует с точки зрения марбургского профессора объективную данность, абсолютную ценность (сверхценность) святого. Ф. Фейгель усматривает в этой манифестации блуждание или переход из сферы психологии в онтологическую область (в метафизику)⁴². Гейсер отмечает: «Чувство, конечно, может быть направлено на “объект вне нас”. Но то, что этот объект существует “вне нас”, мы в состоянии представить или помыслить, но не почувствовать». Без рефлексии непосредственное религиозное чувство не в состоянии ничего знать о существовании нумена, продолжает критик⁴³. *Sensus numinis* не способно дать отчет о другом, отличном от самого себя. «Первичная, указывающая на объект определенность чувства (*Gefühlsbestimmtheit*) является трудно постижимой иллюзией Отто»⁴⁴, – пишет уже Бэтке. Все эти аргументы, на наш взгляд, уместны лишь в случае чисто психологической интерпретации *mysterium tremendum*. Но мы уже пытались показать, что нуми-

нозное чувство у Отто – это не только эмоция, но в том числе и род познания в интуитивной, допонятийной, целостной форме, вид познания, который через априорный схематизм категорий пытается придать религиозному опыту общезначимый характер.

При прочтении оттовских примеров непосредственного переживания нуминозного Бэтке усмотрел следующую закономерность. Открытию нумена во всех приведенных Отто случаях всегда предшествовали знание о святом и его почитание. Классическим для иллюстрации неотрефлексированного нуминозного опыта считается пример с Иаковом (Быт. 28: 17)⁴⁵. Бэтке справедливо отмечает, что прежде чем воскликнуть: «Как страшно сие место! Это не иное что, как дом Божий, это врата небесные», – Иакову было дано видение во сне, в котором Бог ему сказал: «Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака (Быт. 28: 13)». Вначале отрефлексированное знание о Боге и лишь затем нуминозная апперцепция в модусе страха.

Восприятие Бога во сне есть вид иерофании, т. е. первичного опыта нуминозного. Иаков учредил алтарь, на наш взгляд, не потому, что ему явился некто и сказал, что он Бог Авраама и Исаака, а потому, по мысли Отто, что это видение во сне породило первичный нуминозный страх, т. е. удостоверило, что это был именно Бог. Может ли без рефлексии непосредственный нуминозный опыт определить конфессиональную принадлежность святого, однозначно утверждать затруднительно. (Для ответа на этот вопрос Отто пришлось бы написать второй том «Святого».)

Обратимся к критике современными религиоведами других примеров Отто. Так Забияко утверждает, что *migim* – чудо – как сущность нуминозного у Отто не переживается в состоянии оцепенения, страха – *stupor*, отличном от естественного страха, который вызывает профанное. И пример этого чувства, описанный в Евангелии от Марка (10: 32), свидетельствует лишь об обычном страхе перед смертью у учеников Иисуса. «Когда были они на пути, восходя в Иерусалим, Иисус шел впереди их, а они ужасались и, следуя за ним, были в страхе» (Мк. 10: 32). Исследователь подчеркивает: «Тексты Евангелия (Мк. 9: 31, особенно Мф. 6: 21) свидетельствуют, что ранее ученикам было открыто, что в Иерусалиме Иисусу быть убиту и их самих

ожидает крестный путь... Не этому ли ужасались неокрепшие души учеников Иисуса, следуя в страхе за идущим на смерть учителем?»⁴⁶

В главах 6 у Матфея и 9 у Марка речь идет о пути спасения уверовавшего во Христа. Может ли спастись богатый? Мф. 6: 21: «...ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше». Мк. 9: 31: «Многие же будут первые последними, и последние первыми».

Ученики ужаснулись от слов Христа «как трудно имеющим богатство войти в Царствие Божие» (Мк. 9: 23), а не тогда, когда он говорил в 21-м стихе о кресте. В 26-м стихе 9-й главы Марк еще раз объясняет причину страха и изумления апостолов: «Они же чрезвычайно изумлялись и говорили между собою: кто же может спастись?» И лишь в 33-м стихе, т. е. после приведенного примера Отто, Христос еще раз напоминает ученикам о своей грядущей крестной смерти. Так что, как нам кажется, здесь трудно обвинить Отто в вольном обращении со Священным Писанием.

По мнению Отто, греческое слово *θαμβος* (изумление, ужас) вполне адекватно передает потрясение от нуминозного вообще. В уже приведенном примере из Марка (10: 32), а также в одном из фрагментов (Мк. 10: 24) автор «Святого» усматривает воплощение нуминозного страха. Однако, считает Забияко, «слух сорока семи английских книжников, трудившихся в течение семи лет (1604–1611) шестью группами в Вестминстере, Оксфорде и Кембридже, не чувствует в греческом оригинале *θαμβος* той экспрессии и предельной концентрации страха, которую слышит Лютер, передавая ее нам “Und sie entsetzten sich” (Мк. 16:5) и которая сходно выражена в русском переводе словом “ужаснулись”. Не имеем ли мы в вариантах перевода греч. *θαμβος* типичные примеры перетолкования, соответствующие в нашем случае религиозному опыту и культурным доминантам интерпретаторов?»⁴⁷ Опровержение примеров Р. Отто базируется на английской Библии «King James Version», где действительно используется во фрагменте (Мк. 10: 24) «were astonished» (удивились, изумились), а во фрагменте (Мк. 10: 32) «were amazed» (изумились, поразились). Но не понятно, почему христианский теолог должен доверять «слуху»

(а точнее, религиозному опыту англиканской церкви), а не языковому чутью и опыту богопознания Мартина Лютера и его группы переводчиков, Бл. Иеронима и работавших с ним над созданием Вульгаты (Мк. 10: 24) «*obstupescabant*» от «*obstupesco*» – приходить в ужас, столбенеть; (Мк. 10: 32) «*timebant*» от «*timeo*» – бояться, страшиться, св. Кирилла и св. Мефодия (Мк. 10: 24) «оужасахѣса» и (Мк. 10: 32) «оужасахѣса». Неужели католическая, лютеранская, славянская и русская православная филологическая и теологическая традиции не выражают дух и букву Септуагинты, а англиканская выражает? Интересно, что в случае согласия английского перевода Библии с другими лингворелигиозными системами Забияко не доверяет и ему. Приведем еще один пример.

Как мы указывали выше, встреча человека с *numen* (ом) порождает у него чувство ничтожества и греховности. Для его иллюстрации Отто ссылается на слова Петра в Евангелии от Луки: «Выйди от меня, Господи! потому что я человек грешный» (Лк. 5: 8). Все основные христианские конфессии выбрали в греческом слове ἁμαρτία (ошибка, заблуждение, грех) значение «грешный» (нем. «*ein sundiger Mensch*», англ. «*a sinful man*», лат. «*homo peccator sum*», франц. «*un homme pecheur*», церк.-слав. «грѣшень»), а не просто заблуждающийся. Забияко, уже не ссылаясь на «King James Version», утверждает: «Поведение Луки бесхитростно: сомневающимся в назидание явлено чудо, те изумились и осознали, сколь сильно они по своей косности заблуждались»⁴⁸. Иными словами, в этом фрагменте религиозное и языковое чувство изменило уже всем христианским переводчикам. Тогда речь идет совсем не о критике универсальности оттовского *mysterium tremendum*, а о невозможности религиозного переживания вообще как отличного от естественного.

Наиболее философски продуманными нам представляются упреки в противоречивости понимания Отто категории «святое» в аспекте «совершенной инаковости». Например, Фейгель писал: «Святое называется нуминозным, поскольку оно не может быть узнанным; но иррациональные моменты категории святое гарантируют психологическую (и логическую?) возможность открыть то, что в соответствии с единственно возможным

негативным определением его сущности не может при помощи понятия считаться не узанным, не прочувствованным человеком». Неизбежная дилемма для марбургского феноменолога (по Фейгелю) состоит в том, что «...или Бог в абсолютном значении “совершенно иное”, тогда мы не могли бы о нем ничего узнать и сказать даже то, что он есть это другое, или мы знаем нечто о Боге, но в этом случае сущность Бога нельзя определить как “нуминозную”». «Нуминозное в качестве категории» – понимают ли теперь «категорию» в трансцендентально-логическом или вместе с Отто в психологическом смысле – «*contradictio in adjecto*»⁴⁹? Отчасти сам Отто смягчает напор таких обвинений. На это справедливо обращал внимание Забияко: «Там, где сознание делает попытку проникнуть в подлинную, иррациональную сущность религии, которая неуловима в понятиях, оно вынуждено конструировать “идеограммы” – знаки религиозного языка, представляющие собой “чистые символы”, выражающие нуминозную настроенность духа». «Таким образом, сверхрациональному уровню религии соответствует язык символов, построенный на аналогиях»⁵⁰, – продолжает он. Использование понятий-знаков (символов) – это действительно, как писал Забияко, попытка установить однозначность и общезначимость религиозного опыта, и потому она не имеет ничего общего с чистым иррационализмом.

Вне всякого сомнения, и Отто привлекает философскую рефлексию при создании дискурса святого (включая и категорию-идеограмму «совершенно иное»). Это, прежде всего, три ступени чуда (*mirum*) в качестве «совершенно другого». Вначале *mirum* как «совершенно иное» конституируется в своей несхватываемости (*Unerfassliche*) и непостижимости (*Unfassliche*). Затем инаковость становится не сверхразумной, но противоразумной, т. е. парадоксальной. И, наконец, высказывания на этой ступени инаковости попадают в стихию несовместимых и неразрешимых противоречий со своим предметом. Отто назвал эту фазу антиномией. Однако хочется отметить, что нуминозное как категория (в том числе и в аспекте инаковости) преимущественно не традиционное философское или психологическое понятие, хотя почему-то именно на эти две области научного дискурса и пытались «расташить» оттов-

скую методологию. Так, для Гёйсера постановка проблемы в «Святом» у Отто философская (устанавливающая сущность и эйдологическая), а никак не психологическая. Но при этом, отмечает Гёйсер, главным инструментом в теории марбургского профессора призвана стать психология, точнее, не вполне научно признанная психология⁵¹.

«Ganz Andere» нуминозного у Отто (как и в целом концепция моментов религиозного чувства), на наш взгляд, значима не своей продуманностью в русле дофеноменологической философии или психологической верностью, а попыткой раскрыть с помощью феноменологической методологии новый универсум религиозного сознания. (Вопрос об аккуратности описания феноменологических черт и черточек верующего мышления мы пока намеренно оставляем в стороне.) Сейчас не столь важно разузнать, имеем ли мы дело в «инаковости» святого с феноменологической матрицей универсального религиозного опыта или только мистического, или еще более локально – богочувствия христианской мистики. Целесообразно вначале определить, что включает в себя в случае с «инаковостью» нуминозного методологический арсенал автора «Святого». Он вмещает в себя: 1) ссылки на историю философии и теологии. По мнению Отто, именно инаковость нумена имел в виду блаж. Августин в «Исповеди» (11, 9, 1), когда писал о совершенно несхожем (*dissimilis*) с нами Боге, вызывающем тем самым ужас, и, наоборот, подобии (*similis*) Бога нам (как рациональной стороне нумена), заставляющем воспламеняться⁵². (*Inhorresco in quantum dissimilis ei sum. Inardesco in quantum similis ei sum.*); 2) поиск лингвистических параллелей и эквивалентов инаковости. Это такие понятия-анalogии, как: греч. *θάτερον* (другой), лат. *anyad, alienum* (чужой), *aliud valde* (совсем иной); 3) разыскание категорий языка религии, адекватных понятию «инаковость». Нуминозными идеограммами «Ganz Andere» у Отто стали понятия *nihil* для западной мистики, *'sunyaṃ* («пустота») в мистической традиции буддизма; 4) иллюстрации (или, точнее, верификации через дескрипции) с помощью примеров (больше чем только примеров) из священных текстов (прежде всего из Библии). Статус подобных примеров – феноменологических доказательств мы разберем подробнее в разделе, связан-

ном с проблемой соотношения феноменологии и философии языка религии в исследовании святого у Отто; 5) философскую рефлексию при членении ступеней «инаковости» нуминозного (удивление, парадокс, антиномия).

Безотчетная внутренняя тревога, возникшая при прочтении таких заголовков, как «Философия языка религии Р. Отто», заставила нас более пристально приглядеться к теме соотношения феноменологии религии автора «Святого» и философии языка религии (включая весь набор лингвистически-этимологических aberrаций священного). В этой связи был сформулирован ряд вопросов: 1. Какова роль лингвистических методов в конституировании феноменологии религии? 2. Что может означать верификация или фальсификация постулатов феноменологии религии инструментарием современного языкознания? 3. Что является доказательством для феноменологии религии? 4. Является ли книга Отто «Святое» классическим произведением по философии языка религии?

Возьмем в качестве рабочего определение философии языка религии Забияко: «Философия языка религии... область религиоведения, исследующая сущностные свойства религиозного языка, специфику семантики и прагматику религиозного дискурса»⁵³. Не вызывает сомнения, что оттовское препарирование священного *ad hoc* задает и отгадывает немаловажные загадки религиозного дискурса. Например, проблема синонимии понятий религиозного и нерелигиозного языков, знаковости (символичности, идеограмматичности) объективации священного. По всей видимости, каждый религиовед в той или иной мере вынужден обращаться к предмету ведения философии языка религии. Отто не исключение. Но речь идет о том, какова роль лингвистической методологии в генезисе феноменологии религии. Нам представляется, что «Святое» марбургского религиоведа не исходит и не замыкается в рамках историко-семантической реконструкции содержания религиозного сознания (и эмпирической методологической парадигмы в целом). По понятным причинам немецкий ученый не согласился бы с М. Мюллером или А. Мейе в том, что этимологическими и семантическими реконструкциями исчерпывается фундамент научного описания содержания религиозного сознания. Отто

не нашел бы компромисса и с Э. Бенвенистом по поводу наличия строгой корреляции между категориями мышления и категориями языка. Не замыкается феноменология святого и в «тиски» внутренней языковой реконструкции и реконструкции, базирующейся на системности языка В.Н. Топорова. Именно язык, по Топорову, способен более чем одним образом отражать некую подлежащую реконструкции исходную ситуацию, даже если конфигурации элементов исторического явления оказываются полностью «переработанными» в процессе развития. Такое возможно именно благодаря системности языка. Вместе с тем этимологическое воссоздание позволяет открыть уже забытую в современном языке семантику. Это внутренняя реконструкция (взгляд «снизу»)⁵⁴.

Феноменология религии Отто стремится преодолеть «старую» религиозоведческую парадигму с ее методологическими дихотомиями: объективное–субъективное, эмпирическое–теоретическое, рациональное–иррациональное и т. д., поэтому едва ли корректно подвергать критической рефлексии «Святое» Отто в контексте исключительно объективистского (культурологического) способа рассмотрения. Прав современный немецкий феноменолог религии В. Гантке, когда подчеркивает: «Формы познания святого, выраженные в культуре и в языке, способствуют именно различным (типам. – М. П.) понимания святого, но было бы преждевременно утверждать, что тем самым феномен святого полностью растворяется в этих формах, выраженных культурно-исторически»⁵⁵. Лингвистические подходы (в том числе Мейе, Бенвениста, Топорова), на наш взгляд, не учитывают феноменологические принципы, в частности интенциональность сознания, эмпатию, антиредукционизм, без которых едва ли состоялся бы религиозоведческий проект Отто. «Чтобы приблизиться к внутреннему (интимнейшему) нерву феномена святого, его “сущности” требуются иные средства, чем (только. – М. П.) чисто исторические»⁵⁶, – справедливо отмечает В. Шиллинг. Несмотря на то, что лингвистически-этимологические реконструкции понятия «святое» у немецкого религиоведа ограничены далеко не полным набором древних языков средиземноморского региона (греческим, латинским, древнееврейским, арабским), *mysterium tremendum* претендует

на универсальный статус первофеномена религии. Маловероятно, чтобы Отто стремился исходить из языковой полифонии. Тем не менее сразу после выхода в свет книги «Святое» целая когорта религиоведов и лингвистов вызвалась проверить историческую семантику понятий, обозначающих святое в древних языках, на ее причастность моментам нуминозного. Мнения исследователей-языковедов разделились. Так, Петер Мартитц в работе «ἱερός у Гомера и в древнегреческой литературе» анализирует архаическую семантику греческого понятия ἱερός в «Илиаде» и «Одиссее» Гомера, а также в греческой прозе V в. до н. э. (преимущественно в «Истории» Геродота). Он приходит к выводу, что в том случае, где в греческом слове ἱερός преобладает аспект мощи (силы), эта сила является величиной *sui generis*. Ее нельзя объяснить с помощью представлений о профанной силе⁵⁷. Антон Фридрихсен в своей статье «*Hagios – Qados*» (заметим, еще до выхода «Святого» Отто), воссоздавая значения другого греческого понятия, обозначающего святое, – ἅγιος (святой, посвященный, чистый), усматривает в нем определенные смыслы, на наш взгляд, созвучные нуминозному опыту. «В ἅγιος, очевидно, лежит представление о религиозно-возвышенном, которое требует особого внимания и которое не представляется легко доступным»⁵⁸. Кроме того, ἅγιος иногда наводит на мысль о таинственном, перед которым человек пребывает в величественном покое и уединенности⁵⁹ (например, Платон «Критий» 116 С, «Софист» 248 Е, Плутарх I 603 С). Исследователь обнаруживает в греческом понятии ἅγιος историческую динамику, родственную генезису понятия «нуминозное». «Наряду с этизацией понятия “святое” (ἅγιος. – М. П.) возможно также различить (его. – М. П.) спиритуализацию»⁶⁰. Фридрихсен набрасывает эскиз исторических метаморфоз греческого ἅγιος. Он пишет: «Геродот, Ксенофон, Исократ обнаруживают иератическую терминологию, в которой ἅγιος играет определенную роль. Платон, Аристофан и Антифан порой открывают культовое и религиозно-этическое употребление этого слова. В эпоху классицизма нет возможности обрести нелитературное слово (ἅγιος. – М. П.), но даже в это время ἅγιος не остается без свидетельств, таких как в “Аргонавтике” Аполлония, у Полемона Перизгета и в орфических гимнах»⁶¹.

Контрастная гармония предикатов нуминозного у Отто удивительным образом совпадает с коннотациями святого в ряде отдельных языков. Э. Бенвенист констатирует: «Изучая обозначения “священного”, мы обнаруживаем необычайную лингвистическую ситуацию – отсутствие единого термина в общеиндоевропейском языке и одновременно двойное обозначение во многих отдельных языках (иранском, латинском, греческом)». И далее: «Изучение всех засвидетельствованных пар – авест. *spanta: yaozdata* (ср. также гот. *hails: weihs*), лат. *sacer: sanctus*; греч. *hieros: hagios* – заставляет предполагать в предыстории языка одно понятие в двух видах: положительном – “освященное присутствием божества” и отрицательном – “то, соприкосновение с чем для человека запретно...”»⁶² (выделено мною. – М. П.). Однако подобный семантический дуализм не обладает языковой универсальностью. Так, соглашаясь в целом с Э. Бенвенистом, В.Н. Топоров дополняет: «Третье обстоятельство... связано с отсутствием в них (т. е. в славянских и балтийских языках. – М. П.) двух терминов для обозначения разных аспектов святости (возможно, более точно было бы говорить о неизвестности в славянской и балтийской культурно-языковых традициях подобного двойного обозначения или, по меньшей мере, о смазанности, почти полной завуалированности его), в то время как другие языки (и соответственно культуры) различают святое-положительное как связанное с присутствием в нем божественного начала и святое-отрицательное, связанное с запретом для человека входить с ним в контакт»⁶³.

Настроенные оппозиционно к оттовской модели святого религиоведы и филологи нащупали в ней несколько узловых лингворелигиозных несоответствий. Во-первых, дефицит лингвистических аргументов в пользу изначальной неморальности ряда понятий, обозначающих святое (таких, например, как лат. *sacer*, слав. *svet*). Во-вторых, филологически не прорисовывается признак «инаковости» в семантике славянского *svet*. Этот момент имплицитно содержится у В.Н. Топорова и эксплицитно у А.П. Забияко. «В семантическом представлении, выраженном слав. *svet*, отрицательные коннотации либо отсутствуют, либо в иерархии признаков сдвинуты далеко на задний план»⁶⁴. В-третьих, некоторое забвение семантически-исторической

нетождественности терминов, выражающих святое, и особенно попыток концептуализации перехода одних значений в другие (часто противоположные). Образцовый, на наш взгляд, пример лингвистического описания «подвижности» коннотатов (в данном случае слав. *svet* в результате христианизации славян) мы встречаем у В.Н. Топорова. «В результате этого понятие святости начинает актуализировать и такие смыслы, как чистота, непорочность, праведность и т. п., а образом проявления этих свойств становится не материально-предметное, а “энергетическое” возрастание, своего рода светолучение, харизматический ореол...»⁶⁵. Невзирая на лингвистически «верифицированные» и «фальсифицированные» значения святого в модусе нуминозного, не следует, как мы уже говорили, забывать о том, что этот аспект исследования Отто имел вполне второстепенное значение для конституирования феноменологии религиозного сознания. Мы солидарны с Гантке в оценке смысла и значения лингвистически-этимологического анализа святого. Гантке пишет: «В многочисленных историко-понятийных исследованиях (святого. — М. П.) познавательный интерес был направлен исключительно на прояснение того, как были использованы в определенных традициях определенные понятия, чтобы затем можно было показать через возвышение классически идеального значения в форме образца однозначности, что это понятие используется в измененных контекстах некорректно или даже прямо ошибочно». И далее: «Там, где речь идет о самой вещи и не только о “правильной” рациональной реконструкции, там релятивизируется значимость чисто языково-этимологической попытки приближения (к святому. — М. П.)»⁶⁶. В какой плоскости может лежать доказательство для феноменологии религии? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо выйти за рамки оттовского «Святого» и оглянуться на ту традицию, которую инициировала дискуссия о святом.

*Философия религии
в феноменологии религии Р. Отто*

...Вопреки многим своим методическим и логическим ошибкам, вопреки бесформенности “Священное” открыло послевоенному поколению новое понимание религии и религиозных явлений...

Г. ван дер Леу

Вопрос об оценке «Священного» Рудольфа Отто – это вопрос об оценке философии и теологии. Точнее, выявление того, что есть теология и в чем состоит ее ценность для познания. Э. Гуссерль в письме Р. Отто от 5 марта 1919 года приоткрыл, на наш взгляд, тайну невиданной популярности работы «Священное» в протестантской теологии XX века. Она превратилась не просто в бестселлер, но стала самым известным протестантским теологическим произведением прошлого столетия. (Замечу, что переводы Отто с санскрита, его книги по истории религий, сравнительному религиоведению и философии религии не претерпели и двух-трех изданий в отличие от переиздаваемого почти каждое десятилетие «Священного».) В этом письме Гуссерль пишет: «Метафизик (теолог) в господине Отто, кажется мне, унес феноменолога Отто на своих крыльях, и я думаю при этом – как в притче об ангеле, который своими крыльями закрыл себе глаза»⁶⁷. Сравнение Гуссерля вполне понятно. Канто-фризовская теория познания в виде априористской концепции категории «священное», концепции синтетического познания априори, схематизма понятия «священное» пришла в противоречие с собственно феноменологическим описанием моментов нуминозного как феномена *suī generis*. Гуссерль не может сочувствовать философскому теоретизированию Отто, которое кажется ему совершенно несущественным для прояснения «изначально религиозного» и которому поэтому лучше было бы отсутствовать. Прежде чем приступить к анализу религиозного сознания, по мнению Гуссерля, автор «Священного» должен был

провести радикальное разделение между случайным фактом и эйдосом, изучить необходимые сущности и возможные сущности религиозного сознания и их корреляты, а также построить систематическую типологию ступеней религиозных данностей, особенно в их сущностно необходимом развитии⁶⁸.

Не менее суровой критике подвергли «Священное» Отто представители неофризианской школы философии религии, к которой Отто причислял и себя. Сейферт пишет о «взрыве системы» Я.Ф. Фриза в «Священном» Отто⁶⁹. Нигрен⁷⁰ полагает, что главная проблема познания просто элиминирована у Отто в работе «Священное» в процессе психологизации формального априори. Два крупнейших философских источника (феноменологическая философия и неофризианство), несмотря на высокую оценку чисто дескриптивной части «Священного» Гуссерлем, в целом отказываются признать в оттовском описании категории «священное» последовательно приведенную в жизнь философскую логику (будь то феноменологическую или трансцендентально-идеалистическую). Но вопреки сосуществованию в «Священном» разновременных, зачастую достаточно автономных философских дискурсов, книга сохраняет свое значение для понимания религии и сегодня. При ее прочтении возникает уверенность в компетентности автора. Он убеждает нас в том, что для него нуминозное обладает безусловной реальностью. То, как он концептуализирует эту реальность, в конечном счете остается вторичным. О ней можно осмысленно говорить на языке философской феноменологии или философии Канта и Фриза. Ангел с закрытыми глазами не перестает быть ангелом, то есть свидетелем горнего мира, реальности священного-нуминозного. Всё дело в масштабе личности Отто и его религиозной одаренности. К нему можно отнести слова, адресованные В. Эрном другому выдающемуся протестантскому теологу А. Гарнаку: «Вся значительность книги Гарнака (“Сущность христианства”. – М. П.) основывается на том, что сам он представляет из себя крупную религиозную индивидуальность, которой если и недоступна вся полнота религиозных настроений и религиозных восприятий, то все же в этой области понятно очень и очень много»⁷¹. Читая «Священное» Отто, европейцы впервые пропускали через свое религиозное чувство историю религий как историю духа или

развитие в ней религиозного чувства. При индологической компетентности Отто, при его любви к путешествиям (он первым среди европейских религиоведов посетил Японию и беседовал с монахами дзен, встречался с послушниками «северного Афона» (слова Отто) – Валаамского монастыря), его теоретизирование выглядело как обработка собственного интерконфессионального опыта⁷². Следует также напомнить, что и священное в качестве нозмы религиозной интенциональности, первофеномена религии он открывает в синагоге Танжера, вслушиваясь в трисвятое Исаяи. Для нас очевидно, что религиозная одаренность Отто, стремление к осмыслению места христианства в истории религий предопределили популярность «Священного». Хочется согласиться с Г. ван дер Леу в оценке главного оттовского труда. «Значение его религиозно-психологической работы лежит ни в коем случае не в его методе... но в тонком чувстве, в котором он обнаруживает корень религиозной экзистенции, и оно делает понятной экзистенцию вообще»⁷³.

Якобу Фридриху Фризу принадлежит особое место среди мыслителей, оказавших сильнейшее влияние на Р. Отто. Автор «Священного» писал: «Но мы твердо убеждены, что из всех ее представителей (то есть немецкой философии XIX века. – *М. П.*) и тенденций Фриз и его позиция методологически наиболее плодотворна и ее результаты больше всего заслуживают доверия»⁷⁴. Более того, Р. Дэвидсон замечает: «...Он (Отто. – *М. П.*) никогда не отказывался от своей ранней преданности идеализму Фриза»⁷⁵. А Сейферт справедливо считает, что: «...Он (Отто. – *М. П.*) делает фризианскую систему своей собственной»⁷⁶. Благодаря Фризу не только сформировалось теоретическое обоснование категории «священное» у Отто, но и были проанализированы в нуминозном его моменты. У Фриза мы найдем и понятие *Ganz Andere* (абсолютно иное), и феномен «священное», и *Ahnung* (предчувствие) в качестве познавательной способности, переработанной у основателя феноменологии религии в учение о дивинации и *sensus numinis*. Постараемся проследить метаморфозы фризианской философии религии в феноменологии религии Отто. Другими словами, сконцентрируемся исключительно на анализе «философского теоретизирования» в оттовском «Священном».

Я. Фриз, современник И. Канта, автор «Новой или антропологической критики разума», представитель философии «чувства и веры», размежевывается с главными положениями кантовской трансцендентальной философии. Он действительно, как пишет Г. Нигрен: «...Фактически опрокидывает все здание кантовского критицизма»⁷⁷.

Критика разума у Фриза называется антропологической. В какой-то мере он, как и Ж.Ж. Руссо, впервые в нововременной философии открывает экзистенцию человека и описывает познание как целостное, экзистенциальное постижение действительности. Фриз констатирует: «...Во всяком познании предметы открываются в отношении к экзистенции»⁷⁸. Философия по своей задаче превращается в антропологию и призвана выполнять роль опытного, духовного самонаблюдения. Философское обрамление этого наблюдения составляет антропологическая дедукция. Все опосредованное знание должно быть обосновано знанием непосредственным. В процессе дедукции первоначальная (то есть непосредственная) возможность (способность) познания возвышается в рефлексивном познании. Отношение предмета и экзистенции в процессе познания не является каузальным. Об их природе, считает Фриз, мы в состоянии узнать лишь во внутреннем опыте. Всеобщность и необходимость синтетических суждений а priori, предполагающих созерцание, фундировано непосредственным необходимым и априорным познанием разума. Поэтому Wissen (знание) у Фриза, знание как познание законов природы, знание в понятиях, знание явлений в пространстве и времени, знание как осуществляемое объективно с помощью созерцания, т. е. применения рефлексии к созерцанию, не исчерпывает познавательного потенциала чистого разума. Wissen предполагает у Фриза Glaube (веру). Возражая Канту, Фриз считает, что дедукция идей возможна. Он отмечает, что мы знаем через веру разума вечное. Идеи вечного, свободы и абсолюта открывают только в вере, которая имеет основание в чистой рефлексии. Понятие «убеждение» в качестве способа познания идей Фриз приводит в центр философии. Именно это понятие, по Сейфурту, составляет особенность фризианской философии религии. «Итак, вера вытекает непосредственно из внутренней сущности разума, она дает нам собственный взгляд

на реальность вещи, познание собственного высшего мира, мира идей. Но она (вера. — *М. П.*) не кладет в основание созерцание, она может прийти в сознание только через свободную рефлексию»⁷⁹. Синтетическое априорное суждение об идее, дедукция идей, по Канту, невозможна. Идеям не может быть дан в чувствах адекватный предмет, их нельзя представить образно, они недоступны чувственному созерцанию. Для идей в философии Канта невозможна процедура, подобная элементарной арифметической операции. Мы не помыслили бы понятие 12, имея понятие суммы 5 и 7 без созерцания. «Для этого (то есть для операции сложения. — *М. П.*) необходимо выйти за пределы этих понятий (т. е. 5 и 7. — *М. П.*), прибегая к помощи созерцания, соответствующего одному из них, например своих пяти пальцев или (как это делает Зегнер в своей арифметике) пяти точек, и присоединять постепенно единицы числа 5, данного в созерцании, к понятию семи». Фриз соглашается с Кантом в том, что созерцание вечного не дано. Разум обладает только двумя возможностями, чтобы подняться сверх познания, использующего созерцание: комбинацией для эстетических идей и отрицанием для логических идей⁸⁰. В вере (*Glaube*), по Фризу, невозможно позитивное знание идеи. Идеи исходят из отрицания ограниченности (относительности, неполноты) конечного. Они не выполняют регулятивную функцию по отношению к опыту, как у Канта. Идеи даны непосредственно разуму в априорном убеждении, обладают особым качеством и связаны с необходимостью со знанием о конечном. Таким образом, идеи у Фриза не восходят к эксплицированию опыта, познанию через созерцание. И хотя о них можно говорить в чистой рефлексии в связи с отрицанием конечного, они не фундированы последним, представляют собой особый вид познания.

Рациональная вера у автора антропологической критики разума выступает «органом внутреннего интеллектуального созерцания, через который в нас проявляется внутренний свет, в нем мы непосредственно познаём вечное и с ним божество»⁸¹. Вера есть необходимое убеждение чистого разума.

Итак, как мы видим, концепция «веры» (*Glaube*) уязвима с точки зрения кантовского критицизма. В ней отсутствует какая-либо аналитика. Концепция является тавтологичной. Вещь

в себе познаваема, т. к. у нас есть особый вид познания, соответствующий ее природе. Что придает убеждению характер необходимого знания, как возможно непосредственное познание, как в конечном счете взаимосвязаны Wissen и Glaube, – на эти вопросы для кантианской традиции, на наш взгляд, убедительных ответов у Фриза нет.

Третий и последний вид познания у Фриза – это религиозно-эстетическая интуиция, или чувство *Ahndung* (предчувствие). Чувство (*Gefühl*) для автора новой критики разума вполне рационально, избавлено от мистических коннотаций, имеет собственный сегмент в сфере познания. Чувство становится свободной рефлектирующей способностью суждения. Эту форму познания Фриз заимствует из «Критики способности суждения» Канта. Для Канта рефлектирующая способность суждения не дискурсивна, а интуитивна, претендует на всеобщность и занимается поиском общего при наличии частного, существуя в эстетической и телеологической форме, когда ноумены и феномены постигаются *als ob*, пребывающими в единстве и гармонии. Именно и только *Ahndung* способствует у Фриза позитивному познанию вечного. «Познание с помощью чистого чувства я называю предчувствием вечного в конечном. Позитивное представление вечного возможно только через его отношение к конечному, но это отношение мы в состоянии понять лишь в чувстве с помощью (понятий. – *М. П.*) прекрасное и возвышенное»⁸², – писал Фриз. Непосредственная способность суждения вмещается чувству. При этом суждения претендуют на общезначимость. Функция предчувствия состоит в том, чтобы в предмете восприятия открыть идею.

Фриз убирает кантовское *als ob* при анализе рефлектирующей способности суждения в учении об *Ahndung*. У автора «Новой критики разума» речь идет о действительном, а не гипотетическом познании единства понятия и идеи в чистом чувстве. Последнее объединяет знание о конечном и веру в вечное. Чувство в виде предчувствия у Фриза полностью отделено от научной рефлексии, невыразимо в понятиях. Оно совершенно отличается от ощущения и выступает необходимым убеждением из чистого разума. Именно при помощи непосредственного познания идеи приобретают в философии Фриза свою объек-

тивную значимость. Так же как рефлектирующая способность суждения у Канта, *Ahnung* для Фриза нацелено на открытие общего в частном. Однако позитивное, непосредственное познание – в предчувствии: «...Необходимо указывает на... тайну в отношении вечного к конечному»⁸³. В этом заключается своеобразие предмета чувства: он остается тайной, и уникальность закона гармонизации вечного и конечного остается для нас сокрытой. Через предчувствие познание становится целостным и совершенным. *Wissen* и *Glaube* обретают свое единство.

Фриз заимствует у Канта идею эстетической и телеологической способности суждения, связанных соответственно с феноменами красоты и возвышенного, и трансформирует ее в свою концепцию философии религии. В отличие от Канта он отождествляет понятия «религиозное» и «эстетическое». Предчувствие включает в себя чисто эстетические характеристики, к которым Фриз относит формы и образы, которые мы оцениваем как прекрасные и отдельные предметы природы, воспринятые как возвышенные. На Отто оказало сильное влияние психологическое описание палитры состояний чувства у Фриза в предчувствии вечного в конечном. Чувство в предчувствии, которое пробуждается посредством оценки прекрасного и возвышенного, двойственно: это благоговение (*Andacht*) и вдохновение, энтузиазм (*Enthusiasmus*). Первое – возбуждается непосредственно с помощью предчувствия высшего порядка вещей при всяком рассмотрении прекрасных форм или возвышенного. Прекрасные души в свою очередь инициируют чувство вдохновения. В предчувствии также открывается доверие к вечной божественной любви, которое вызывает умиление (*Erhebung*). И наконец, в смирении (*Ergebung*), переживаемом перед священным, осознается зависимость от Бога, собственная неполноценность. Сейферт считает, что понятие «религия» у Фриза обладает тремя значениями. Религия в качестве религии сердца. Религия как убеждение, которую образует вера (*Glaube*). И религия в качестве чувства (душевной жизни), непосредственная и необходимая, живое соединение эстетического и идей веры. «Каждая эстетическая характеристика, каждое чувство прекрасного и возвышенного получают свою жизнь из веры, то есть религиозного убеждения. И наоборот,

идеи прекрасного и возвышенного служат тому, чтобы привести в сознание убеждение о подчинении сущности вещей идеям веры»⁸⁴. Мы солидарны с мнением Д. Яцык в оценке своеобразия философии религии Фриза по отношению к критической философии Канта. «Трансцендентальная философия после Канта определяет новую форму философской установки в отношении к религии посредством психологически-трансцендентального понимания и своеобразия эмоционального переживания»⁸⁵. Тем самым Фриз описывает духовную сферу человека как область *suí generis*, которая является конститутивной для религии на основании психологического самоанализа. Идеи у Фриза соприкасаются с человеческой эмоциональностью. И как подмечает Яцык: «Так интерпретированные идеи религии имеют интегрированный образ и относятся к его (т. е. человека. — М. П.) рационально-эмоциональному единству»⁸⁶. И далее: «Именно эстетическая оценка чувства должна сделать возможным понимание объективной величины и ценности, на которые ориентирован человек в акте веры»⁸⁷.

Итак, собственный исток религии, по Фризу, обретается не в идеях веры, но в чувстве благочестия. Как и Ф. Шлейермахер, он девальвирует понятие Бога в своей философии религии, т. к. конститутивное значение для религиозного сознания у Фриза приобретает непосредственное эстетически-религиозное чувство.

Сущность Божества (идея Бога), по Фризу, в понятиях непостижима. В предчувствии идея Бога познается символически только в атрибуте святости. Один Бог — свят. Святость является единственным своеобразием Бога, которое выступает не чем иным, как только символическим выражением его сущности. (Эпистемология Отто в «Священном», описывающая символическую (идеограмматическую) природу понятий языка религии, детерминирована идеей символического познания Божества в атрибуте «священное» у Фриза.) Фриз пишет: «Мы приходим к идее Божества с помощью высшей идеи идеала разума, в которой мы его (Божество. — М. П.) мыслим как абсолютное единство прапричины в вечном бытии вещей, и при этом как святое»⁸⁸. Как и Шлейермахер, Фриз вплотную подходит к феномену «священное» в качестве особого, неантропологического атрибута

Божества, его специфически-сущностному признаку, данному в религиозном чувстве. Святость Бога, по Фризу, переживается в эстетическом предчувствии в качестве таинственного.

Священной Фриз называет реализацию вечного блага в мире, само совершенное благо. Святости Бога со стороны человека соответствует смирение (*Demut*). В смирении человек переживает священное в качестве силы (*Macht*). Фриз обращает внимание на нравственное (но не только нравственное) обесценивание (*Ab-wertung*) человека перед «святостью закона» в качестве сверхценности⁸⁹. Эта палитра религиозных переживаний полностью адаптирована Отто к категории «нуминозное».

Во многих местах «Новой критики разума» Фриза встречается одно из центральных понятий Рудольфа Отто – *Ganz Andere*, выражающее у автора «Священного» сущность нуминозного. Фриз обозначает термином «*Ganz Andere*», например, радикальную противоположность жизни и смерти, природы и идеи⁹⁰.

Ключевыми из элементов канто-фризовской теории познания у Отто являются термины «схема», «априорное», «синтетические» и «аналитические» суждения, «априорный синтез».

Камнем преткновения кантианских, фризианских и феноменологических прочтений Отто стала его концепция априорности феномена «священное». Создатель феноменологии религии как будто не замечает того очевидного факта, что: «Решающее отличие феноменологии ... от всех видов кантианства состоит как раз в том, что любое “условие возможности опыта” имеет своим истоком опыт, в то время как у Канта “условия возможности опыта” в принципе не могут быть сформированы в опыте»⁹¹. Однако, на наш взгляд, у Отто в «Священном» можно увидеть как эксплицитную (канто-фризовскую) трактовку понятия а priori, так и имплицитную (запечатленную в описании моментов нуминозного) модель а priori, близкую феноменологическому пониманию априори в значении «первичного», «чистого» опыта.

Кант именует априорным знание, «безусловно независимое от всякого опыта, а не независимое от того или иного опыта»⁹². Этот вид познания обладает всеобщностью и необ-

ходимостью. Хольм экстраполирует кантианское видение априорности на оттовскую априорную категорию «священное». Он категорично заявляет: «Априори не может быть эмпирическим, оно не может быть найдено в опыте, оно не является психологическим феноменом, но трансцендентальным условием... (познания. — М. П.)»⁹³. Ф. Фейгель также отказывается видеть в оттовской интерпретации а priori трансцендентальный смысл. Критик полагает, что «священное» на самом деле не является формальной категорией а priori, а «содержательной редукцией комплексного феномена к одному простому прафеному»⁹⁴. То есть вместо заявленной Фризом трансцендентально-антропологической дедукции, мы сталкиваемся у Отто с эмпирической редукцией в описании априорности священного. То, что выступает материальным результатом исторического развития в кантианской традиции, никак нельзя назвать «со всей строгостью» «чистой категорией а priori». В этой связи Фейгель указывает на два вида априорного познания в «Священном» Отто. (Он называет их «кругами априори».) Во-первых, это способность религиозной рецептивности. (Она отождествляется с собственным учением об а priori категории «священное» у Отто.) Во-вторых, «пророчески-дивинаторное априори, способность религиозной продуктивности»⁹⁵. (Она включает концепцию Отто о предчувствии религиозно одаренными личностями нуминозного, дивинаторную способность.)

Главный упрек кантианцев в адрес Отто состоит в смешении двух сфер познания: трансцендентальной и эмпирической. Трансцендентальные условия возможности опыта не могут быть предметом психологии, но лишь трансцендентальной эстетики и логики. Эмпирически-эмоциональное априори в категории «священное» выглядит для кантианца Хольма противоречием в тезисе.

В «Священном» Отто действительно размывается кантианский смысл априорного познания. «Чистое» понятие а priori Отто помещает в сознание, превращая его в психически-эмпирическое праоснование, которое отличается от других психических элементов только тем, что существует без естественной причинности. С точки зрения кантианской традиции априорные моменты священного у Отто предшествуют религиозному

опыту и не обуславливают его, ибо не выступают его трансцендентальным условием⁹⁶. «Отто совершает ту же самую ошибку... что и эрлангенская теология... а именно, она открывает “божественную причинность” в “христианском самосознании”, которое констатируется эмпирически и психологически, а затем они (эрлангенские теологи. – М. П.) считают, что этим привели доказательства из опыта»⁹⁷, – пишет Хольм.

Фризианская и неофризианская теория познания исходит из обоснования возможности понимания религиозной интенциональности не в эмпирическом, а в трансцендентальном смысле. Так, Яцык называет философию религии Отто трансцендентальной философией. «*Sacrum* образует у Отто фундамент всего того, что следует понимать как субъективное и объективное и в себе (он) не может быть отождествлен с субъективной действительностью, тут ее онтологический и эпистемологический источник... начало. *Sacrum* показывает истоки всех категориальных различий потому, что он существует сверх всех категорий...»⁹⁸ Хольм, Фейгель и другие, ориентированные на Канта оттоведы, не усматривают в понятии априори автора «Священного» элементов трансцендентального, формального, чистого познания. Но в категории «нуминозное» имплицитно содержится понятие о материальном априори феноменологии и интенции трансцендентального познания. (О феноменологическом прочтении «Священного» будет сказано ниже.) Сам Отто в примечании к переводу на английский язык своей книги «Философия религии Канта и Фриза и ее влияние на теологию» писал в 1931 году, что *Gefühl* не является эмоцией. Это форма познания (*cognizance*) в неконцептуальной (*unconceptional*) или доконцептуальной форме⁹⁹. Христов Элзас верно нащупывает содержание трансформации кантовского трансцендентализма в оттовской концепции религиозного познания. «Исходная точка философии Канта – условия возможности познания – сдвигается у него (Отто. – М. П.) (и предстает) как возможность познающего человека квалифицировать собственные опыты в качестве религиозных»¹⁰⁰. Априорные категории у Фриза и Отто выполняют иную функцию, чем у Канта. Многие критики обращали внимание на то, что эти категории служат реальному познанию

и сводятся с помощью антропологической дедукции к предельным основаниям истины в непосредственном познании.

Существуют разные точки зрения относительно вопроса об истоках религиозного (у Отто) или религиозно-эстетического (у Фриза) априори. Так, Нигрен почти отождествляет априорные моменты нуминозного Отто с творящими идеями Платона. Оттовед находит в этом платонизированном учении об априори новый тип мистики, далекий от научного познания¹⁰¹. Выдающийся католический теолог Эрих Пшивара опосредованно (через религиозное а priori Э. Трёльча) связывает оттовскую концепцию априори с Г. Лейбницем. Пшивара считает, что «религиозное априори» у Трёльча является не функционалистски-субъективным (как у Канта), а объективным действием Божественного в человеческом духе, то есть познанием Бога в и через Бога. При этом у Отто притязания на объективное познание при помощи категории а priori становятся, по мнению Пшивары, лишь кажущимися. На самом деле а priori у Отто, — это «переодетый метафизический функционализм чисто субъективного априори, выступающий для объективных данностей лишь “случайной причиной”»¹⁰².

Важной особенностью фризианского и оттовского анализа а priori становится выдвижение требования гарантировать действительность божественного (вещи вообще), а не только возможность его (ее) познания. В отличие от Фриза, Отто с помощью учения о дивинации вводит историческую действительность во фризианство. Для автора «Священного» а priori придает единство религиозно-историческому материалу, способствует его пониманию. Много сказано о психологизации а priori во фризианстве и у Отто. Лучше других об этом писал Шютте. «...Отто пытается преодолеть абстрактность конструкции (“религиозного априори”) Трёльча. ...Он стремится показать в первоначальном религиозном страхе конкретный чувственный образ религиозного априори»¹⁰³. Автор «Священного», перенимая у Фриза элементы антропологической дедукции, стремится в концепции априорности категории «священное» придать общезначимый статус религиозному чувству (*sensus numinis*) и тем самым оправдать действительность религии. Последней цели служит и отделение Отто религиозного

априори от морального и эстетического в отличие от Фриза, для которого эстетическое и религиозное тождественны.

Само понятие «религиозное априори» Отто заимствует у Э. Трёльча. Сохраняя коннотации кантовского понимания априоризма, его трансцендентальность, аподиктичность, Трёльч трансформирует одновременно априори в психологическое понятие, которое становится критерием достоверности в мире эмпирических религий. Он добивается тем самым объективности и общезначимости религиозного опыта. Однако на вопрос о том, как возможно «религиозное априори», он не отвечает. (Трансцендентальная дедукция религиозных понятий или ее альтернатива у Трёльча отсутствуют.)

Эксплицитная концепция «священного» в качестве априорной категории у Отто включает в себя как элементы кантианского, так и фризианского понимания. С одной стороны, априорные моменты священного претендуют на статус ясного, очевидного, аподиктического, нечувственного в обычном понимании чувства как эмоции (доопытного) познания. С другой стороны, они сверхразумны и выступают мистическим основанием души, при помощи которого мы чувствуем (особым сверхъестественным чувством) нуминозный объект. Подобное объединение в одном понятии научно достоверного (аподиктического) знания и совершенно научно недостоверного познания в мистическом основании души, как мы уже писали, недопустимо для кантианской философии.

Эпистемологический статус априорного религиозного чувства обсуждался нами не один раз. Мы хотели бы констатировать нетождественность дескриптивного экзистенциально-феноменологического анализа моментов нуминозного (когда священное действительно непосредственно познается (переживается) как таинственно-пугающее и очаровывающее) «темному синтетическому познанию априори», в котором священное с ясностью и очевидностью узнается в качестве монотеистического Божества. Мы позволим себе усомниться в возможности непосредственного априорного распознавания священного как всемогущего Творца, воплощение справедливости, неизменно-го личностного существа. И примеры – мы сошлемся только на один – приведенные Отто, кажутся нам неудачными. Адиманту

в разговоре с Сократом во 2-й книге «Государства» становятся понятными слова Сократа о том, что Бог есть нечто «вполне простое и правдивое и на деле, и в слове» только после длительной диалектической работы, удостоверяющей, что богам чужда ложь и сами они неизменны¹⁰⁴. (Если Бог есть во всех отношениях наилучшее, то он не может пожелать стать хуже, следовательно, он неизменен. Если продумать понятия истины и лжи, то получится, что желать последнее вместо первого противоестественно и богам, и людям.) На наш взгляд, описанное Отто априорное познание может нам удостоверить, что священное есть на уровне переживания, но не скажет ничего о том, какое оно есть. «Открытие» Адиманта не связано с тем, что он верит Сократу, признает его правоту. Он «сражен» умением Сократа определить понятия, осуществив сравнения, и построить дедуктивные цепочки доказательств.

Отто, как и Фриз, включает в свое исследование понятия «схема», «аналитические» и «синтетические» суждения.

Как мы уже писали, Отто, следуя за Мартином Леберехтом де Ветте, вводит историко-религиозную действительность во фризизм. Как и у де Ветте, история религий расценивается прежде всего как предмет предчувствующего понимания. Влияние де Ветте на Отто прослеживается также в их общем интересе к духу гениальных религиозных личностей. Сейферт пишет: «История играет в системе Отто двойственную роль: 1) Предчувствие божественного управления – история как телеологический процесс (как у Ветте. – *М. П.*); 2) История в качестве истории религий: как воплощение антропологически постигнутой религиозной способности человечества»¹⁰⁵. Отто в отличие от Фриза понимает природу чувства как иррациональную. (Для Фриза и тайна, и чувство – рациональны.) Сейферт утверждает, что при интерпретации сущности религиозного чувства в качестве иррациональной антропологическая дедукция становится невозможной. Но есть мнение фризианца Шмида о том, что притязания на религиозную значимость и истину выведены у Отто антропологически, то есть в чистом мышлении, выделяющем трансцендентальные основания психического. Трансцендентальный психологизм Отто возможно интерпретировать в духе «новой» фризианской антропологической дедукции. Соглашаясь

с Сейфертом, следует подчеркнуть, что в оттовской «дедукции» речь идет не об удостоверении реальности идеи Бога, но о доказательстве того, что вера в реальность этой идеи обоснована фактически в непосредственном познании.

Оттоведы едины в том, что автор «Священного» трансформирует главный познавательный интерес философии религии Фриза, а именно доминирование в структуре субъекта рациональных идей веры над предчувствием, дающим им позитивное содержание. У Отто трансцендентная действительность понимается непосредственно в религиозном чувстве. Совершенно справедливо отмечает Сейферт: «...Рационализация осуществляется в нуминозном, в иррациональном...»¹⁰⁶. Ясно обозначается отход от позиции Фриза.

Кантовское понятие «схема», опосредованное философией религии Фриза, попадает в феноменологию религии Отто. Иррациональное становится ясным, наглядно представимым при помощи рациональных понятий, которые его «схематизируют». Объектами «схематизации» у Отто являются моменты нуминозного (*Tremendum*, *Fascinans* и др.). Их схемами – рациональные понятия (справедливость, моральная воля, любовь, абсолютность Божества). Результатами «схематизации» выступают: конкретно-исторический пример, гнев Бога в Библии, теологема (благодать), теологическая концепция (абсолютность Божества). Позволим себе отметить, что имеет место формальная аналогия между понятиями «схема» у Канта и Отто. Возможно, например, сказать, используя кантовское определение схемы, что у Отто идея любви представляет собой общий способ, каким воображение доставляет понятию *Fascinans* образ. Схемы у Отто, как и у Канта, – это формальные априорные условия чувственности. Рациональная идея любви не есть образ *Fascinans*, но его мышление вообще. Чувственным образом *Fascinans* является для Отто феномен благодати.

При этом нельзя не почувствовать озабоченности Р. Бульмана, которую он выражает в письме к Отто. «Так “схематизация” мне тоже кажется полностью непонятной»¹⁰⁷. На каком основании Отто считает, что «понятия рационального и этического даны только в опыте нуминозного»? Автор «Священного» никак не обосновывает положение рационали-

зации и этизации нуминозного. Конечно, оттовские схемы не в состоянии претендовать на общезначимость. Все они приводят к конфессионально-теологическим конструкциям. Но самым важным аргументом кантианской традиции против использования понятия «схемы» у Отто является следующий: невозможно схематизировать иррациональное, да и сами иррациональные идеи невозможны (Фейгель, Сейферт). Трансформируется смысл схематизации у Отто по сравнению с Кантом. Мост между рациональными чистыми рассудочными понятиями и чувственностью превращается в связь между иррациональной чувственностью, идеями и чувственностью эмпирической. По Канту, схематизировать «Вещь в себе» невозможно.

Мы уверены в том, что в понятии «схема» Отто доводит до конца начавшуюся у Фриза психологизацию этого термина. Но при этом моменты нуминозного описывают трансцендентное измерение чувственности.

В канто-фризовском априоризме Отто ищет спасение и защиту от эволюционистских теорий в религиоведении начала XX века и от профанно-редукционистского религиоведения в целом.

Марбургский ученый включает в свое философское осмысление религии понятия «сущностный синтетический предикат», «синтетическое познание априори». В данном случае речь у него идет о рациональной и при этом априорной стороне священного.

В вопросе синтетического познания априори преемственность между Отто и Кантом полностью утрачивается. У Отто в сущностных синтетических предикатах, таких как дух, разум, воля, всемогущество, субъект познан быть не может. Почему тогда они сущностные? Они не даны в созерцании. Если не считать материал из истории религий материей для созерцания. Почему они в таком случае синтетические? Сама связь рациональных и иррациональных моментов священного в «синтетическом познании априори» не является, по словам Отто, логически необходимой. Все эти пассажи не могут не вызвать удивления у кантианца.

Таким образом, в «Священном» Отто последовательно размыкает фундаментальные установки кантианства и фризи-

анства. Канто-фризовская фразеология Отто не просто входит в противоречие с дескриптивно-феноменологическим ядром «Священного», но не способствует, на наш взгляд, прояснению и лучшему пониманию природы религии и религиозного сознания, в конечном счете – самого священного. Фризианская или псевдофризианская и феноменологическая проекция священного вполне автономны у Отто и только мешают друг другу самим фактом своего сосуществования.

Перейдем к феноменологическому измерению оттовской модели священного.

М. Шелер высоко оценивает дескриптивную часть «Священного» Отто, категорически не соглашаясь, как и Гуссерль, с ее теоретическим обоснованием. Шелер усматривает у Отто отрицательный метод последовательного очищения «феномена в чувственном». Этот путь ведет к «феноменологическому созерцанию сущности». Шелеру импонирует антиредукционистский подход марбургского феноменолога. Автор работы «О вечном в человеке» пишет: «...В х (Отто. – М. II.) речь идет о подлинной элементарной чтойности (Was-heit), которая фундирует последнее понятия, но ее саму поэтому нельзя в них определить»¹⁰⁸. Складывается впечатление, что при написании глав, посвященных моментам нуминозного, Отто исходил из другой (не канто-фризовской) методологии. Во многих фрагментах «Священного» всплывают элементы философско-феноменологического описания, правда, отягощенные «вводящими в заблуждение» с точки зрения самой феноменологии интерпретациями. Шелер углядел бы у Отто ошибочные формы религиозной ноззы. То есть те формы, в которых религиозный опыт не достигает своего нозматического коррелята. (Замечу, что сущностная феноменология религии Шелера получила резкую отповедь у Гуссерля, также многими феноменологами был оспорен проект философской феноменологии священного К. Хеммерле именно в качестве философского и феноменологического.)

У Отто имеет место анализ нозмо-нозтического комплекса. Он всегда рассматривает нозму (священное, нуминозное) в строгой корреляции к ноззе (почитание священного). Следует согласиться с Р. Шефлером в том, что «феноменологическое исследование корреляции между религиозной ноззой и рели-

гиозной нозмой исходит из анализа религиозного опыта. Так как он понимается как способ, которым “священное” было дано первоначально¹⁰⁹. Все это применимо и к «Священному». Отто разворачивает опыт понимания священного в перспективе его интенциональности. В категории «нуминозное», раскрытой как *Mysterium Tremendum* и *Fascinans*, феноменолог демонстрирует внутреннее своеобразие религиозного переживания, то есть его интенциональность. Он очищает сознание читателя от любых объясняющих религию конструкций, добываясь по мере настройки сознания непосредственного, интеллектуального понимания религиозной нозмы. Что такое нуминозное в качестве сущности священного, выясняется только на основе самого религиозного переживания. Как нам кажется, Отто действительно стремится устранить в дескриптивных главах «Священного» «основной структурный элемент (дофеноменологического. – М. П.) познания, основной его ход: переход от явления к сущности...»¹¹⁰. В описании нуминозного не существует различия между пережитым или осознанным содержанием и самим *sensus numinis*.

Конструированием собственного языка для демонстрации религиозной нозмы (речь идет в первую очередь о понятии *das Numinosum*) Отто обязан идее феноменологического созерцания сущности. Он следует за Гуссерлем, когда тот утверждает, что «он (эйдос. – М. П.) предшествует всем понятиям, понимаемым как значение слов; напротив, как чистые понятия они сами должны формулироваться в соответствии с эйдосом»¹¹¹.

В дескриптивной части «Священного» у Отто встречается особая, как мы уже писали, отличная от Канта и Фриза имплицитная трактовка априорности. В этих главах чувство тварности, как и другие моменты нуминозного, не получают свои «определения» только благодаря какому-то «предположению» или соответствующему ему «суждению». Читатель обязан удостоверить через интуитивное «вчувствование» собственную религиозность на примере с Авраамом из Быт 18:27 (Вот, я решился говорить Владыке, я, прах и пепел) несконструированную априорную данность – чувство тварности. Здесь мы сталкиваемся с чистым, непосредственным опытом, в котором и только в котором усматривается смысл священного. Априор-

ность категории «священное» в приведенных Отто примерах не является формальной и противостоит понятию *a posteriori* в значении подлинного религиозного опыта опыту неподлинному. Примеры, которые составляют основное содержание работы Отто, на наш взгляд, призваны продемонстрировать сознанию эйдос священного, указать на него. Они не являются иллюстрациями или объяснениями. В них непосредственно схватывается нуминозное. В иерофании Иакова в Вефеле открывается и доказывается священное вообще. (Мы понимаем священное как таковое на основании единичного созерцания момента нуминозного.)

Однако, как и другие феноменологи религии, Отто не доводит до конца феноменологическую редукцию. «Религиозный акт (у Отто. – М. П.) изображает... недостижимость трансценденции в Боге»¹¹². Интенциональность остается «незаконченной». Феномены в феноменологии, в том числе и религиозные, предполагают определенные структуры смысла, горизонты смысла, и тем самым являются обусловленными феноменами. Но как пишет Б. Вальденфельс: «...Обусловленный Бог не был бы Богом... (обусловленное. – М. П.) священное утратило бы нуминозную силу и fasciniрующее действие»¹¹³. Для христианского теолога проблематична беспредпосылочная феноменология религии.

Если Шелер открывает закон взаимной корреляции религиозной нозмы и религиозной ноззы, то для Отто, скорее, нозма определяет ноззу (трансценденция в виде нуминозного объекта конституирует опыт в качестве религиозного и обосновывает его в этом качестве). Это идет вразрез с гуссерлианской феноменологией.

У Отто к «вводящим в заблуждение» относятся коэффициент реальности, заданный чувством тварности, религиозность субъекта, осуществляющего редукцию, побочные смыслы (вне осуществленного акта и интенционального направления) – все эмоционально-субъективно-психологическое описание моментов нуминозного.

Тем не менее Отто удалось создать науку о религии с собственной концептуальной природой, науку *sui generis*, не тождественную религиозоведческим дисциплинам, не обладаю-

щим собственной специфической концептуальной природой (истории религий, социологии религии, психологии религии, лингворелигиоведения). «Несомненно, феноменология воплощает в области наших исследований важнейшее нововведение последней половины столетия...»¹¹⁴, – подчеркивал Петтаццони. Но одновременно с этим, как мы уже писали, внутренние противоречия «Священного», соединение несоединимого (истории религий, философии (в лице феноменологической и трансцендентально-идеалистической философии) и теологии) предопределили кризис феноменологии религии во второй половине XX века и заново поставили вопрос о ее возможности.

Священное как «последняя реальность»: Й. Вах

Волею судеб к классикам феноменологии религии был причислен немецкий религиовед и философ Й. Вах (1898–1955). Вах по материнской линии является потомком знаменитого иудейского философа эпохи Просвещения Моисея Мендельсона. Как и другие феноменологи религии, он получил востоковедческое образование по специальности «Индология». Учился Вах в университете Лейпцига. В Первую мировую войну ему случилось быть солдатом, а затем офицером воевать с Россией. Во времена прихода нацистов к власти в Германии он эмигрировал в США, где продолжил свою научную деятельность. Вах является классиком феноменологии, герменевтики и социологии религии. В круг его интересов также входили философия и теология. Среди его учителей – Р. Отто, среди коллег – Ф. Хайлер. По своему вероисповеданию Вах – лютеранин, после эмиграции – член епископальной протестантской церкви США. Как и многие другие представители феноменологии религии, он активный сторонник экуменического движения. Его крупнейшие произведения – «Социология религии» (1924), «Сравнительное религиоведение» (1962), «К методологии», «Понимание» (1926–1933) (в трех томах) и другие.

Импульсы гуссерлианской феноменологии в большой степени были вытеснены и подавлены у Ваха герменевтической парадигмой философии жизни. «В своих разработках проблемы

понимания Вах опирается прежде всего на Дильтея и Зиммеля, в философско-исторической позиции – также на Трельча»¹¹⁵.

Вах замысливает религиоведение как науку о понимании, а не об объяснении, т. е. в качестве особой герменевтики. Как и у Дильтея, речь идет о понимании жизни из самой жизни. Жизнь в качестве акта, процесса жизнеосуществления – главная предпосылка понимания священного классиком феноменологии религии. Фундаментом герменевтических процедур и принципов становится опыт. В религиозном опыте (у Ваха в опыте «последней реальности») объект познания и средство познания совпадают. Феноменолог исследует священное, данное в переживании, с помощью понимания переживаемого. Если в ряде своих построений Вах осуществляет феноменологическое Ελοχή, вынося за скобки онтологический статус объекта, и говорит о чистом смысле, то по отношению к субъективным (антропологическим) предпосылкам понимания он никогда не производит феноменологической редукции.

Герменевтика религии Ваха укоренена в антропологии, поэтому процесс познания для него превращается в событие узнавания (Wiedererkennen). Эмпатическое понимание у Ваха, как и у Дильтея, рождается из жизненных взаимосвязей. Мир духа приоткрывает себя лишь экзистенциальному познанию. Феноменолог религии требует «личного отношения», «внутреннего родства» с объектом постижения¹¹⁶. Немецкий философ пишет: «Таким образом исследователь религии в полном объеме вносит в научную деятельность свой религиозный опыт; не в качестве суждения ... но как ключ всякого понимания»¹¹⁷. Религиозное переживание дано с жизнью и укоренено поэтому в природе человека. Религиозность как категория жизни как бы предпослана процессу понимания, но вместе с тем само объективированное религиозное вызревает в одной из форм выражения жизни, а именно религиозной. Здесь Вах почти с точностью воспроизводит схему экспликации религиозного Г. Зиммеля, который подчеркивал, что процесс причинности как факт жизни может приобрести научное или религиозное звучание (тон). То есть он предполагает кристаллизацию религиозного смысла (представление о Творце в перспективе бесконечного ряда причин) или научного (формулу закона причинности).

У Ваха нет жесткого зиммелевского редукционизма, когда «религиозная форма какого-либо отношения или события является проясненной картиной его социальной формы...»¹¹⁸. Но вслед за Зиммелем он отводит религиозному чувству конституирующую религию роль. Так Зиммель писал: «Религиозная окраска не исходит на переживаемое от принятой на веру трансцендентной силы, но представляет собой особое качество самого нашего чувства»¹¹⁹. Нам кажется, что пренебрежение к историческому генезису религии в рамках концепции религиозного чувства в феноменологии религии Ваха связано с бегством от историзма в процессе понимания у Зиммеля. Философия жизни не отвечает и не в силах ответить, как и феноменология религии, на вопрос о происхождении религии. Религия дана с жизнью в акте жизнеосуществления. Человек априори религиозен. На вопрос о том, почему человек религиозен, а жизнь такова, что содержит возможность выражения в форме религии, Зиммель и Дильтей ответ не дают.

Выявление значимости посреднической роли герменевтики между философией и гуманитарными науками, а также адаптацию герменевтической теории к решению религиозоведческих проблем, несомненно, следует отнести к важным достижениям Ваха¹²⁰. Собственная философско-герменевтическая доктрина понимания определила контуры эпистемологии священного классика феноменологии религии. Вектор герменевтических изысканий Ваха противоположен феноменологической стратегии. Он игнорирует идеал абсолютного познания и его воплощение в идее беспредпосылочного исследования. Вах смягчает традиционное жесткое противопоставление понимания *Verstehen* (в качестве объективного восприятия данностей) и толкования (объяснения) *Deuten* (в качестве субъективного анализа материала). Пионер феноменологии религии выступает за плюрализм видов мышления, отказывается от притязаний на абсолютную объективность какого-то одного способа познания, тем самым открывая доступ к неофеноменологии религии, например В. Гантке или Д. Ваарденбурга. Вах пишет: «Принятие и предположение “абсолютной” объективности познания... уничтожено». И далее: «Оба они (то есть понимание и истолкование) являются... в известном смысле “субъективными”,

поскольку не существует ни понимания, ни истолкования вне известных предпосылок и известных условий»¹²¹. Диалектика процесса понимания и истолкования у Ваха, с нашей точки зрения, такова, что первое осознает относительность собственной деятельности и стремится устранить неустранимое, т. е. саму относительность, а второе односторонне, исходя из определенной системы, абсолютизирует одну точку зрения или факт. Религиовед отмечает, что «для понимания мы считаем характерно то, что оно осознало свою относительность (Bedingtheit)... но ее (относительность. — М. П.) пытается по возможности контролировать и элиминировать... Под толкованием мы напротив понимаем рассмотрение (Betrachtung) и объяснение (Erklärung) из данной системы, в которой и в соответствии с которой пытаются постичь данное»¹²². Предпочтение события понимания заключается у Ваха в том, что оно учитывает максимально возможные для интерпретации моменты. Понимание и истолкование разнятся в оценке собственных возможностей. Истолкование, по мнению феноменолога религии, абсолютно не устанавливает границ, возвышаясь даже до идеи Бога. Понимание менее счастливо. Вах подчеркивает: «Мы понимаем ни Бога, ни жизнь, ни мир, ни человека, мы никогда их не познаем ... но, однако, можно все это рассматривать в качестве интерпретации, истолкования»¹²³. Немецкий герменевтик очень четко проводит демаркацию между пониманием и истолкованием в их отношении к раскрываемому смыслу. Любое понимание неотделимо от познания конечного смысла. «Границы конечных (endlichen) смыслов (Sinne) являются также границами понимания; Бог, мир, человек: здесь (они. — М. П.) не превышают конечный смысл»¹²⁴. Конечный смысл не отождествляется у Ваха с раскрытием сущности феномена. Следуя Дильтею, он не претендует на понимание смысла истории, но стремится уяснить лишь значение ее проявлений. Можно перефразировать Ваха и сказать, что не существует «истолкования» Бога в герменевтике, а встречается только попытка его истолкования в рамках выше описанного понимания¹²⁵. Но тем не менее Флаше указывает на третий тип познания, имеющий место в теории немецкого религиоведа. Это «интегральное» или «высокое» понимание. Флаше пишет: «В высоком понимании происходит расширение

понимания до истолкования, так как смысловые связи теперь понимаются не сжато, но, пожалуй, истолковываются». И далее: «Разделение между пониманием и истолкованием, которое пытается Вах провести первоначально, снова упраздняется в “интегральном понимании”»¹²⁶. Синтез понимания и истолкования (трудно его себе помыслить) приводит к пониманию смысла, к действительному пониманию. В любом случае, с нашей точки зрения, природа высокого понимания у Ваха остается недосказанной и трудно согласующейся с его первоначальной интерпретацией понимания и истолкования.

Вах ставит перед герменевтикой двуединую задачу: во-первых, ответить на вопрос о «что», т. е. вычленив смысл и значение феномена; во-вторых, на вопрос о «как», который предполагает анализ самого процесса уяснения¹²⁷. Каким должен быть собственный смысл духовного выражения? Здесь, по мнению Ваха, возникают две возможности. В одном случае приобретенный смысл оборачивается экспликацией интенции выражения (*Ausdrucksintention*), в другом «речь идет не об экспликации выражения, но о его (смысла. — *М. П.*) расположении (*Einordnung*) в высоких взаимосвязях»¹²⁸. Второй тип понимания близок к позиции Дильтея, для которого в этом процессе происходит «отнесение событий к внутренней взаимосвязи, посредством которой они понимаются»¹²⁹. Вах сам ставит вопрос об отношении оценки (*Würdigung*) к событию понимания. Он отказывается от вынесения ее за скобки и утверждает: «В каком-то смысле всюду, где встречается понимание, соединяется понимание смысла и оценка, оценка (*Bewertung*) и суждение (*Beurteilung*)»¹³⁰.

Общая теория понимания конкретизируется у Ваха в концептуализации религиозного опыта. Выстраивая общую морфологию религии вокруг понятия «священное» как «последней реальности», Вах, во-первых, добивается снятия упреков в адрес феноменологии религии в субъективизме, во-вторых, углубляет понимание природы религиозного опыта как опыта *sui generis*, руководствуясь одним из важнейших постулатов феноменологии религии — принципом антиредукционизма. Святое в качестве «последней реальности», полагает немецкий феноменолог, открывается исключительно в опыте

встречи (опыте вызова и ответа). Мир религии бесполезно анализировать как чистый объект (как вещь). Лишь диалогическое открытие «последней реальности» приближает нас к тайне религии. Поскольку человек отвечает всегда на что-то, то дефиницию религиозного опыта немецкого религиоведа никак нельзя считать чисто субъективной. Здесь кроется принципиальное отличие «последней реальности» от классической философской субстанции (*causa sui*). Второе нововведение Ваха заключается в признании тотальности подлинного религиозного опыта. Опыт священного – это ответ целостной экзистенции, т. е. интеллекта, чувства и воли сообща на «последнюю реальность»¹³¹. Только религиозному опыту присуща тотальность в отличие, например, от опыта философского (в первую очередь интеллектуального) или эстетического (обращенного к чувству). В критериологии обнаружения «последней реальности» Вахом идут параллельно феноменолого-философские и психологические атрибуты священного. Уже в первом критерии он подчеркивает, что «последняя реальность» производит на нас сильное впечатление и вызывает нас (s. 56). Третий критерий свидетельствует о невиданной интенсивности, силе, мощи религиозного опыта, который согласно четвертому критерию побуждает нас к деятельности (s. 60–61). Вместе с этим Вах выделяет аспекты постижения «последней реальности» (отчасти перекрывающие критерии подлинного религиозного опыта). Нуминозное (синонимичная «последней реальности» категория у немецкого религиоведа) включает мистическую «инаковость» (но не совершенную, как у Отто), спонтанность, жизненность, творчество, кроме того высоту и силу (полная аналогия *tremenda majestas* Отто), а также момент *fascinosum* (s. 69–70). Вызывает некоторое недоумение отказ Ваха от атрибута «совершенной инаковости» «последней реальности» при постулировании ее трансцендентного статуса.

Немецкий религиовед умело использует общее для феноменологии религии правило, согласно которому необходимо выделять несколько главных критериев для описания религиозного явления. В частности, объективацию «последней реальности» в таких терминах, как «Бог» и «божественное», Вах описывает с помощью тройственной схемы полярных

понятий: «плюрализм–монизм», «персонализм–имперсонализм», «далекое–близкое». Иными словами, используются критерии, связанные, во-первых, с онтологическим статусом божества (плюрализм–монизм, далекое–близкое), и, во-вторых, с его субъектностью (персонализм–имперсонализм). Заметим, что параметры вполне христианско-центричны и далеко не универсальны. История религий, по Ваху, наполнена напряженной диалектикой указанных пар понятий.

1. «Плюрализм–монизм».

Различие для немецкого феноменолога в данном случае качественное, а не количественное. Вере в трансцендентного Бога-Творца противостоит представление об имманентном миру политеизме или полидемонизме.

С точки зрения Ваха, историю религий пронизывает борьба между монизмом и плюрализмом в восприятии Бога, в которой последнее слово еще не сказано. Меланезия, Африка, Северная Америка, указывает религиовед, изобилуют примерами полидемонизма, соответствующего политеизму. Буддизм махаяны как мировая религия вводит снова в практическое благочестие плюралистические представления о божественной действительности. Монизм проповедуют примитивные народы Австралии, Африки, Древнего Востока. Он возобладал в Иране (в качестве дуализма), религии Израиля, христианстве (s. 95–96).

2. «Персонализм–имперсонализм».

Вах разделяет точку зрения, согласно которой на примитивных стадиях развития человечества встречаются неличностные и личностные представления о божественном, причем последние преобладают (s. 96). Если в персонализме выразительно отмечается существенный личностный контакт с «последней реальностью» (связь «я–ты», по терминологии М. Бубера), то в имперсональном видении «последней реальности», напротив, подчеркивается ее внешнее (все существующее) (с. 97). Для Ваха классическими образцами веры в божество как имперсональную силу служат ведическое понятие *brahma* и персидское *hwarenah*. Буддизм махаяны почитает одного или нескольких Будд в качестве персонификации дхармакаи (тела Дхармы. – М. П.) (s. 97–98).

3. «Близкое–далекое».

Это противопоставление, по мнению немецкого ученого, легко найти и в примитивных, и в высоких религиях. Трансцендентность открывается в чуждом, пугающем Боге пророческих религий. Шаkti в индуизме, напротив, рассматривается как близкое божественное. Греческий олимпийский бог выступает трансцендентным человеку, бог мистерии – имманентным (s. 98). Общая морфология религии, по мнению Ваха, отражает ряд ответов на встречу с «последней реальностью». Опыт встречи с «последней реальностью» распадается на его выражение в мышлении, деятельности и общине. Он выделяет две главные формы выражения религиозного опыта в мышлении: эндейктическую (от греч. *ενδείξις*, показание, доказательство) и дискурсивную. С помощью эндейктической формы указывают или намекают на нечто или просто придают информации о священном завуалированный вид. Дискурсивный способ подачи религиозного опыта эксплицитно и имплицитно ясно выражает и точно очерчивает само священное (s. 79–80). Самым значительным примером эндейктического выражения «последней реальности» является символ. Символ – это та основа, которая содержит в себе имплицитно все три формы выражения религиозного опыта: мышление, деятельность и общину (s. 83).

Дискурсивными типами выражения религиозного опыта являются мифы, учения и догмы. Религиозный культ должен быть определен в качестве тотального ответа целого бытия человека на «последнюю реальность» в деятельности. Как таковой он выступает символом религиозной действительности. Два основных вида религиозной деятельности выделяет Вах – молитву и богослужение. С их помощью человек стремится преодолеть в первую очередь не святость своей природы (s. 109–110). Некоторые современные религиоведы отмечают «открытый к истории» характер феноменологии религии Ваха. Гантке, в частности, констатирует, что религиозный феномен не является чистым объектом, который неподвижно противостоит субъекту (s. 258). И тем не менее, на наш взгляд, Вах напряженно балансирует между феноменологическими и социологическими подходами. Он не проводит четко ту грань, которая разделяет обусловленность религиозного мышления,

деятельности и институтов опытом «последней реальности» и социально-историческими обстоятельствами. Нельзя не отметить, что в конечном счете все попытки найти компромисс между феноменологической и историцистской методологиями и у Ваха, и у Голдаммера не смогли решить проблему и передали ее неофеноменологии религии.

Мы постараемся остановиться в первую очередь на феноменологическом измерении концепции религиозного сознания Ваха.

«Религиозное переживание как и все духовные акты обладает одним совершенно определенным интенциональным смыслом»¹³², – утверждает немецкий религиовед. Интенциональный смысл религиозного сознания фундирован жизненной взаимосвязью. Это сознание, для которого религиозный объект превращается в «откуда» (Woher) переживания.

Наряду с понятием интенциональности при анализе религиозного сознания, как мы писали выше, Вах использует термин и частично саму процедуру *Елохѣ*. «Наше “заключение в скобки” осуществляется в противоположность ко всем психологическим способам рассмотрения в чистом сознании и в (рамках. – *М. П.*) выразительного подчеркивания интенционального характера религиозности», – находим у немецкого феноменолога религии. В процессе осуществления феноменологической редукции Вах «заключает в скобки» любое учение о религиозном акте и его значении, учение о культе в его значении и т. д. В остатке должен сохраниться лишь «акт плюс (его. – *М. П.*) “содержание”»¹³³.

Опыт священного в качестве «последней реальности» придает смысл, выполняет интегрирующую роль по отношению к сравнительно-типологической деятельности религиоведа. Истолкование религиозного смысла, понимание целостной интенции отдельного феномена происходит у Ваха только из религиозного опыта. На модели критериологии религиозного опыта ученому действительно, на наш взгляд, в целом удается следовать принципам *Елохѣ*. Это касается четырех важнейших атрибутов подлинного религиозного опыта. Выделение по сути религиозной интенциональности, подразумевающей направленность на «последнюю реальность», диалогическое

трансцендирование (священное познается только в диалоге), тотальность в значении единства интеллекта, воли и чувства как нередуцируемые качества сознания священного. Последней особенностью нуминозного сознания по Ваху является, напомним, стимулирование встречей со священным религиозной деятельности. Экспликация религиозного опыта у Ваха, безусловно, относится к априорному виду и достаточно автономна от эмпирического материала. В конечном счете Флаше справедливо утверждает, что «его (Ваха. – М. П.) понимание соответствует... “эйдетическому видению”, которое ищет эйдос, сущность религиозного феномена»¹³⁴.

Структура религиозного сознания в свою очередь фундирует познавательные возможности религиоведения. Нередуцируемость религиозного опыта обосновывает самостоятельность религиоведения как гуманитарной науки. Свой автономный статус она приобретает у Ваха с помощью феноменологии и герменевтики религии.

Герменевтический круг определяет высшую цель науки о религии – познать дух (идею) религии, которая действительно в целом из ее проявлений и наоборот понять религиозные явления из идеи религии. «Задача всеобщего религиоведения (по Ваху. – М. П.) заключается в историческом и систематическом изучении религии», – пишет Флаше. Систематическая область религиоведения соответствует в целом полю деятельности феноменологии и герменевтики религии. «Систематика интересуется не становление, но ставшее (Gewordene), поэтому в его работе “отменяются различия во времени”»¹³⁵. Цель всей систематики религии состоит в разработке типического, без открытия которого невозможно понять индивидуальное. Систематика религии образует две формы: материальную и формальную. Первая руководствуется, по мнению феноменолога религии, «генетической точкой зрения» и разрабатывает исторические типы священного. Вторая освобождает исторические типы от исторических взаимосвязей, абстрагируется от любой конкретизации, пытаясь постичь структуры и понятия. Как резюмирует Флаше, «так получает систематик религии “идеально-типические понятия” и структуры в качестве всегда повторяющихся форм в религиозном выражении и всегда

повторяющихся основных направлений человеческого-религиозного-мышления и переживания»¹³⁶. Следовательно, перед систематическим религиоведением стоят две задачи – образовать абстрактные, идеально-типические понятия и обнаружить регулярность, закономерность развития религии. По нашему мнению, категория «идеальный тип» у Ваха скорее всего соответствует второму (герменевтическому) виду понимания термина «тип» Дильтея. Так Н.С. Плотников пишет: «В этом втором – “герменевтическом” – значении понятие “тип” имеет статус эвристического средства, позволяющего осуществлять обоснованный отбор материала для интерпретации»¹³⁷. Систематика религии говорит только о том, что, например, догма, аскеза, монашество есть нечто универсальное. Однако на вопрос о том, каков характер этой универсальности, претендует ли она на объективность или только на общезначимость, с помощью каких процедур открывают идеальные типы, в конечном счете каково их феноменологическое измерение, систематическое религиоведение в интерпретации Ваха, с нашей точки зрения, не отвечает однозначно.

Итак: «Его (религиоведения. – М. П.) метод является исследованием, которое начинается с истолкования и достигает своей вершины в понимании»¹³⁸, – считает немецкий ученый. Таким образом, Вах выделяет две ступени описания исторического феномена. Первую он обозначает как интерпретацию. «Она (интерпретация. – М. П.) желает установить значение отдельного определенного религиозного выражения», – пишет об этом Флаше. В качестве второй ступени следует понимание. Оно приводит «явление во внутреннюю взаимосвязь и... ведет к познанию всеобщего характера образования религии»¹³⁹.

Иногда в целом дильтеевская схема процесса познания огрубляется до простейшей гердеровской модели. Поиск священного у Ваха начинается с разработки исторического развития религии, т. е. исходит из многообразия проявлений духа. Затем наряду с психологическим исследованием внутреннего осуществляется прорыв в его (духа) субъективное, и, наконец, познается объективное духа в качестве идеи в целом. Сам Вах считает, что необходимо «понять человека как явление из человека как идеи»¹⁴⁰.

Таким образом, религиозный опыт как основание и предмет познания для Ваха полисемантичен по своей структуре. Его концептуализация происходит с использованием феноменологического *Epoche*, а также включает важнейшие понятия философии жизни (структура, взаимосвязь). Такие критики, как Флаше, угадывают в конструкции религиозного сознания Ваха кроме того религиозное а priori естественной теологии. Исследователь творчества немецкого феноменолога религии уверен в том, что: «Его (Ваха. – М. П.) религиозоведение исходит из убеждения философии жизни о том, что один способ, с помощью которого переживают мир, является религиозным. ... Затем (этот способ) объединяется с принятием религиозного а priori»¹⁴¹. Насколько нам известно, Вах не использует понятие априорной религиозности. Но он, несомненно, верит в существование единой, универсальной человеческой природы и в ее предрасположенность к переживанию священного. Поэтому оценка Флаше представляется нам уместной. Но более важным нам кажется вывод о том, что философия религии (можно даже сказать, западно-христианская философия) предопределила в конечном счете облик как исторического, так и систематического религиозоведения Ваха. И хотя он настаивает на том, что религиозоведение – это эмпирическая наука, собственно эмпирического измерения в концепции религиозного опыта у Ваха нет. Прав Флаше, когда пишет, что «для Ваха они (религиозные феномены. – М. П.) суть не объективные явления, но взаимосвязанные выражения мира религиозного опыта»¹⁴². Фактическую автономию систематики религии немецкого ученого по отношению к эмпирическому религиозоведческому материалу можно интерпретировать в теологическом и философско-феноменологическом ключе. В первом случае речь идет о мета-теологии или теологии религии (Флаше), а во втором (нам он ближе) – о проекте философии религии, близком к задачам феноменологической философии. Ведь дело в том, что «последнюю реальность» мы вправе рассматривать и как бытие Бога, и одновременно в качестве универсальной феноменологической структуры религиозного сознания, аналогичной категории «нуминозное» у Отто. Религиозный опыт может быть теологически ангажированным масштабом познания и апологетики

превосходства собственной конфессии, а может быть инвариантной матрицей для выделения и сопоставления религиозных феноменов. Характер Откровения как сущностный признак «последней реальности» у Ваха возможно трактовать теологически и вместе с тем видеть в нем (как, например, Шелер или Хайлер) задачу феноменологии религии (т. е. собственно философско-религиоведческую цель).

В любом случае Вах, как и другой классик феноменологии религии Леу, свято верил в органическое единство религиоведческого, философского и теологического дискурсов. Он не считал, что «задача религиоведения состоит в конечном счете в поддержке “естественной теологии”»¹⁴³, как думал, например, Флаше. Вах предполагал, что цель религиоведения, состоящая в лучшем понимании религии, будет способствовать углублению собственного религиозного опыта, а также исполненной понимания встрече христианской и нехристианских религий. Поэтому минимальный набор теологических понятий, интерпретированный особым образом, как, например, понятие о спасении в качестве конститутивного для всех религий, понятие о тварности бытия человека, видение высшей точки самооткровения Бога в Иисусе Христе, не мог не только войти в противоречие с религиоведческим материалом, но скорее выступал в качестве эвристического начала всей религиоведческой деятельности.

Итак, стратегия понимания священного у Ваха, как и у Леу, не только сопрягает воедино различные дисциплины (религиоведение, философию и теологию), что типично для феноменологии религии, но и стремится внутри философского сегмента науки о религии синтезировать зачастую противоположные эпистемологические доктрины (с одной стороны, философию жизни Дильтея, с другой – феноменологический метод Гуссерля). Причем, на наш взгляд, ни теория познания Дильтея, ни Зиммеля, ни Гуссерля не получили приоритетного значения в феноменологии религии Ваха. Что же касается удельного веса каждой из дисциплин, анализирующих священное, то здесь, как мы уже говорили, пальма первенства принадлежит философии и теологии. Модель религии у него остается непроницаемой для эмпирического исследования. (Флаше говорит о «закрытости конкретной религии» у Ваха)¹⁴⁴.

Вопреки вполне обоснованной ориентации феноменологии религии на философскую герменевтику Дильтея, которая возникла на стыке гуманитарных наук, актуальным (и эта актуальность сохраняется, пожалуй, на наш взгляд, только для философии религии и теологии) из творчества Ваха являются лишь гуссерлианская феноменологическая проекция религиозного сознания и постижение им священного.

Священное в качестве «высшей реальности»:

Ф. Хайлер

Немецкий религиовед Фридрих Хайлер (1892–1967) задает первофеномен религии (священное) в феноменолого-психологической проекции как ощущаемое с нуминозной (сверхъестественной) силой и в социально-объективной в качестве вырванного из профанной сферы посредством системы табу, а также в аспекте благоговейного поведения человека по отношению к святому¹⁴⁵. Феномен священного, оставаясь внутренне единым (в различных формах религии), «эмануирует», по Хайлеру, в три мира-«ипостаси». Схематически можно изобразить подобную типологию в виде кругов приближения к священному, т. е. предмету религии. Первый, внешний, круг – это мир явлений религии. Он включает в себя сакральные предметы, священное пространство, время, число, священные слова, человека и общину как носителей святого, кроме того, в него попадает священная деятельность. Второй круг выступает первым внутренним кругом. Для немецкого ученого он вмещает мир представлений религии, состоящий из теологий, религиозных космологий, антропологий, откровений и учений о спасении. Третий круг (он же второй внутренний) мира священного – это стихия религиозного опыта. Его наполняют идеи священной любви, веры, религиозные видения и мистические экстазы. В центре круга расположен предмет религии – Бог (Святое) в качестве «высшей реальности» и единства противоположностей. Подобное структурирование феноменов священного получило в религиоведении название метода концентрических кругов. Оно движется от институциональных

элементов религии (мира внешних манифестаций священного) к рациональным (к святому в мире духовных представлений) и, наконец, к мистическому измерению святости в мире психических переживаний¹⁴⁶.

Сам Хайлер определял феноменологию религии как науку, которая «...пытается объяснить “прасуждение” и таким образом постичь сущность (эйдос) всего религиозного». И далее: «Феноменологическому исследованию становится видна в качестве сущности религии вера в существование трансцендентной действительности и в фактическое соприкосновение и связь человека с этой высшей действительностью»¹⁴⁷. Феноменолог, следовательно, обязан описать типы веры в священное и обозначить способы отношения и связи человека с трансцендентной реальностью. Вопрос об истинности веры в священное не ставится и не решается, по мнению Хайлера, в рамках самой феноменологии религии.

В феноменологической типологии священного речь идет по сути дела не о религиях, а о религии. Хайлер согласен с Николаем Кузанским в том, что «... есть лишь одна религия во множественности религиозных обычаев... Ты один есть (т. е. Бог. – *М. П.*), и есть одна религия и один культ»¹⁴⁸. Поэтому, во-первых, различия в религиозных традициях лишь количественные, а во-вторых, только теперь и возможна феноменологическая классификация религий. Обратим наше внимание на некоторые методологические особенности феноменологической типологии религии в целом и Хайлера в частности.

Первый аспект манифестации священного у Хайлера – мир явлений. Вначале это сакральные предметы, такие как камень, гора, земля, звезды, луна, солнце, позднее – обожествление живой природы (растений и животных). Хайлер приводит следующие примеры: в ханаанской религии священный камень носит название Вefель (Дом Бога), вокруг него складывается культовая деятельность. Почитание черного камня встречается в древнеарабской религии, священной скалы, из которой родился сам бог Митра, – в митраизме. Скала выступает образом Яхве в Псалмах (18: 3), Христос также именуется «краеугольным камнем» в Первом послании Петра (2: 5). Во всех религиях, пишет Хайлер, встречается поклонение горе как центру силы Земли.

В мистической традиции Бога символизирует гора, и священный путь к нему описывается как восхождение на гору¹⁴⁹.

Подобной феноменологической обработке подвергаются и другие понятия, существующие в языке религии. В чем заключаются методологические основания аналогичных типологий религии? Ж. Ваарденбург указывает на следующие моменты. Цель сравнительного религиоведения и феноменологии религии (для Ваарденбурга она выступает герменевтической дисциплиной) заключается в поиске всеобщих феноменов и всеобщих правил религии. Феноменологический анализ расчленяет исследуемый предмет на три пласта.

Первый этап – акт установления простого соответствия и различия между двумя или более конкретными объектами. Цель сравнения состоит в освобождении предмета из непосредственного контекста. Здесь, по Ваарденбургу, сравнивают образы или понятия, но не концепции (например, изучение алтаря как места, где приносятся жертвы¹⁵⁰).

Второй этап – анализ тех функций, которые выполняют предметы в своих контекстах, и места, которое они занимают в религиозном процессе. Так функция алтаря – жертвоприношение, место – поле кровавой битвы, кроме того, роль этого ритуала в религиозной жизни (имеет ли значение это религиозное событие для всей общины или только для отдельной личности). Третий аспект феноменологического проникновения призван сравнить две или более ситуации, в которых проявляются феномены, т. е. исследовать объекты в их всеобщем контексте. Например, причиной жертвоприношения может выступать в одном случае военная опасность, угрожающая обществу, в другом – смерть кого-либо из его членов¹⁵¹.

С какими трудностями, на наш взгляд, сталкиваются феноменологические классификации религии в целом и классификация Хайлера в частности? Так, Ваарденбург убежден, что ряд феноменологов (такие, как Отто, Хайлер, Г. ван дер Леу) разрабатывают и структурируют внутреннюю смысловую взаимосвязь между религиозными явлениями¹⁵². По его мнению, Отто пытался получить взаимосвязанное значение религиозных явлений из категории «святое» как манифестации теологического абсолюта. Таким образом, религиозные феномены у классиков

феноменологии религии выстраиваются либо как проявление божественной силы, либо в качестве опытного предчувствия действительного Бога, считает Ваарденбург. Он называет этот тип феноменологии глобальным или теологическим. Для Ваарденбурга будущее феноменологии религии не за ним, а за локальным (внешним) сравнительно-феноменологическим исследованием (как, например, у В.Б. Кристенсена)¹⁵³. Нам представляется, что, наоборот, внешняя, или эмпирическая, феноменология религии является закономерным итогом развития классической феноменологии религии и свидетельством ее кризиса. Более того, если у Отто, Хайлера, Г. ван дер Леу ее возможно методологически оправдать (в духе протестантской апологетики), то не совсем понятна ее эвристическая функция у В. Кристенсена. Поясним эту мысль примерами из феноменологии религии Ф. Хайлера.

Что открывает нам констатация наличия во многих религиозных традициях обозначения Бога как горы и священного пути к Нему, как восхождения на гору, если вся глубина религий заключается именно в этих путях (часто противоположных)? Что дает исследователю религии перечисление функций священного огня [огонь – средство колдовства (домашний очаг), элемент жизни, судящий огонь (Стоя, Апокалипсис)], если они вырваны из контекста религиозной традиции? Ведь правильно указывал Г.К. Честертон, что во второстепенном все религии похожи. Да, в них встречается, и очень часто, обожествление огня. Но что общего между огнем домашнего очага и огнем Апокалипсиса?

В чем состоит научное (эвристическое) значение проведения параллелей между Зевсом-Dendrites и Христом как «Древом жизни» у Хайлера? Неужели понимание истинной жизни в древнегреческой религии и христианстве тождественно? Разве имеет какое-нибудь отношение использование изображений рыбы, тельца или змея в раннехристианском искусстве к идее священного животного в других религиях? Почему священное пространство в высоких религиях (иудаизме, христианстве и исламе) Хайлер связывает с понятием овеществленной (видимой) святости как гарантией присутствия Бога (в синагоге ворота направлены на Иерусалим, наличие алтаря в христиан-

ском храме, место молитвы в мечети ориентировано на Мекку)? Неужели семантика мечети, синагоги и христианской церкви обладает внутренним единством?

Следующим элементом мира явлений религии, с точки зрения немецкого ученого, выступает священная деятельность, которая включает три ступени: очищение, озарения и единение. Методология его исследования наводит на определенные вопросы. Одно из значений ритуала очищения состоит в том, чтобы его участник исполнился силой Бога. Для этого и приносят в первую очередь жертвы (германское слово «*blota*» буквально обозначает «исполненный силой», «сильный»)¹⁵⁴. В высших религиях, продолжает Хайлер, Бог сам приносит себя в жертву себе. Для религиозного сознания сохраняет первостепенное значение ряд моментов, выпадающих из поля зрения феноменологического анализа: во-первых, объект очистительного обряда или молитвы (имя Бога или силы), во-вторых, семантика самих понятий «чистое» и «нечистое», в-третьих, цель очищения.

Последними в классификации мира явлений религии у Хайлера стоят понятия «священный человек» и «священная община».

Священник, с точки зрения немецкого феноменолога, является человеком, наделенным особыми полномочиями от Бога, человеком, исполненным божественной силой. Отец семьи – священник в своем доме, царь – священник в государстве. Но при этом существуют и профессиональные священники как посредники между Богом и человеком. По мнению Хайлера, лишь высокие религии не имеют священников (джайнизм, первоначальный буддизм, иудаизм после разрушения храма, раннее христианство, ислам, сикхизм, отчасти реформаторские церкви). Его утверждение относительно раннего христианства выдержано в духе протестантской апологетики и весьма спорно¹⁵⁵.

Особый интерес представляют выделение и описание немецким ученым двух других типов носителей священного: пророков и мистиков (в феноменологии религии также большое значение имеет третий тип – гностики). Святость пророков возникает, по его мнению, из непосредственного умиления через божественный дух. Пророк – это тот, кто говорит на месте другого (Бога). Он есть рупор Бога¹⁵⁶. По Ваар-

денбургу, общее для всех пророков – критика существующих традиций, религий или старых порядков в целом. Пророк обращен в будущее¹⁵⁷. Интересен подбор пророков у Хайлера. Это Монтан, Иоахим Флорский, Д. Савонаролла, Мартин Лютер, Ж. Кальвин, Д. Фокс, Заратустра, Мухаммед¹⁵⁸. Если исключить двух последних, то все остальные пророки либо протестанты, либо предшественники Реформации, борцы против «эллинизирующей» церковь догматики (Монтан¹⁵⁹, Иоахим Флорский). Кроме того, феноменологическая эмпатия Хайлера игнорирует институализацию деятельности пророка в той или иной религиозной традиции. Не может быть пророка вне конкретной религии. Или мы обязаны тогда каждого утверждающего, что на его месте, говорит Бог, считать пророком.

Не менее спорным нам кажется выделение еще одного универсального типа носителя священного – мистика. Мистик обладает неординарными визионерскими и экстатическими переживаниями. Цель священного пути мистика – освобождение от чувственного мира и полное единение с трансцендентным¹⁶⁰. При подобной трактовке мистического опыта он становится нехристианским по природе, и следовательно, его следы в православии или католицизме несут на себе отпечаток небиблейских религий. Поэтому, возможно, Ваарденбург более мягко раскрывает мистическую интенцию как жизненную потребность в интериоризации опыта как пути к коммуникации с абсолютom¹⁶¹.

Гностик – это носитель эзотерического интеллектуального религиозного опыта. Как считает Ваарденбург, наиболее развитые формы гностицизма – эллинистический гностицизм, манихейство, некоторые индийские философские системы¹⁶².

Насколько универсален для всех религиозных традиций статус гностика? Кого мы можем отнести к гностикам, например, внутри христианства и ислама? Насколько вообще признают высокие религии возможность получения эзотерического интеллектуального опыта встречи с божественным?

В классических для феноменологии религии студиях о главном феномене религии – молитве – немецкий религиовед движется от классификации, дескрипции и анализа отдель-

ных типов молитвы к феноменологическому определению ее сущности¹⁶³. В нашем исследовании мы остановимся на трех из шести выделяемых Хайлером видов молитв: двух высших (мистической и пророческой) и первоначальной (примитивной, о ней пойдет речь в отдельном разделе).

У Хайлера мистика выступает негативной реакцией на мир и культуру и стремлением к освобождению от них (s. 248–300). Мистик ощущает себя чужим миру, тело – это темница, могила, от которой следует освободиться и вернуться к божественному. Мистик «убегает», по Хайлеру, не только от внешнего мира (отрекается от него), но и от своего собственного «Я», он обязан стать свободным от эгоистических желаний, потребностей. Он должен победить аффекты и собственные чувства, прогнать их из души. Цель мистика – быть (существовать) без жизни. Немецкий религиовед ссылается здесь на целую плеяду мистиков. По Терстеэгену «тело, разум, природа и душа должны обрести смерть, я желал бы не двигаться, даже существовать без жизни». Таким образом, в душе мистика, по мнению автора «Молитвы», протекает великий негативный процесс систематического замирания всех проявлений жизни. Платон называл этот процесс *káθapσις* («очищением»), неоплатоники – *ἁλωσις* («упрощением»), выражение, которое перешло в язык христианских мистиков как понятие *simplificatio*, Майстер Экхарт раскрыл его в чудесной языковой пластике как *Entwerden* – («лишение становления»), Сузо называл его *Entmenschen* или *Entbildetwerden von der Kreatur* [«утрата человеческого образа» или попросту «расчеловечение» и «утрата тварного образа» соответственно (перевод А.В. Ахутина)]. Буддийская мистика обозначает этот процесс как уничтожение или становление в ничто. Он переводит мистика из обычного состояния бодрствования в состояние полного покоя, уединенности, пассивного блаженства. Выражением подобного состояния является принцип «недеяния» в даосизме, бесстрастное спокойствие, невозмутимость в индийской мистике, *sancta indifferentia* в мистической традиции католицизма (s. 252). Но это радикальное снятие всего земного-человеческого, полное погружение внутрь является лишь подготовкой для обращения и концентрации в бесконечном, божественном, вечном, считает

Хайлер. Любовь и единение для протестантского ученого – центральные понятия языка мистики. Каждому мистiku известно страстное, жгучее и изнуряющее желание созерцания и единения с Богом. Язык мистики назвал его любовью. Это *ἔρως* в греческом мире, *amor* на Западе, *bhakti* в индийской мистике, *isk mahabba* в Персии. Существует даже мистическая идея наслаждения Богом (*fruitio Dei*), в частности, индийское понятие *bhakti* имеет, по мнению Хайлера, подобный оттенок¹⁶⁴. Мистическая любовь выступает лишь желанием и движением к высшему, но не включает обладание им. Эта любовь будет удовлетворена только в том случае, когда мистик сольется с божественным. Исполнение этой потребности мистики называли экстазом. «Мистическая любовь – мать экстаза», – цитирует феноменолог слова Дионисия Ареопагита (s. 251). Безаффективная мистика, чуждая жару любви, также имеет родственную экстазу высшую точку – нирвану. Мистический экстаз и нирвана для Хайлера – невыразимые мистические тайны. Оба выступают состояниями души, предполагающими прекращение нормальной жизни сознания, оба встречаются крайне редко. Но они противостоят друг другу, несмотря на равенство внутренней структуры. Экстаз является точкой «кипения», нирвана – точкой «замерзания». Экстаз – позитивное высшее, нирвана – негативное высшее. Экстаз – высшая полнота, нирвана – бесконечное опустошение (s. 253). Сущностью мистического опыта, с точки зрения немецкого религиоведа, является такое единение субъекта (мистика) и объекта (Бога, Абсолюта), при котором они растворяются друг в друге. «Я» мистика сливается с Дао, Брахмой, Единым, бесконечным. Хайлер отмечает: «Непостижимую парадоксальность того, как маленькое человеческое “Я” стало бесконечным, мистик в состоянии понять лишь в том смысле, что он сам превратился в Бога» (s. 254). Автор «Молитвы» иллюстрирует эту мысль разнообразными примерами. В индийской мистике есть указание на то, что атман (самость человека) становится в мистическом экстазе Брахмой, т. е. Богом. Персидские суфи утверждали о своей идентичности Богу в наивысший момент мистического созерцания. Для Плотина экстатик является ставшим Богом, он сам есть Бог. Монтан, подчеркивает Хайлер, кричал в экстази-

ческом переживании, что он Отец, Сын и Святой Дух. Катарина из Генуи провозглашала, ликуя: «Я – Бог, и я не знаю другого “Я”, кроме этого моего Бога». Другие мистики не рискуют говорить об идентичности сущности человеческого «Я» с Богом, но довольствуются тем, что признают Бога имманентным душе. Многие христианские мистики объявляют экстатическое единение с Богом не единством сущности (*unio substantialis*), но «невестным» единением в любви (*unio sponsalis*). Душа не «тает» в Боге, но соединяется с ним во внутреннем единстве (с. 254–255). При этом Хайлер выделяет личностную и неличностную мистику. И та и другая выступают гипостазированием мистического экстаза.

Феноменолог отмечает, что мистическое чувство не полностью наивно и непосредственно и всегда объединяется со склонностью к рефлексии, будь то философской, как в Упанишадах, или психологической, как, например, в практике йоги. Кроме того, мистический путь чрезвычайно длинный, дифференцированный, связанный с аскетическими, психологическими методами подготовки к единению с Богом. Но при этом мистике присущи определенное равенство форм и монотонность. В своей основе все мистики говорят одно и то же, подчеркивает Хайлер (с. 258).

Понятие Бога в радикальной «мистике бесконечного» (термин Отто) представляется Хайлеру исключительно спекулятивным объяснением метафизической проекции экстатического переживания. В экстазе мистик переживает себя как завершенное единство. Аналогично и Бог выступает в качестве «простого и простейшего» (святой Климент Александрийский), «простейшего объекта» (*objectum simplicissimum*) у Альберта Великого, «единого без двойственного» в Упанишадах. В имперсональной мистике Бог лишается всяческих антропоморфных черт и предстает, как у Майстера Экхарта, «не Богом, не Духом, не личностью» (с. 259). Одновременно Бог мистики, констатирует немецкий религиовед, всегда статичен. Например, у Плотина Единое выступает бездеятельным, лежащим по ту сторону деятельности. Для блаженного Августина Бог есть «неизменный свет» (*lux incommutabilis*), для Бернарда Клервосского – «покой, все успокаивающий» (*tranquillus tranquillans*

omnia), для Ангела Силезиуса – «вечный покой» (s. 260). В личностной мистике summum bonum превращается в человеческого Бога-Спасителя. Но даже в личностной мистике Бог выступает не живой деятельной волей, но неизменно покоящимся величием, которое осмысливается в качестве статичного, завершенного идеала (s. 261).

Покоящийся Бог мистики находится по ту сторону пространства и времени без внутренней связи с миром и историей. Идея Откровения Бога в истории, по мнению Хайлера, чужда мистике. Она является сверхисторическим типом благочестия. История не уникальна, а выступает лишь средством для подготовки к мистическому созерцанию (s. 262). Мистик стремится преодолеть историческое бытие. Автор «Молитвы» приводит в этой связи аксиому блаженного Августина: «Per hominem Christum tendis ad Deum Christum» («Через человеческое Христа ты стремишься к божественному Христа»). Блаженному Августину вторят средневековые мистики. У Сузо Христос говорит: «Ты должен совершить прорыв через мое страдающее человеческое, если ты хочешь прийти к моему чистому божественному» (s. 263). Преодоление исторического Христа ради единения с Богом выступает для Хайлера крахом притязаний мистической традиции на христоцентризм в богопознании. Сама личность Иисуса не обладает в конечном счете авторитетным значением для представителей мистического благочестия (s. 255).

Пророческая молитва, к которой в первую очередь относится богопознание в протестантизме, есть феноменологический антипод пути мистика. Это проявляется, по мнению Хайлера, во-первых, в потрясающей воле к жизни. Психическая основа переживания в пророческой религии – порыв чувства жизни, его утверждение, усиление и возвышение. Пророческое благочестие – активное, требовательное, просящее, этическое. Автор «Молитвы» проводит феноменологическое соответствие между понятием «воля к жизни» и теологическим понятием «жизнь в Св. Духе» ап. Павла (Рим. 8: 14, 12: 11, 15: 13). С точки зрения Хайлера, у апостола Павла речь идет именно о чувстве жизни, тождественном «кипению и оживленному становлению в Духе» (s. 263).

Вера, уверенность, доверие – центральные понятия языка пророческой религии. Хайлер считает, что пророк постоянно воссоздает эту уверенность в творческом акте, в свободной нравственной деятельности. Пророк – это борец, идущий от сомнения к уверенности, от терзаемой ненадежности к мужеству жизни, от осознания греха к блаженному сознанию милости и спасения (s. 263–264) (феноменологическая параллель к протестантско-теологическому понятию *sola fide*).

Для пророческого благочестия не имеет значения неординарный, экстатический опыт. Хайлер акцентирует внимание на приоритете нормальных состояний психики у пророков. В целом пророческое переживание – наивное, неотрефлексированное. Оно не возвышается до спекулятивного мышления и свободно от всякого психологизирования. Феноменолог провозглашает: «Тут так же мало размышлений о сущности Бога, как и мучительного самоисследования, и проникающего самоанализа, здесь присутствуют лишь вера, надежда и любовь» (s. 258). Хотя субъект пророческого опыта священного пренебрегает систематикой и методикой (восхождения к святому), а также и любой психотехникой, Хайлер, однако, считает, что его жизнь богаче и разнообразнее, чем у мистика.

Немецкий ученый, абсолютизируя все креативные атрибуты христианского Бога, выдает их за специфические черты пророческого теизма. Бог пророков становится *semper agens* (всегда действующим), *summe vivere* (высшей жизнью). Важным атрибутом божества становится его антропоморфизм. Бог открывается как волящая сила, действительная действительность. Он всегда также *deus revelatus*, чья сущность – откровение (s. 263). История манифестируется как собственная область *deus revelatus*. Понятие «грех», по мнению Хайлера, в пророческом опыте разрушает этический порядок, приводит к отказу от святой воли Бога в отличие от интерпретации греха в мистической традиции в качестве любого отдельного (индивидуального) бытия (s. 267).

Нам представляется, что мистическое и пророческое благочестие (оставим пока вопрос об их универсальности) – это феноменолого-психологически выверенные основные формы отношения к священному, по которым немецкий религиовед

«проверяет» конкретно-исторические типы религий (например, христианство). В своей работе «Восточные церкви» он обращает внимание на относительные рецепции мистической традиции уже в Новом Завете, а именно на мистику Христа и Св. Духа у ап. Павла в форме отказа от мира через видение тайны Христа и полного единения с ним. А мистика ап. Иоанна означала, по Хайлеру, исчезновение эсхатологических мотивов из четвертого Евангелия¹⁶⁵.

В хайлеровской феноменологии молитвы в первую очередь бросается в глаза иное, чем у Отто, понимание природы религиозного языка (речь идет прежде всего о языке мистики). Такие понятия, как «любовь к Богу», «наслаждение Богом», «единение с Богом» у автора «Молитвы» не идеограммы-символы в модусе «совершенной инаковости», как у автора «Святого». Это категории естественного (нерелигиозного) языка. «И эта мистическая страсть по “fruitio Dei”, по экстатическому порыву любви есть метафизическая эротика; неудивительно, что она, как в романском и германском Средневековье, так и в Индии и Персии, говорила языком естественной любви. Но она не только говорила тем же языком, но и любила теми же чувствами: опьянение чувств вплоть до бессознательного наслаждения, пассивное растворение вплоть до полной неразличимости, мягкая женственная отдача вплоть до самопожертвования...»¹⁶⁶ И несмотря на некоторую завуалированность феноменолого-психологического описания сущности молитвы, при более глубоком прочтении «трещина» между ее интерпретациями у Хайлера и Отто углублялась. Может показаться, что для автора «Молитвы» мистический экстаз (единение субъекта и объекта) обладает характером чисто религиозного переживания, не связанного ни с чем, укорененного в себе самом (s. 254). «Я» мистика у Хайлера несет на себе черты святого в трактовке Отто. Для самого мистика его «внутреннее» открывается в экстазе как слияние *mysterium tremendum* и *Fascinatum* (s. 253), иными словами, как опыт *sui generis* и «совершенно инаковый», т. е. нуминозный. Однако эти суждения, несомненно, приходят в противоречие с главным феноменолого-психологическим «открытием» автора «Молитвы», а именно с тем, что понятие «Бог» в мистической традиции

становится гипостазированием религиозного экстаза. Дело в том, что в гипостазировании чистого «Я» мистика утрачивается «инаковость» нуминозного опыта, его нередуцируемость, растворяясь в философско-теологической спекуляции. Все указанные Хайлером атрибуты Бога мистики – тщательно продуманная в философской онтологии в первую очередь антично- и средневеково-платоническая идея «блага», которая генетически может быть совершенно автономна от любого религиозного опыта. Речь идет о Боге как о «неразличимом единстве», «простом» и «простейшем» (у Плотина и Альберта Великого), «статичном» и «бездеятельном» (у Филона), лежащем «по ту сторону деятельности» (у Плотина), «неизменном свете» (у бл. Августина), «покое, все успокаивающем» (у Бернарда Клервосского), «вечном покое» (у Ангела Силезиуса), «абсолютно потустороннем» (у Дионисия Ареопагита). Намеренно или нет, выделяя лишь одну (философско-спекулятивную) проекцию объективации нуминозного и отсекая другую – понятие «Бог» в пророческой религии (Бог – живой, волящий, антропоморфный, вечно действующий), Хайлер, как нам представляется, тем самым предавал забвению изначальную парадоксальность и уникальность мистического нуминозного опыта. Но, приземляя мистицизм в качестве одного из двух главных типов личностного благочестия, автор «Молитвы», на наш взгляд, трансформировал и высшую форму религиозного переживания – пророческую. В его трактовке она в значительной мере денуминизировалась. Такие черты пророческого мирочувствия: воля к земной жизни, наивность и неотрефлексированность религиозного опыта, спонтанность, свободное раскрытие нормальных индивидуальных способностей, антропоморфный, живой, волящий Бог, исключительно этическое измерение греха и другие – почти не содержат в себе феноменологических моментов святого, приведенных Рудольфом Отто. Симптоматична в этом контексте фраза Хайлера: «Мистик убегает и уничтожает наивную жизнь и желание жизни, чтобы испытать то же самое в лежащем по ту сторону бесконечном; пророческое благочестие, напротив, верит в жизнь и утверждает жизнь» (s. 257).

Священное как сверхъестественная сила.

Динамические образы священного:

Г. ван дер Леу, К. Голдаммер, Г. Меншинг

По всей видимости, прав Ю.А. Кимелев, когда пишет, что «окончательно понятие “феноменология религии” как профессиональное философское и религиоведческое понятие утвердилось благодаря творчеству голландского ученого Герарда ван дер Леув»¹⁶⁷. Однако современное западное религиоведение редко вспоминает одного из своих классиков. А между тем он довольно точно обрисовал контуры науки о религии XX в., без него эта наука была бы другой. Леу (1890–1950) – представитель того «хождения» христианских теологов в мир эмпирического религиоведения с целью его преобразования в духе религиозной философии и теологической апологетики.

Голландский мыслитель первым попытался приноровить метод понимающей психологии К. Ясперса к нуждам науки о религии. Поэтому «встреча религиоведения с феноменологией состоялась в случае с Ван дер Леу окольным путем, через психологию»¹⁶⁸. Иницируя тем самым дискуссию о понимании первофеномена религии – священного, Леу оказался у истоков герменевтики религии и феноменологии религии. Двусмысленность его феноменологической методологии определялась не столько расхождениями между К. Ясперсом и Э. Гуссерлем в оценке статуса трансцендентальной феноменологии, сколько попытками некритического совмещения концепций понимания В. Дильтея и Э. Гуссерля.

Многослойность концептуализации священного в творчестве голландского религиоведа еще раз подтверждает тезис о неповторимости видения природы феноменологии религии каждым из ее классиков. Леу обходит молчанием либерально-теологический проект Ф. Шлейермахера, оказавший такое сильное влияние на феноменологию религии Отто и Хайлера, и угадывает истоки новой дисциплины в философии истории И. Гердера. (Именно Гердер, по мнению Леу, первым поставил проблему понимания действительности и тем самым стал «великим отцом» феноменологии религии¹⁶⁹.)

Завоевывая религиоведение для теологии, Леу невольно способствовал обратному фундированию теологии религиоведением. Этот процесс у него представлен, на наш взгляд, наиболее наглядно по сравнению с другими пионерами феноменологии религии.

Будучи египтологом по специальности, голландский ученый считал возможным профессионально заниматься проблемами философии религии, антропологии, литургики, искусствоведения, литературоведения и эстетики. Ему принадлежит более 650 научных работ. Среди них такие, как «Введение в феноменологию религии» (1925), «Психология структуры и теология» (1928), «Феноменология религии» (1933), «Антропоморфизм как проблема антропологии» (1935), «Человек и религия» (1941), «О священном в искусстве» (1957), «Сакраментальное мышление» (1959) и другие.

По всей видимости, следует согласиться с точкой зрения, согласно которой феноменология священного у Г. ван дер Леу сохраняет свою актуальность, пожалуй, только для теологического мышления. Следуя авторитету Отто, Г. ван дер Леу строит феноменологию религии в виде исследования категории «святое»: «Религии сами создали слово, выражающее это чувство (то есть религиозное чувство. – М. П.), – это понятие “святое”». Ученый исповедовал религиоведческую концепцию динамизма, согласно которой «предметы и существа, исполненные силой, обладают природой... которую мы (то есть Леу) называем святой»¹⁷⁰.

В своем главном религиоведческом произведении «Феноменология религии» в разделе «Феномен и феноменология» он повторяет по сути хайдеггеровское понимание феномена. «Феноменология ищет феномен. Но феномен есть... то, что себя показывает»¹⁷¹. У Хайдеггера: «Als Bedeutung des Ausdrucks “Phänomen” ist daher festzuhalten: das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare»¹⁷². («В качестве значения выражения “феномен” следует поэтому удерживать: само-в-себе-себя-показывающее».) Сущность феномена заключается у Леу в акте указывания или показывания чего-либо самого по себе. Этот процесс, предполагая первый уровень в рамках относительной сокрытости (Verborgenheit) феномена, осуществляется феноменологией на втором и третьем уровнях феноменального: в постепенном становлении открытости феномена и его

относительной прозрачности. Каждый слой феноменальности соответственно коррелирует с тремя сферами жизни: переживанием (Erlebnis), пониманием (Verstehen), выражением (Zeugen)¹⁷³. Голландский ученый как бы накладывает, а точнее поглощает триадой позднего Дильтея (переживание–выражение–понимание) учение о феномене в рамках феноменологического движения. Леу ориентируется на философию жизни Дильтея и понимающую психологию Ясперса в значительно большей степени, чем на философию Гуссерля и Хайдеггера. Ведь дело в том, что несмотря на определенную общность позиций, достаточно трудно совместить принципы построения феноменологии религии Дильтея и Гуссерля. В своей переписке они вполне однозначно высказались по этому вопросу¹⁷⁴. Гуссерль писал: «Задачей теории религии (феноменологии религии) в отношении к возможной религии вообще будет исследование сознания, конституирующего религию... Если мы направлены на чисто идеальное, то фактически-историческое служит нам лишь примером»¹⁷⁵.

Дильтей, в свою очередь, воздерживается в понимании религии от идеи беспредпосылочного познания, она, на его взгляд, не приводит к интерпретации религии как формы жизни. Априорный анализ религиозного сознания в качестве путеводной нити феноменологии религии у Гуссерля был воспринят М. Шелером и Р. Отто, но не Г. ван дер Леу. Специфические характеристики религиозного сознания, их притязания на общезначимость у Дильтея эксплицируются «лишь на материале исторического, социологического и психологического изучения религий»¹⁷⁶. Понятие о сущности религии вырастает, по Дильтею, из обобщения результатов сравнительно-исторического изучения религий и не предполагает осуществление феноменологической редукции. Леу, следуя в целом дильтеевской парадигме феноменологии религии, перенимает важнейшие термины философии жизни: «жизнь», «взаимосвязь», «структура», «переживание», «значение», но пытается сохранить при этом учение о феноменологической редукции.

Следуя Дильтею, голландский религиовед нацеливает феноменологию религии на понимание смысла феномена. Этот смысл изображается и конкретизируется, в конечном счете нахо-

дит свое выражение в понятиях «структура» и «идеальный тип». И если термин «структура» у Леу соответствует дильтеевскому словоупотреблению, то в категорию «идеальный тип» создатель феноменологии религии привносит те же значения, которыми наделяет этот термин в своей понимающей психологии Ясперс. «Структура является взаимосвязью...»¹⁷⁷, – утверждает Леу. Эта взаимосвязь смысловая. Она не объясняется логически или каузально, но понимается в качестве целого. Вопрос о возможности и смысле подобной концепции понимания отошлет нас к Дильтею. «Жизнь – это структура»¹⁷⁸, – писал Дильтей. Жизнь для него есть осуществление, взаимосвязь. «Структурная взаимосвязь жизни – это то первое, что переживается в самом переживании, это целостность самого жизненного акта»¹⁷⁹, – отмечает Плотников. Взаимосвязь полностью не объективируется, она непосредственно переживается или осознается. Проблема обоснования возможности непосредственного познания смысла посредством структуры или идеального типа стала ключевой как для Дильтея, так и для Леу.

«...Подобную взаимосвязь, все равно, оцениваем ли мы личность, историческую ситуацию или религию мы называем типом или идеальным типом»¹⁸⁰ – находим мы у Г. ван дер Леу. Идеальный тип не является ни реальностью, ни ее отражением. Он вневременной и демонстрирует нам смысл феномена. Тип не обладает каким-либо онтологическим статусом, у Леу – это осуществленная смысловая структура.

Ясперс относит к идеально-типическим связям только связи генетические. Они выходят у Ясперса за границы феноменологии. От генетического понимания он отличает статическое, то есть собственно феноменологическое. «...Назовем феноменологическое понимание душевных состояний статичным пониманием, которое осмысливает только факты, переживания, способы сознания и является основой их ограничения и характеристики. Понимание связей душевных переживаний, вытекание душевного из душевного назовем генетическим пониманием»¹⁸¹. Таким образом, взаимосвязи, понимаемые идеально-типически, очевидны сами по себе, не служат созданию теории и являются масштабом для распознавания единичных реальных процессов в качестве понятных¹⁸². Голландский феноменолог религии,

следуя за Ясперсом, вводит следующую предпосылку для реконструкции идеального типа. Это признание возможности непосредственного созерцания последней очевидности феномена. Она не воссоздается посредством каузальных связей, не тождественна всеобщей значимости, она познается на основании опыта, но не возникает из него. Соотношение очевидности понимания и действительности Ясперс иллюстрирует следующим образом. «Если Ницше и переносит названную нами убедительно понятую связь между сознанием слабости и моралью на единичный процесс возникновения христианства, то такой перенос на частный случай может быть ошибочным, несмотря на правильность общего, идеально-типического понимания этой связи»¹⁸³. Понимание идеального типа становится условием для исторического сравнения в феноменологии религии Г. ван дер Леу. «Не Синай и Фудзияма сравниваются в их всеобщей структуре, но наоборот: общая структура, например, идеальный тип “священная гора” возникает только с пониманием этих двух феноменов...»¹⁸⁴. Поэтому критерием для действительности идеального типа является очевидность, а не сравнимость.

Правы те ученые, которые сомневаются в отождествлении понятия идеального типа Ван дер Леу с неизменной сущностью феномена у Гуссерля. Уходя в сторону и от феноменологии Ясперса, голландский ученый требует исторической коррекции идеальных типов, ставя под вопрос феноменологическое измерение своего идеально-типического метода.

Перейдем теперь к этапам события понимания священного в концепции Г. ван дер Леу. Центральным, как и для Дильтея, в этом процессе выступает понятие «переживание», которое следует охарактеризовать в качестве ставшего образа жизни. Леу полагал, что именно в переживании снимается напряжение между непосредственным и опосредованным, между жизнью и ее познанием. Всего он выделяет семь элементов того, что можно назвать становлением в понимании.

1. Наименование (Namengebung).

Это первый и последний шаг феноменологии религии потому, что назвать можно только то, что уже раньше было понято. Это, на наш взгляд, предварительное называние феномена, но оно не исключает распознавания в нем существенного.

2. Включение (Einschaltung).

Здесь речь идет у Леу о переживании структурной взаимосвязи. Феномен как бы включается в собственную жизнь. Голландский религиовед старается нащупать очевидную структуру сознания, идеальный тип. Он руководствуется вчувствованием в природу феномена. В акте эмпатии открывается нерациональная очевидность. Леу писал: «(Очевидность предполагает. — *М. П.*)... способность к дивинации, то есть интуитивному созерцанию существенного, типического, смыслового. Способность, которая приближается к художественной способности...»¹⁸⁵. Поскольку он отказывает очевидности в общезначимости и не эксплицирует концепцию объективности очевидности, то тем самым опирает феноменологию религии на чрезвычайно сомнительный с точки зрения философии религии фундамент. Термин «дивинаторная способность» у пионера феноменологии религии, на наш взгляд, соответствует критерию тотальности религиозного опыта у Й. Ваха или понятию «ультимативная забота» у П. Тиллиха. Для Леу лишь целостность всех сил души образует переживание. Он идет за Фризом, Шлейермахером и Дильтеем, когда пишет: «Мы не “конструируем”, но переживаем единство смысла»¹⁸⁶. Это парадоксальное утверждение, безусловно, свидетельствует о том, что в акте познания в качестве его предпосылки присутствует трансценденция.

Что представляет собой тот смысл, на который указывает идеальный тип? С одной стороны, как пишет Кеншерпер, «смысл для него (Леу. — *М. П.*) — всеобщее и сверх-индивидуальное, однако также одновременно произвольное, “чистое” нормативное». С другой стороны, на наш взгляд, смысл у Леу не является общезначимым. В конце концов он не тождествен сущности феномена феноменологической философии. Действительно, «в своем ядре идеально-типический метод (Леу. — *М. П.*) можно назвать феноменологическим лишь в известном смысле»¹⁸⁷.

Переживание структурной взаимосвязи немислимо, по мнению голландского религиоведа, без экзистенциального модуса. «Мы не можем нечто знать ни о религии, ни о вере без экзистенциального способа (понимания)»¹⁸⁸, — указывал Г. ван дер Леу. Этой установкой он вновь демонстрирует свою

методологическую зависимость от Ясперса. Но уже не в аспекте понимающей психологии, а в сфере экзистенциальной философии. Событие понимания невозможно, по Леу, без того, что он назвал «расширением я». Деятельность ученого осуществляется параллельно с тем, что Ясперс назвал бы «раскрытием экзистенции». Неосознанные взаимосвязи осознаются в акте понимания благодаря «переживанию человеком своего духовного измерения (Person)», т. е. экзистенциальной деятельности, если использовать определение А. Лэнгле¹⁸⁹. Итак, процесс познания предполагает у основателя феноменологии религии любящее вчувствование, освещенное религиозной верой.

3. Елохѣ (Воздержание от суждений).

Разрабатывая концептуальную природу феноменологии религии, Г. ван дер Леу ставит в зависимость событие понимания священного от масштаба использования гуссерлианской процедуры Елохѣ. Мы встречаем у голландского мыслителя следующее суждение о целях феноменологии религии: «Наши задачи в другом, и они более скромны, чем у теологии, психологии и философии. Мы не спрашиваем, соответствуют ли религиозные воззрения действительности? Истинны ли они? Какие ценности они несут? К чему они приводят? Но только, как они выглядят? Каким образом они даны?»¹⁹⁰ Выполняя требования Елохѣ, Леу снимает вопрос о ценности и истинности религиозных явлений, а также об их бытийной значимости.

Безусловно, в интерпретации Елохѣ Леу ближе к Гуссерлю, чем к Ясперсу. (Ясперс в отличие от Леу соглашался лишь с вынесением за скобки исторического, но не экзистенциального контекста, хотя сохраняется вопрос о беспредпосылочности познания и у голландского ученого в свете его экзистенциальных измерений процесса понимания. Леу ведь считает, что «вера Елохѣ и Елохѣ веру не исключает»¹⁹¹.) Но вместе с этим и у Ясперса, и у Леу отсутствуют эйдетическое и трансцендентальное Елохѣ. Можно согласиться с Кеншерпером в том, что «только “историческое” и “экзистенциальное” заключение в скобки не дает еще “созерцание сущности” и не является феноменологией в значении Гуссерля»¹⁹². По крайней мере феноменология религии Леу, на наш взгляд, лишена того, что называют трансцендентальной феноменологией.

Здесь уместно упомянуть о том, что феноменолог религии манипулирует понятием «созерцание сущности», хотя Ясперс прямо отрицает его в своей феноменологии. В конечном счете Леу нивелирует учение о «созерцании сущности», заменяя его концепцией идеального типа.

4. Выяснение /Прояснение. (Klärung).

Как пишет Кеншерпер, «видение показывающего-себя имплицитно подразумевает прояснение увиденного...»¹⁹³. На этом этапе он ищет идеально-типическую взаимосвязь.

5. Понимание (Verstehen).

Предшествующие четыре элемента образуют в своем органическом взаимодействии ход понимания. Священное начинает звучать, становится выражением, облекается в речевые формы. Само понимание, как уже было сказано, у Леу много-сложно. Вне всякого сомнения, его методология содержит черты герменевтики доверия, например предвосхищение некоторых положений герменевтики религии О. Больнова. Понимание Леу трактует, как и Больнов, в качестве «восстановления доверия», по всей видимости, к той действительности, бытийную значимость которой он выносит за скобки. Леу вводит понятие «полное понимание» и связывает его с открытием бесконечной интенциональной структуры, без которой процесс познания Леу объявляет бессмысленным *regressus ad infinitum*. Все это, с одной стороны, очевидно, уводит феноменологию религии от феноменологии, а именно от идеала беспредпосылочного познания, а с другой – свидетельствует о том, что «феноменология религии обладает... отчетливым теологическим характером»¹⁹⁴.

По всей видимости Г. ван дер Леу понимает религиозно-феноменологический метод как форму герменевтики. Более того, он и Й. Вах первыми связали будущее религиоведения с герменевтической рефлексией священного.

6. Коррекция.

Исследование священного включает, по Г. ван дер Леу, проверку открытых феноменов в филологических, археологических и других контекстах. Необходимы контроль и коррекция феноменологии религии со стороны филологически-археологического истолкования. По меньшей мере странно, с нашей точки зрения, исследователю религии, вооруженному феноменологическим

Εποχή, ожидать удостоверения правильности уяснения смысла от классического эмпирического анализа. Но с Леу согласятся и современные филологи: «Этот подход (то есть подход феноменологии религии. – *М. П.*), если его практиковать как единственный метод изучения религии, превращается в антинаучный»¹⁹⁵.

7. Показывание (Zeugnis).

В конечном счете феноменология религии для Г. ван дер Леу – это не просто акт понимания священного, но методически проверенное понимание, а также разговор о том, что понято. Демонстрация удостоверенного в своем понимании завершает путь к священному.

Проблематика священного объединяет у Леу историю религий, феноменологию религии и теологию. Как и современные участники дискуссии о святом, он исповедует срединное положение феноменологии в изучении религии. Она выполняет функцию посредника и корректора между историей и теологией. Ученый пишет: «Она (феноменология религии. – *М. П.*) ведет от чисто исторического к метафизическим вопросам...»¹⁹⁶. Мы солидарны с Гантке в том, что феноменология религии скорее пытается совместить в себе философский и теологический дискурсы, с одной стороны, и эмпирически-религиоведческий – с другой. Леу приводит следующую схему теологических наук. Он различает в теологическом мышлении центр и периферию. Центр – это Иисус Христос, инкарнация Слова, периферия – это все остальные религиозные явления. Кеншерпер пишет: «Движение происходит от периферии, многообразия религиозных явлений через историко-критическую работу и феноменологию к теологии и ее центру, инкарнации, и от центра снова назад к религиозным явлениям»¹⁹⁷. И история религий, и феноменология религии образует в работе Леу «Сакраментальная теология» фундамент для теологической рефлексии. Нам кажется, что в горизонтальном (феноменологическом) и вертикальном (теологическом) пути изучения священного имплицитно присутствует у Г. ван дер Леу феноменологический закон корреляции между Откровением (Богом, священным) и религиозными феноменами, который мы находим, например, у М. Шелера или Б. Вельте.

С нашей точки зрения, теологическая значимость феноменологии религии заключается в другом. Теология нуждается

в феноменологии религии в той мере, в какой стремится придать вере, священному черты общезначимости или объективности, перевести веру на язык светской науки, религиоведения или философии религии. Верно подмечает Кеншерпер, что «е (феноменологии религии. – М. П.) сила состоит... в том, что она мыслит, учитывая “данность” и “общезначимость” феномена»¹⁹⁸. Для описания взаимодействия теологии и феноменологии религии у Г. ван дер Леу Кеншерпер предлагает ввести понятие комплементарности. Теологическое и феноменологическое измерения исключают друг друга, однако оба претендуют на истину, и только вместе дают полную картину положения вещей. На самом деле, нам думается, что напряжение между эмпирической научностью религиоведения и нормативной природой философии религии и теологии переносится внутрь феноменологии религии, подставляя последнюю под двойной удар. Особенно отчетливо это напряжение видно на примере понятия «идеальный тип». Он как бы соткан у Г. ван дер Леу из противоположностей: «между “данностью” и “закономерностью”, между действительностью и чистым истолкованием, между “научностью” и “художественностью”»¹⁹⁹.

На примере творчества Леу напрашивается вывод, общий для всей феноменологии религии. Концептуальная природа этой науки не только имплицитно противоречит междисциплинарным противоречиям (между эмпирическим религиоведением, философией и теологией), но и пытается совместить чуждые друг другу философские подходы. Так модель понимания священного у Отто раскалывается от соединения феноменологического усмотрения сущности религиозного сознания и канто-фризовского априорного обоснования понимания священного. Дескриптивная феноменология Ясперса налагается у Леу на антифеноменологические постулаты Дильтея. Жизненные взаимосвязи инициатора исторической критики разума объединяются Й. Вахом с элементами феноменологической редукции.

Мы не можем не отметить (хотя это не входит в задачи нашего исследования), что при богатстве методологических размышлений у Леу его концепция общей морфологии религии выглядит довольно бледной по сравнению с феноменологией религии Отто, Элиаде или Хайлера.

Коммуникация со священным

Феноменология молитвы: примитивная молитва

Популярный вопрос об историческом начале религии, таким образом, является бессмысленным, как и вопрос об историческом начале языка и разума.

М. Шелер. О Вечном в человеке

Только через слово действие становится священнодействием.

П. Флоренский. Философия культа

Молитва выступает источником жертвы и, несомненно, древнее, чем последняя.

Ф. Хайлер. Молитва

В этом подразделе мы хотели бы обратить внимание на тот факт, что попытки осмысления молитвы в феноменологии религии начала XX в. в трудах М. Шелера, Ф. Хайлера, Р. Отто отнюдь не исчерпали своей эвристической функции как в отношении истории религий, так и философии религии и теологии. Напротив, именно составлявшая ядро классической феноменологии религии проблема коммуникации со священным призвана связать эмпирические, компаративистские и философско-феноменологические исследования религии. Со времени выхода в свет в 1923 г. «Молитвы» Хайлера, профессора марбургского университета, объединившего в себе историка религий европейского уровня, талантливого теолога и феноменолога религии, ученые, будь то религиоведы, философы или теологи, не осмеливаются вести речь о молитве одинаково профессионально на трех уровнях: эмпирически и компаративистско-религиоведческом, философском и теологическом. В рамках хайдеггеровской темы открытости измерения священного мышлению, например, мы встречаем современное философско-феноменологическое описание молитвы. В этих исследованиях ученые не зависят

и почти не ссылаются на эмпирические и сравнительные религиозоведческие материалы. Симптоматично и название работ по философской феноменологии молитвы: «Хайдеггер и перспектива феноменологии молитвы» (Б. Кров), «Эдит Штайн: молитва и духовная жизнь» (Т. Райт), «Молитвы и слезы Фридриха Ницше» (Б. Бенсон) и другие²⁰⁰. Залогом же научности рассмотрения феномена молитвы у религиоведов с историческим или филологическим образованием становится их дистанцированность от философской или теологической презумпции.

Итак, ставя вопрос о феноменологическом описании сущности молитвы, о ноэматических законах, управляющих религиозным актом, мы попытаемся реконструировать типы религиозной интенциональности на материале примитивной молитвы, а также рассмотреть вариативность трансцендирования как выражения сущности молитвы, используя свидетельства истории религий. В качестве объекта изучения выступит молитва Гомерова эпоса, темпоральная теория сознания Шри Ауробиндо²⁰¹ и, наконец, концепция древнеегипетской имплицитной теологии (термин Я. Ассмана). Базовой методологической моделью анализа примитивной молитвы будут служить в первую очередь теория религиозного акта и коррелятивного ему предмета Шелера, концепция примитивной молитвы Хайлера, а также использование феноменологической установки Рудольфом Отто.

Первые попытки философского понимания молитвы свидетельствовали о ее парадоксальности. И это ставит вопрос о ее возможности и смысле. Сократ говорит в «Евтифроне» (14 с): *Ὁὐκοῦν τὸ θύειν δῶρεϊσθαὶ ἐστὶ τοῖς θεοῖς, τὸ δ' εὐχεσθαὶ αἰτεῖν τοὺς θεοὺς;* («Но ведь приносить жертвы – это значит одарять богов, а возносить молебны – значит у них что-то просить?»)²⁰². Молитва, соединенная с жертвоприношением, по Платону (или не соединенная, добавим мы), при таком понимании бессмысленна, так как мы «получаем от них все блага, они же от нас – ничего» (15а)²⁰³. И даже «жертва Богу дух сокрушен» (Пс 50, 19) не снимает, на наш взгляд, вопрос об апорийности возможности молитвы и ее значения для Бога.

Можно предположить, что пониманию молитвы будет способствовать соблюдение следующего условия: обособление религиозного акта от акта нерелигиозного. Уместно говорить о

феноменологическом преломлении этой предпосылки изучения молитвы. Молитвенное состояние сознания в данном случае будет отличаться особым интенциональным объектом и характером интенциональности от магического или оккультного (как оно описано в ранней статье П.А. Флоренского «О суеверии и чуде» 1903), или «идольского» (как оно представлено у Шелера). Проблемы структуры молитвы, исторической типологии молитвы, вообще формальный подход к изучению молитвы являются, с нашей точки зрения, производными от только что приведенного условия понимания молитвы. Например, дескриптивно-компаративистская классификация молитвы у Хайлера, учитывающая мотив, форму, содержание, субъект и объект молитвы, не обращает внимания на это важнейшее для понимания молитвы условие. Хайлер не берет в расчет своеобразие религиозной интенциональности в качестве решающего критерия при описании молитвы. Так, нозетическое измерение священного (если использовать терминологию Б. Вельте) отличается от несвященного измерения у Флоренского различными модальностями, а именно наличием в акте восприятия должного, т. е. божественного, или недолжного (мыслитель называет его «дьявольским») момента. Свою концепцию он иллюстрирует на примере того, что может быть названо нозмой тела умершего для разных типов интенциональности. Флоренский пишет: «Тело умершего, например, служит одновременно объектом суеверия и научного исследования и благоговейного почитания, смотря по тому, воспринимаем ли мы какие-то 1) телесные силы, действующие в нем; 2) физико-химические процессы или, как в мощах; 3) Силу Благоую, поддерживающую нетление»²⁰⁴. Само описание Флоренского феноменологическое: он не ставит вопрос о реальности спиритических явлений, но стремится прояснить истинный смысл сознания суевера (оккультиста) и его отличие от религиозного сознания.

Для нас религиозный акт, как мы уже отмечали, есть акт *sui generis*. В этом случае его концептуализация, как правило, осуществляется с помощью понятий «трансцендентное», «священное», «божественное» и «откровение». Какой бы язык мы ни использовали, будь то феноменологический, экзистенциальный или какой-нибудь другой, для обозначения уни-

кальности религиозного акта он будет служить обоснованием принципа антиредукционизма во всех его возможных формах. В шелеровской критериологии религиозного акта как акта *sui generis* имеют место три «точных» признака. Их можно было бы охарактеризовать следующим образом. Во-первых, в своей интенции религиозный акт охватывает мир или трансцендирует. Во-вторых, лишь божественное может быть источником его осуществления. В-третьих, божественное передает себя посредством откровения. Феноменология молитвы наводит на мысль о том, что «предмет религиозного акта является одновременно причиной его Dasein»²⁰⁵. Это не что иное, как переложение на язык феноменологии религии идеи о том, что все знание о Боге есть одновременно знание через Бога. В феноменологии религии Отто нередуцируемое ядро религиозного акта, его трансценденцию передает понятие «Ganz Andere (абсолютно иное)» по отношению к объектам эмпирического и идеального рода.

Многие религиоведы обращают внимание на неуниверсальность – в перспективе многочисленных конкретных форм религиозного сознания – критерия трансцендирования в качестве сущности религиозного акта (например, у Шелера) или «абсолютной инаковости» опыта священного (у Отто)²⁰⁶. Феноменологам религии ставят в вину ограниченность научно-философской природы их дисциплины в ее попытках придать общезначимый смысл европейским критериям научности и истинности. Однако, с нашей точки зрения, все это еще не свидетельствует о малоэффективности самого антиредукционистского подхода при изучении религии, в том числе и по отношению к исследованию молитвы. Нынешнее состояние религиоведческих наук дает нам повод (и это мы постараемся показать), подтвердить наш главный тезис о вариативности молитвенной интенциональности в истории религий и соответственно о многообразии форм трансцендирования при коммуникации со священным в качестве выражения сущности молитвы. Кроме того, для феноменологии молитвы важно понять, какие имеются эпистемологические возможности молитвы и сущностные законы, по которым протекает религиозный акт. В религиозном акте, несомненно, имеет место корреляция между – можем называть их традиционно – ноззой и нозмой. Напомним, например,

Вельте подразумевает в религиозном переживании под нозмой священное, божественное, Бога, а под ноззой – веру, молитву, культ²⁰⁷. Шелер подчеркивает единство религиозного акта и его смыслового коррелята. Он приводит примеры подобного единства: молитве (в качестве ноззы) соответствует личностное божество (в качестве нозмы), а поклонению – божество как *summit bonum*²⁰⁸. Можно согласиться с Шелером в том, что «культ и идея религиозного объекта постоянно меняются во взаимной зависимости друг от друга»²⁰⁹. Наличие строгой корреляции между религиозным объектом и молитвенной настроенностью на него не подтверждают тезис У. Джеймса о том, что все равно кому молиться. «Если же мы теперь спросим: кому молиться? То ответ будет – сколь бы странным это ни показалось, – что это не имеет большого значения»²¹⁰. Как раз напротив, нозма и нозза определяют друг друга, и это имеет решающее значение для конституирования типа религиозного сознания в молитве. Дело еще в том (и на это справедливо обращает внимание Шелер), что религиозный акт, в том числе и молитва, повинует законности нозтического, а не психологического рода. Религиозные акты «направлены на совершенно другую область сущности интенциональных предметов, чем предметов эмпирического и “идеального” рода»²¹¹.

Верно подмеченная с точки зрения дескриптивного подхода Ф. Зелинским структура древнегреческой молитвы²¹² может стать первым, хотя и малозначительным шагом к пониманию идеи молитвы. Нельзя не согласиться с Флоренским в том, что в своей формальной структуре молитва древних славян, древних греков и христианская молитва почти идентичны. Триадологическая форма древнегреческой молитвы или даже примитивной молитвы в целом (как она прочитывается у Хайлера) не проясняет важный вопрос об интенциональном объекте молитвы и о наличии феноменологической корреляции между молитвенной настроенностью сознания и этим объектом.

Троянская жрица Афины Феано молит богиню:

Πότνι Ἀθηναίη ἐρυσίπτολι δια θεάων

Мощная в бранях, защитница града, Паллада Афина!
(Илиада VI, 305).

Это призыв, первая часть молитвы. «Молящийся нагромождает эпитеты, полагая, что Богу приятнее слышать о своей силе и своих почестях, и не желая, по возможности, упустить ни одной из сторон деятельности называемого»²¹³. Хайлер в свою очередь утверждает, что в молитвенном призыве «человек хочет, чтобы Бог обратил внимание на его присутствие...»²¹⁴. Для завоевания внимания божества греки использовали в качестве введения к молитве слова «услышь мою речь», «слушай». В Гомеровой молитве – «κλύθι» – аорист от κλύω («слушать») древние римляне употребляли в подобных случаях глаголы vocare («призывать»), invocare («взывать»), advocare («призывать»).

Буквальный перевод приведенного отрывка из «Илиады», как и других фрагментов древнегреческого эпоса, посвященных молитве, безусловно, более значим для религиозно-ведческого анализа, чем высокохудожественный и, похоже, не превзойденный до сих пор с точки зрения законов поэтического перевода перевод Н. Гнедича. Феано обращается к богине со следующими словами: «Владычица (πότνι), Афина, защитница городов (ἐρυσίπτολι) среди богинь...». «Ερυσίπτολις» и «πότνια» представляют собой ритуальные имена Афины. «Эпитет ποτνια, “владычица”, примененный к Афине, сразу заставляет вспомнить о соответствующей функции Афины в городе Афинах, где она была... прежде всего собственной городской богиней-хозяйкой, покровительницей города во всех обстоятельствах»²¹⁵.

Призыв часто, но не всегда предполагает озвучивание места нахождения божества. «Обращение часто содержит в себе указание на жилище бога, в частности на небо, где пребывает праотец...»²¹⁶. В «Илиаде» Агамемнон обращается к Зевсу:

Ζεῦ κῶδιστε μέγιστε κελαϊνεφης αἰθῆρι ναῖων.

Славный, великий Зевес, чернооблачный житель эфира!
(Илиада II, 412).

«Κύδιστε μέγιστε» точнее перевести как «славнейший» и «величайший», а не «славный» и «великий», тем более не «славнейший» и «сильнейший», как у Гнедича. Обилие культовых эпитетов богов и героев у Гомера, их буквальная точность свидетельствуют о несомненном благочестии великого поэта,

что отчасти подтверждает идею о том, что структура древнегреческого эпоса определяется структурой мифа и в конечном счете структурой ритуала²¹⁷. Термин «κελαϊνεφής» также не является художественным вымыслом Гомера, а вполне конкретной формой греческой эпиклезы. Это один из самых известных эпитетов Зевса. Молящийся обращался к божеству, как к «покрытому черными тучами» или «окруженному черными тучами»²¹⁸.

Призыв, по мнению Хайлера, конституирует взаимосвязь между божеством и родом, племенем или народом, к которому принадлежит молящийся. Приам призывает Отца богов в «Илиаде»:

Ζεῦ πάτερ Ἰδῆθεν μεδέων κούδιστε μέγιστε.

Зевс, наш отец, обладающий с Иды, славнейший, сильнейший! (Илиада VII, 200).

Снова, как мы видим, у Гомера устойчивое сочетание «κούδιστε μέγιστε» («славнейший» и «величайший») при обращении к Зевсу. Μεδέων – причастие от глагола μεδέω, которое буквально означает царствующий, а не просто обладающий или властвующий со священной Иды. «С древних времен сохранились культовые имена Зевса по названию гор – его резиденций: Зевс Ὀλύμπιος (Олимпийский), Ἰδαίος (Идейский, по горе в Троаде), Λύκαιος (Ликейский, по горе в Аркадии)»²¹⁹, – отмечает А.И. Зайцев.

По мнению Хайлера, в обращении архаического человека к божеству переплетаются два противоположных чувства: страх и доверие²²⁰. Нам кажется, что подобное описание архаической молитвы имеет существенные недостатки. Представляется, что оно не способствует реконструкции архаического (хотя бы гомеровского) религиозного сознания и в конечном счете пониманию любой молитвы. Остается непонятным, каков интенциональный объект примитивной молитвы. Шелер прав, когда пишет: «Например, невозможно, чтобы римлянин, который в молитве закрывает свои глаза и в большей степени погружается (в себя. – М. П.)... обладал бы в этом акте той же конкретной идеей бога, как и грек, который раскрытыми глазами... [открывает] божество...»²²¹. Дело в том, что в «Илиаде»

и «Одиссее» призыв зачастую либо отсутствует, либо совсем не напоминает похвалу богам путем перечисления их эпитетов. То, на что обратил внимание Шелер, составляет, на наш взгляд, сущностную особенность древнегреческой молитвы. Молиться для Гомерова грека – значит обращаться к чему-то видимому, наглядно воспринимаемому. Можно сказать, что интенциональный объект молитвы здесь имманентен космосу. «...Базовым принципом греческой религии (не только греческой. – М. П.) было убеждение в том, что любая сверхъестественная сила связана с определенным местом в пространстве»²²², – совершенно точно констатирует Надь. В Гомеровом эпосе можно даже обнаружить стереотипное приуготовление к совершению молитвы такому божеству. После того, как Пелид «руки омыл и себе и, вином наполнивши кубок»,

Стал посредине двора и молился, вино возливая.

На небо смотря; и не был не видим метателю грома...

(Илиада XVI, 230–232).

Νίψατο δ' αὐτὸς χειρᾶς ἀφύσσατο δ' αἶθοπα οἶνον.

Εὐχέει ἔπειτα στὰς μέσῳ ἔρκει,

λαίβε δὲ οἶνον οὐρανὸν εἰσανιδῶν Δία δ' οὐ λάθε

τερπικέραυνον.

Τερπικέραυνος – культовое обращение к Зевсу, называющее его «радующимся или наслаждающимся молнией» и уж никак не выдающее в нем «метателя грома».

Молитва Приама:

οὐρανὸν εἰσανιδῶν, καὶ φωνήσας ἔπος ἤνθα.

εὖ...

На небо взор возведя; и возвысивши голос, воскликнул: Зевс...

(Илиада XXIV, 307).

Нам кажется, что прикрепление божества к определенному месту в примитивной молитве не противоречит критериям религиозного акта Шелера. Несмотря на это, интенции Гомеровой молитвы вполне в состоянии быть трансцендентными по отношению к миру. Действительно: «В саму природу этих

(то есть олимпийских. — *М. П.*) богов входит отвлечение от места, от местного значения и местной функции»²²³. В призыве допускалось не называть имени бога при его незнании. Одиссей обращается с мольбой к неведомому божеству:

К мощному богу реки он тогда обратился с молитвой: Кто бы ты ни был. Могучий, к тебе, столь желанному ныне я прибегаю... (Одиссея V. 445).

В обращении к богу иногда мы сталкиваемся с указанием на бывшую ранее иерофанию, заставляющую бога внимать молитве. Телемак взывает к Афине:

Ты, посетившая дом мой вчера, и в туманное море плыть повелевшая мне... (Одиссея II, 260).

Верно характеризует Хайлер примитивную молитву, когда пишет: «Призыв к богу нередко граничил с открытой угрозой»²²⁴. Не столь важно, однако, знать, являются ли похвала божеству и угрозы в его адрес средством убеждения бога или нет. Интересно понять, существует ли религиозная идея, удовлетворяющая всем формам молитвенного призыва?

В призыве примитивной молитвы уживается несоединимое. Негативные эпитеты включают в себя не только вражду, ненависть, угрозы, хулу и приказы богам, но даже пренебрежение и презрение. Уже в Гомеровой молитве хула на богов встречается в форме оскорбления божества, в форме упреков в его адрес и даже просто в качестве несогласия с исполнением его воли.

Ὅς νεῖκεσσο θεας ὅτε οἱ
Μέσσαυλον ἵκοντο,
Τὴν δ' ἦνις ἢ οἱ πόρε
Μαχλοσύνην ἀλεγεῖνιν.

«Он (Парис. — *М. П.*) богинь оскорбил, приходивших в дом его сельский:

Честь он воздал одарившей его сладострастием вредным».
(Илиада XXIV, 29–30).

«Согласно “Илиаде” результатом суда Париса стало поношение богинь Геры и Афины и превознесение Афродиты...»²²⁵. Гомер употребляет глаголы *νεικέω* – «бранить», «порицать» и *αενέω* – «хвалить», «одобрять».

В другом фрагменте Диомед обращается к Афродите:

Τη δ' ἐπὶ μακρὸν ἄυσε βοήν ἀγαθὸς Διομήδης:
εἰκε Διὸς θύγατερ πολέμου καὶ δημοτῆτος...

Грозно меж тем на богиню вскричал Диомед воеватель:
«Скройся, Зевесова дочь! Удалися от брани и боя...»
(Илиада V, 345).

Еще в одном месте Азий Гиртакид восклицает:

Ζευ πάτερ η ρά νυ καὶ σὺ φιλοψευδῆς ἐτέτυξο...

Зевс Олимпийский, и ты уже сделался явный лжелюбоец
(Илиада XII, 160).

А.П. Забияко справедливо обращает внимание на то, что «религиозная мысль античных греков допускала включение при определенных обстоятельствах в семантику представления (о священном. – *М. II.*) психологического признака ненавистное». И далее «...семантическое представление, соответствовавшее категории религиозного сознания, было образовано сцеплением достаточно разнообразных – вплоть до антиномических – признаков»²²⁶. Но эта двойственность, на наш взгляд, несколько иного рода, чем, например, оттовское *mysterium tremendum* и *fascinans*. И даже такие признаки, входящие в древнегреческую семантику священного, как ураническое и хтоническое, светлое и темное, мертвящее и животворящее, могущественное и проклятое²²⁷, не позволяют нам описать интенциональный объект древнегреческой молитвы. Складывается впечатление о десакрализации священного в ряде древнегреческих молитв. Амбивалентность призыва (молитвы в целом) не ограничивается чисто религиозной сферой [в качестве контрастной гармонии чувств страха, трепета, даже ненависти и восхищения (очарования)], но преодолевает ее и манифестирует «профанное» изменение молитвы. Получается, что временами «грек разговаривал

с богом, как с человеком»²²⁸. Но в этом и запечатлен один из важнейших парадоксов молитвы. С богом нельзя разговаривать как с человеком, но невозможно говорить с богом и о боге вне антропологического контекста. Ряд исследователей творчества Гомера полагают, что основу религиозного ощущения эпоса составляют чувства восхищения, восторга, удивления. «Основное переживание, которое вызывает в смертном гомеровский бог, это не столько ужас, страх или трепет и даже не столько почтительное благоговение (σέβας), а скорее восхищение, восторг, удивление, дивование»²²⁹. Однако эти черты ощущения божественного сами по себе не добавляют, на наш взгляд, ничего нового к описанию религиозной интенциональности, например у Отто. Это типичные нуминозные характеристики *migum* – чуда в качестве *Ganz Andere*. При внимательном рассмотрении молитвенного призыва Гомерова грека никак не складывается впечатление, что «смех... составляет глубочайшее ядро олимпийского божества... превращает все земные события – если их рассматривать с точки зрения богов – в некую игру...»²³⁰.

Однако чувства пренебрежения и презрения, которые в эпосе Гомера иногда вызывают боги и богини, безусловно, не укладываются в схему переживания сакрального у Отто в качестве мистического ужаса и восхищения. Аналогично и для Хайлера священное является по определению тем, к чему нельзя относиться с пренебрежением. *Religio* восходит к глаголу *relegere*: Хайлер передает его значение как «заботливо соблюдать», «принимать во внимание», противоположному по смыслу *negligere* («оставлять без внимания», «пренебрегать») ²³¹. Это относится и к другим классикам феноменологии религии: Шелеру, Ваху, Элиаде, Меншингу. По всей видимости, эпическое слово выступает рубежом, границей между профанным и сакральным мирами, что отражает примитивная молитва. Ахутин прав, когда пишет: «(Олимпийские боги. – М. П.) как бы постоянно пребывают между мифами, на границе мифа, зная эту границу, но не имея никакого пространства за ней»²³².

Как пишет Хайлер, бог примитивной молитвы в одной своей ипостаси действительно «такой же наивный эгоист, как и он сам (то есть человек. – М. П.), поэтому человек пользуется эгоизмом бога как средством для удовлетворения своего

собственного: он апеллирует к его (бога. – *М. П.*) личным интересам, он объясняет ему, что исполнение желания (молящегося. – *М. П.*) в его (бога. – *М. П.*) интересах»²³³. Но разве к такому божеству обращается Приам, желая спасти от глумления тело любимого Гектора?

Ζευ πάτερ Ἰδῆθεν μεδέων κύδιστε μέγιστε
Δός μ' ἐς Ἀχιλλῆος φίλον ἔλθειν ἦδ' ἐλεεινόν.

Зевс, наш отец, обладающий с Иды, славнейший, сильнейший!
Дай мне прийти к Ахиллесу угодным и жалостным сердцу...
(Илиада XXIV, 308–309).

И совсем непохожа эта просьба на изощренное средство склонить бога к ее выполнению. Мы существенно обедняем «примитивную» (в действительности, совсем не примитивную) молитву в случае, если, как это делает Хайлер, подчиняем все остальные мотивы (моральный, мотив самообвинения молящегося и другие) эвдемонистической цели, воплощающейся главным образом в стяжании здоровья, безопасности и материального благополучия. Объект древнегреческой молитвы часто становится предметом бескорыстного славословия, ласковой просьбы, иногда даже любви.

ἦ δέ γινῶξ' ἐρίπουσα κασιγνήτοιο φίλοιο
πολλὰ λισσομένη χρυσάμπυκας ἤτεεν ἵππους:
φίλε κασίγνητε κόμισαί τέ με δός τέ μοι ἵππους,
ᾧφρ' ἐς Ὀλύμπον ἵκωμαι ἵν' ἀθανάτων ἔδος ἐστί.
Λίην ἄχθομαι ἔλκος ὃ με βροτὸς οὐτάσεν ἀνὴρ...

...Упав на колена, любезного брата
Нежно молила она и просила коней златосбруйных:
Милый мой брат, помоги мне,
Дай мне коней с колесницей,
Только достигнуть Олимпа, жилища
Богов безмятежных.
Страшно я мучаюсь язвою... (Илиада V, 357–361).

Итак, мы пришли к выводу о том, что в призыве «примитивной» молитвы объединяются уже не два, а три смысловых

поля, можно сказать, три различных интенциональных объекта. Во-первых, это могущественная сверхчеловеческая сила, наивно эгоистическая по природе, которую можно заставить (лестью, уговорами, приветствием, хулой, хитростью, подарками и т. д.) действовать в своих интересах. Во-вторых, это бессмертное, но не могущественное антропоморфное существо, к которому можно относиться с пренебрежением и презрением, угрожать ему и даже проявить над ним насилие. В-третьих, это иночеловеческая морально-духовная личность, способная страдать и любить. По всей видимости, в примитивной молитве (например, у Гомера) уживались, сосуществовали, по крайней мере, три типа настроенности сознания, которые были призваны соответствовать трем видам интенциональных объектов. Назовем первое сознание магическим, второе – профанным, а третье – религиозным в подлинном смысле этого слова.

Вторая и наиважнейшая часть примитивной молитвы, по мнению многих исследователей, – просьба. «Ядро и средоточие всех молитв – просьба, из которой и происходит слово молитва»²³⁴, – находим мы у Хайлера. Существительное древнегреческого языка εὐχή означает и молитву, и желание, а отложительный глагол εὐχομαι можно перевести и как молить, и как просить. Немецкое слово *das Gebet* (молитва) произошло от *Bitte* (просьба). Диапазон просьб велик настолько, насколько разнообразны потребности человека: от сохранения жизни и здоровья до приобретения нравственной харизмы.

Третий элемент морфологии молитвы – санкция. Хотя Хайлер связывает воедино просьбу и санкцию, он считает (и это, несомненно, спорно), что там, где присутствует молитва, возникает жертвоприношение в качестве средства наполнить молитву силой, сделать ее действенной. И совсем не очевидно, что, например, греческий глагол λίσσομαι (просить, молить) имплицитно содержит в себе, как утверждает Хайлер, значение не только молитвы, но и жертвы. Аналогично и латинский глагол *litare* (жертвовать) совсем не обязательно приобретает семантику молитвы²³⁵.

Идея молитвы, безусловно, не всегда заключается в просьбе, какой бы по качеству она ни была. Смысл молитвы как религиозного акта состоит, как было уже сказано, в транс-

цендировании. Хочется согласиться с законом сущностной феноменологии религии, сформулированным Шелером: «Каждый конечный дух верит или в Бога, или в идола»²³⁶. Масштаб религиозной коммуникации задается специфической формой трансцендирования. Структура молитвы (примитивной и отчасти молитвы в «высоких» религиях), как она представлена у Хайлера, Зелинского, Флоренского, не соответствует, на наш взгляд, ни законам сущностной феноменологии религии Шелера, ни феноменологическому описанию нуминозного переживания у Отто. Молитва в качестве призыва, санкции и просьбы демонстрирует формальное родство исторически различных типов молитв. Но формальное равенство структур не позволяет нам судить о характере интенциональности сознания примитивной или «высокой» молитвы, что имеет важное значение для понимания религии. Как нам кажется, нуминозной интенциональности сознания скорее подходит несколько иная структура молитвы. Мы находим ее, например, у свт. Игнатия (Брянчанинова). Во-первых, это благодарение Богу, бескорыстное славословие Божества. Во-вторых, и в этом заключается сущность молитвы как религиозного акта – исповедание грехов и сокрушение. Это специфическая, представленная в данной религиозной традиции форма трансцендирования. И наконец, просьба, в которой по мере трансцендирования сохраняется только воля абсолютно инакового²³⁷.

Определение молитвы как формы трансцендирования ставит вопрос о сущности этого процесса и о многообразии его историко-религиозных типов. Речь идет о компаративистском исследовании опыта трансцендирования в религиях, а не об истории этого исследования в европейской философии. Немецкие религиоведы Я. Ассман (египтолог) и В. Гантке (индолог), описывая такую фундаментальную религиозную категорию, как сакральное время, соответственно в древнеегипетской религии и неоиндуизме, пришли к выводу об ограниченном масштабе применения концепции архаической онтологии Элиаде, в основе которой, несомненно, лежит платоническое понимание времени. Ассман пишет: «Египтяне мыслили космическую действительность... в категориях времени и “процессуальности”»: как жизненный процесс, высшим проявлением которого они

считали круговращение солнца»²³⁸. Религиозное сознание древнего египтянина подразумевает священное действие, процесс, операцию в первую очередь с точки зрения их завершенности и незавершенности. Сушнее мыслится не как бытие, но как время. Бросается в глаза зависимость теории сакрального времени Ассмана от «фундаментальной онтологии» Хайдеггера. А. Черняков следующим образом оценивает итог работы «феноменологического движения»: «Восходящее к досократикам противопоставление истинно сущего как вечного и иллюзорно сущего как временного, казалось бы, превращается в свою противоположность: теперь само время, надлежащим образом осмысленное, становится предельным онтологическим основанием, приводящим в движение всю систему фундаментальных философских понятий»²³⁹. Ассман утверждает, что в сознании египтян целостное или завершенное не было тождественно конечному и ограниченному. Даже наоборот, бытие того, что уже завершилось и как результат продолжает существовать во времени «джет», противоположно конечному и ограниченному. Как замечает Ассман, «оба термина («джет» как завершенное время и «нехех» в значении времени как «вечного возвращения». — М. П.) относятся к целостности космического времени, которая как таковая является сакральной, в определенном смысле трансцендентной и потому — вечной»²⁴⁰.

Таким образом, трансцендирование в качестве преодоления времени становления и приобщения к вечности, трансцендирование как переход из конечного сущего в бесконечное бытие не является основой коммуникации со священным в древнеегипетском благочестии как политеистическом, так и монотеистическом. В нашем понимании функцию молитвы в древнеегипетском благочестии выполнял не специфический вербальный контакт человека с божеством, а все три основные формы имплицитной теологии египетской религии: культовая, космическая и речевая²⁴¹. По всей видимости, в древне-египетском политеизме культовая связь человека с богами осуществлялась «не как коммуникация человека с богом, но как взаимодействие между богами»²⁴². Но тем не менее обращение к конкретному культовому образу (статue бога или иконе), космическому процессу (движению Ра по небу), имени

бога предполагает трансцендентное, воплощенное во временном аспекте «джет». «По ту сторону трех измерений всегда присутствует “трансцендентность”»²⁴³, – указывает Ассман. Призыв, санкция и просьба в качестве универсальной структуры примитивной молитвы не способствуют раскрытию ее интенций в религии древних египтян, не отвечают на вопрос о ее возможности и предназначении. На наш взгляд, в архаической молитве как трансцендировании не всегда доминирует речевой аспект. В религиозном опыте египтян функцию молитвы берут на себя в первую очередь его культовое и космическое измерения. Безусловно, мы вправе говорить не только о строгой корреляции между настроенностью на сакральное в качестве двуединого временного процесса и формами древнеегипетского благочестия, но и о затруднительном понимании этих форм вне их собственной идеи священного времени.

Вопрос о своеобразии историко-религиозных форм трансцендирования как проявления сущности молитвы возвращает нас в первую очередь к проблеме сакрального времени в качестве отправной точки концептуализации этого процесса. Уже К. Голдаммер пытается дифференцировать понятие «вечности» применительно к истории религий. Он выделяет феномен вечности в примитивных культурах в значении бесконечной долгой временной длительности, вечного повторения, но ни в коем случае не как абсолютную вневременность. Мы согласны с Гантке в том, что можно констатировать в различных религиозных традициях²⁴⁴ как понятие «вечность во времени» (именно о ней писал Голдаммер), так и понятие «вечность по ту сторону времени» (неподвижное идентичное себе бытие, как оно представлено в «Тимее» Платона²⁴⁵). Так крупнейший неоиндуистский мыслитель XX в. Шри Ауробиндо описывает подобную вечность во времени: «...Когда было начало? Ни в одно мгновение во времени, так как начало есть в каждом мгновении; начало всегда было, всегда есть сейчас и всегда будет. ...Вечное, бесконечное и одно суть единое не оканчивающееся начало. <...> Есть только точка соприкосновения между всегда длящимся концом и вечным началом: это знак творения, которое в каждый миг является новым. Творение было от всей вечности и будет во всей вечности. ...Творение,

которое не имеет ни начала, ни конца. И когда конец? Нет конца...»²⁴⁶.

Если верить Шри Ауробиндо, то для индуистского темпорального сознания временное, изменчивое, необратимое (профанное время в парадигме феноменологии религии) и вневременное, вечное, тождественное себе (сакральное время в феноменологии религии) не исключают друг друга, а взаимно проникают сложным способом. Святое в индуистском религиозном сознании может обладать как развернутой трансцендентностью времени, так и неразвернутой имманентностью времени, но в глубине все свято. Опыт времени для индуистской мысли является опытом относительных состояний сознания. Время здесь – не абстрактно линейный временной ряд, но подвижный момент (миг), полный внутренней динамики. Таким образом, в индийской религиозной традиции время мыслится в рамках подвижного мышления, единство которого превышает противоположности²⁴⁷. Актуализация (проявление) сверхразума (супраментала) йогиним – назовем этот процесс специфической формой трансцендирования – у Ауробиндо, на наш взгляд, вплетается и соответствует особой форме переживания времени. Как подчеркивает А.Е. Величенко, «и чем выше поднимается его (йогина. – М. П.) сознание, тем глубже ему приходится нисходить»²⁴⁸. Речь, по всей видимости, идет о динамическом взаимодействии противоположных процессов в опыте трансцендирования в неоиндуизме: инволюции и эволюции супраментального сознания.

В европоцентристской перспективе классического западного религиоведения, включая и феноменологию религии, молитва (благочестие) признается «центральным феноменом религии» (Хайлер), «лучшей историей религиозного развития человечества» (А. Сабатьер), «душой и сущностью религии» (Джеймс). При этом религиоведы, теологи и религиозные мыслители согласны с тем, что и история христианского благочестия (Х. Преус, Г. Федотов), и морфология молитвенной жизни всего человечества еще не воссозданы. Напротив, современное западное религиоведение в лице, например, неофеноменологии религии (Гантке, Ваарденбурга, Сплетта) обоснованно ставит под сомнение как религиозную универ-

сальность и главенствующее положение в религии молитвы, так и возможность ее описания в рамках глобальных компаративистских типологий внутри феноменологии и философии религии в целом.

Возможна ли сегодня осмысленная нетеологическая речь о феномене молитвы вне дескриптивного подхода? Могут ли этому поспособствовать пионерские для религиоведения тематизации религиозной духовности в трудах Хайлера, Шелера, Отто, Меншинга, Голдаммера и других феноменологов религии? Предложенный фрагмент призван внести свою лепту в решение этого вопроса.

Священное в секулярном мире. Постмодернистская семантика священного

Священное как «открытый вопрос» в неофеноменологии религии В. Гантке

Проблема священного (святого), поставленная в середине XX в. в философии М. Хайдеггером в перспективе обсуждения возможности священного в рамках прояснения онтологического смысла *Dasein* (присутствия), в религиоведении в начале XX в. (Отто, Г. ван дер Леу) в аспекте построения общей морфологии религии как науки о святом, в теологии (тогда же Хайлером, Вахом) в модусе создания экуменической теологии священного не исчерпана, на наш взгляд, и в начале века XXI. Ни в сфере фундаментальной онтологии, ни в области феноменологии (неофеноменологии) религии и теологии религий дискуссия о святом далека от своего завершения.

Не вызывает сомнений, что большинство из немногочисленных оригинальных проектов постклассической феноменологии религии (другие названия – неофеноменология религии или ориентированная на проблему феноменология религии) тематизировало себя исходя из той или иной герменевтической интерпретации собственной феноменологии. К числу доминирующих в неофеноменологии религии герменевтик относятся

фундаментально-онтологическая герменевтика Хайдеггера, определившая концепцию феноменологии религии П. Рикера²⁴⁹, диалогическая герменевтика О.Ф. Больнова, ассимилированная, в частности, в феноменологии религии современного немецкого религиоведа, профессора университета Франкфурта на Майне В. Гантке.

Неофеноменология религии Гантке и феноменология религии Рикера каждая по-своему отвергают главные положения классической феноменологии религии. С точки зрения немецкого ученого, наука о святом перестает быть теорией религиозного опыта, поскольку, согласно принципу антропологического антиредукционизма Г. Плеснера и К. Барта, религиозный опыт индивида не может служить масштабом измерения и постижения трансчеловеческого (трансрационального) вектора святого вследствие историчности и конечности человека. Рикер в своем герменевтическом проекте, но уже с противоположных позиций, вслед за Хайдеггером дистанцируется от антропоцентристской теории религиозного опыта классической феноменологии религии, которую Хайдеггер назвал бы «добычей ответвлений метафизики»²⁵⁰. Французский философ отталкивается от фундаментальной онтологии, от бытия, понимаемого как событийное присутствие. Для Рикера, как и для Хайдеггера, «лишь из истины Бытия впервые удастся осмыслить суть Священного»²⁵¹.

Одновременно с Рикером Гантке отказывается от идеи генерации глобальной морфологии религии и от попытки создания универсальной матрицы религиозного сознания (с главной его категорией «святое»). Он мотивирует это ограниченностью научно-философской природы (классической западной феноменологии религии в ее попытках придать общезначимый смысл европейским критериям научности и истинности). В свою очередь, для французского философа понимание уже выступает не способом познания, а способом бытия²⁵². Тематизация всеобщего религиозного сознания возможна в герменевтике Рикера, но, как мы уже писали, только после предварительной разработки вопроса о бытии. «Надо решительно выйти из заколдованного круга субъект-объектной проблематики и задаться вопросом о бытии»²⁵³, — подчеркивает он.

Следует констатировать определенное единомыслие и в интерпретации священного у Рикера и Гантке при общей дистанцированности от моделей священного в классической феноменологии религии. Так, в отличие от Отто, Ваха, Хайлера и других классиков феноменологии религии Гантке привлекает понятие «святое» не в качестве инвариантной структуры религиозного сознания с тем или иным набором универсальных черт, а в виде «открытого вопроса» (уместно говорить и об открытой проблеме). Неофеноменолог пишет: «Святое, прежде всего, берется только в качестве “открытого вопроса”, и сохраняется известная неопределенность, которая лишь постепенно в контакте с исторически-эмпирическими результатами исследований может привести к большей определенности». Гантке прав, что при подобном методологическом подходе более невозможен резкий разрыв «между неизменными формами и изменяющимся во времени содержанием, между вневременной значимостью и историческим генезисом» (s. 71) в феноменологии религии. Немецкий феноменолог концептуализирует священное в качестве герменевтического понятия, следуя Больнову. Для последнего понятия языка религии не являются «определяемыми понятиями» (термин Г. Липпса), т. е. формально-логическими. Они принадлежат в «герменевтической логике» Липпса к «понятиям-концепциям», или «герменевтическим понятиям». Дело в том, что религиозный дискурс предполагает в каждом случае совершенно определенное понимание жизни, определенную антропологию²⁵⁴. Например, при употреблении терминов «грех» (Sünde) и «преступление» («злодеяние») (Frevel), констатирует Больнов, речь идет не о различных видах деятельности, но о различных интерпретациях деятельности в рамках в каждом случае особенного понимания жизни²⁵⁵. (Эти концепты невозможно возвести к высшему понятию – Missetät, включающему оба указанных значения.)

Для Рикера «...Священное занимает место абсолютного знания и тем не менее не замещает его; его значение остается эсхатологическим и его никогда не преобразовать в познание и в знание»²⁵⁶. Мыслитель считает, что символы священного не только принципиально неисчерпаемы ни одной рациональной интерпретацией, но и инициируют само мышление.

Проблемы, поднятые Хайдеггером, Больновым, Пихтом, Плеснером, как и внутренние противоречия классической феноменологии религии, детерминировали изменение ее концептуальной природы. Остановимся вначале на попытках найти выход из главной, не решенной в классической феноменологии религии, проблемы – соотношения исторического и феноменологического подходов.

Вдохновленный работами Хайдеггера, Рикер переориентирует герменевтику на разыскание связи «исторического бытия с совокупным бытием, связи, которая предшествовала бы субъект-объектным отношениям...»²⁵⁷. Священное осмысливается Рикером исключительно в модусе исследования онтологических корней понимания в качестве зависимости «Я» от существования. С тезисом Хайдеггера о том, что «мысль, осмысливающая истину бытия, в качестве мысли исторична»²⁵⁸, согласились бы и Гантке, и Рикер. Но если для Рикера историчность угадывается в историчности мышления и существования «Я», то Гантке, апеллируя к Больнову, видит историзм в постоянной корреляции с эмпирическим исследованием, в открытом характере герменевтики (принцип открытости опыта, открытого вопроса). Перенесение метода феноменологической редукции Гуссерля в религиоведение, по мнению Больнова, чревато опасными последствиями. Ведь интуитивное, интеллектуальное созерцание сущности религиозного феномена свидетельствует, прежде всего, о радикальном неисторическом характере феноменологического исследования, его априоризме, о вневременной значимости феномена, о том, что никакой новый опыт не в состоянии ничего изменить и добавить к уже познанной таким способом сущности феномена. Может быть, в том числе и этим обстоятельством, на наш взгляд, объясняются выхолащивание развития феноменологии религии к концу 50-х годов XX в. и угадываемые горизонты ее возможностей. «Напротив, я предлагаю основательную открытость опыта...», – пишет Больнов. Следовательно, между познанием сущности и опытом нового существует отношение круговой зависимости. «Понимаемая таким образом борьба между феноменологами и историками и в целом ориентированными на эмпирические исследования учеными утрачивает свою силу»²⁵⁹, – несколько скоропалитель-

но полагает Больнов, и с ним, вне всякого сомнения, согласился бы Гантке. Принципиальная открытость опыта не является, с нашей точки зрения, залогом проникновения в сущность религиозных феноменов.

Выделение типов мышления, таких как Парменидово (исходящее из тождества бытия и мышления, мышление, провозглашающее приоритет мышления над языком, бытия – над становлением) и Гераклитово («подвижное» мышление в «текучих» понятиях, опирающееся на идею неисчерпаемости жизни для мышления) В. Хохкеппелем²⁶⁰ и Большовым, «вынуждающе-постигающего» мышления, чья однозначность базируется на фиксирующем субъекте, и «позволяющего»²⁶¹ мышления, способного подняться к познанию святого К. Хеммерле²⁶², как и «осмысляющего» и «калькулирующего» мышления Хайдеггером, существенно раздвинуло границы понимания религиозных явлений в неофеноменологии религии именно в перспективе взаимодействия принципов феноменологизма и историзма. Эти предпосылки позволили Гантке развить понимание святого в горизонте времени. Немецкий религиовед указывает, что для классической феноменологии религии характерна неразрывная взаимосвязь между вечностью, неизменностью и идентичностью, представленная в концепции священного времени, т. е. так называемая античная конструкция времени, у истоков которой стоял Парменид (Парменидово время). Но, например, для индийского темпорального сознания, о чем мы уже писали, временное, изменчивое, необратимое (профанное время в парадигме феноменологии религии) и вневременное, вечное, тождественное себе (сакральное время в феноменологии религии) не исключают друг друга, а взаимно проникают сложным способом²⁶³. Святое в индийском религиозном сознании, отмечает Гантке, ссылаясь на работы Шри Ауробиндо, может обладать развернутой трансцендентностью времени и неразвернутой имманентностью времени, но в глубине все свято (с. 359).

Герменевтика Большова сыграла ключевую роль в трансформации соотношения феноменологического и исторического методов исследования в неофеноменологии религии. Фундаментальное значение в его герменевтике имеет положение, согласно которому является недопустимым онтологическим

обобщением считать решение теоретической проблемы основания одновременно еще и решением проблемы реальности. Как справедливо отмечает Гантке, в герменевтике Больнова именно скрепление между основанием мышления и реальностью, между понятием и жизнью превращается в настоящую проблему. Исходя из подобной методологической предпосылки, неофеноменология религии поставила под сомнение эпистемологический оптимизм классической феноменологии религии. Гантке оспаривает наличие строгой корреляции между Noesis (актом в его структуре) и Noema (направленностью на предметы в их своеобразии) в качестве основного условия функционирования философской феноменологии и феноменологии религии. Например, шелеровская модель священного в связи с этим, вязнет в спорных, европоцентристских (и отнюдь не универсальных) онтологических допущениях. В перспективе ориентированной на проблему феноменологии религии интерпретация священного у Шелера осуществляется в рамках феноменологии сущности через призму единообразной системы, включающей следующие западно-философские понятия: «ценность–бытие», «сущность–бытие–вот», «акт–предмет» (s. 81). С этой точки зрения реконструкция религии в классической феноменологии религии в целом, и у Шелера в частности, действительно затрудняет продвижение в осмыслении других, например восточных, религиозных традиций. Гантке подчеркивает: «...Постулирование определенного “онтологического” понимания действительности исключало бы “другие” толкования реальности, например буддистское, для которого не существует понятия субстанции» (s. 359). Поэтому особую ценность для религиоведения, по мнению Гантке, приобретает методологическая открытость герменевтики Больнова.

Рикер, в свою очередь, усматривает выход из антитезы историзма и феноменологизма в герменевтике символов. Он начинает с компаративистского анализа символов и приходит к раскрытию в них нескольких уровней опыта или представлений, выявляет в конечном счете «связность, демонстрируя нечто вроде символической системы...»²⁶⁴. Все это было сделано в классической феноменологии религии. И в данном случае речь шла, по мнению Рикера, о «любопытствующем

мышлении», а сама феноменология была лишь описательной. Но, помимо этого, герменевтика символов, тематизированная в первую очередь в виде герменевтики священного, выступает составной частью философской герменевтики и должна, как считает Рикер, включиться в диалог с другими дисциплинами (психоанализом, лингвистической семантикой, феноменологией) по поводу различных употреблений двойного смысла (символов) и разнообразных функций интерпретации²⁶⁵. При предельно широком толковании герменевтики как науки, берущей свое начало в интерпретации, которая переводит скрытый смысл в очевидный, Рикер стирает оппозицию не только между феноменологическим и историческим исследованием, но и, например, между феноменологией религии и психоанализом. Подобная точка зрения может служить философской основой для образования универсальной религиозведческой герменевтики, включающей в себя лингвистические, психологические, феноменологические подходы в изучении религии, т. е. те подходы, которые как раз не смогла, на наш взгляд, соединить классическая феноменология религии.

В отличие от эпистемологического оптимизма классической феноменологии религии неопеноменология религии руководствуется в высказываниях о святом принципами скептицизма и релятивизма. Выбор спектра методологий для вопрошания о святом обусловлен у Гантке, прежде всего, потребностью преодолеть (при сохранении центрального положения в религиозоведении понятия «святое») упреки в неисторизме, христианско- и европоцентризме категории «священное» в классической феноменологии религии. Немецкий религиозовед манифестирует следующие методологические установки: 1) антропологический способ рассмотрения (здесь Гантке опирается в первую очередь на философию человека Плеснера); 2) контекстуальный способ рассмотрения (в данном случае речь идет об ассимиляции неопеноменологией религии католической фундаментальной контекстуальной теологии Х. Вальденфельса); 3) диалогически-межкультурный способ рассмотрения, создателем которого Гантке считает М. Бубера; 4) герменевтический способ рассмотрения, ориентированный на теории интерпретации Больнова, Пихта и Гадамера. Следует

подчеркнуть, что все четыре аспекта методологии Гантке тесно взаимосвязаны и в определенном смысле обуславливают друг друга, а их дисциплинарные границы размыты.

Остановимся подробнее на трех оставшихся вне поля нашего зрения методологических установках, отделяющих концептуальные поля неофеноменологии религии и феноменологии религии.

Неофеноменология религии Гантке, следуя, в частности, философской антропологии Плеснера, постулирует необъективируемость человеческой природы и отказывается от самой идеи существования универсальной сущности человека. Вместе с тем Гантке весьма экстравагантно преломляет ключевой постулат философской антропологии Плеснера, а именно идею эксцентрической позициональности человека. Основополагающей для философской антропологии у Плеснера призвана стать телесность человека, взятая в своем положении в бытии. «Позициональный момент должен стать конститутивным принципом вещи»²⁶⁶, – пишет Плеснер. Только человеку присуща двойная дистанцированность. Его самость занимает двойное пространственное положение относительно тела. Только «она (живая вещь. – М. П.) находится по сю и по ту сторону пропасти, будучи связанной в теле и в душе и одновременно нигде, без места, вне всякой связи в пространстве и времени и, таким образом, она есть человек»²⁶⁷. В свете идей эксцентризма ориентированная на проблему феноменология религии согласно концепции Гантке обязана быть равно дистанцирована как от «кажущихся очевидными предположений религиозной западной традиции, следовательно, от теоцентризма», так и от «кажущихся очевидными предположений профанной западной традиции, следовательно, от антропоцентризма» (s. 310). Идея эксцентризма острее других подчеркивает дифференциацию, дистанцию, а значит, и неравенство между человеком и миром, между человеческой и священной сферой. Используя герменевтику Хайдеггера и Больнова, Гантке отказывается от любого типа культурологического редукционизма в подходах к священному, сохраняя при этом священное в качестве открытого трансцендентному. «Только одностороннему западно-антропоцентристскому взгляду святое могло казаться чистым продуктом куль-

туры» (s. 193), – полагает Гантке. «Святое в качестве предмета науки ...может выглядеть только как конструкт субъективной нововременной культуры воли и рассудка» (s. 236), – подчеркивает, соглашаясь с Хайдеггером, Гантке.

Следует заметить, что введение методологического плюрализма в неофеноменологию религии обосновано уже герменевтикой Больнова (принципом «открытого вопроса», необъективируемостью религиозного опыта, отсутствием «архимедовой точки»). Но именно идея эксцентризма, развитая применительно к религии, приводит, по Гантке, к тому, что религия интерпретируется как незавершенный, возможно, даже незавершаемый проект (s. 307). Любой тип закрытой, унифицированной антропологии (теистической или профанной) не соответствует методологическому плюрализму. Нельзя не обратить внимание на то, что принцип методологического многообразия при равнозначности подходов и плюрализме истины, с одной стороны, уравнивает в правах любой способ изучения религии (теологический, культурологический, философский, ненаучный), а с другой – ставит под вопрос возможность тематизации феномена в качестве религиозного. Что специфически религиозное объединяет те модели священного, которые выделяет неофеноменология религии? Или что общего между разговором о святом в совершенно различных контекстах [например, в христианском и дзен-буддистском, для которого, по мнению Гантке, вопрос о святом попросту не стоит, так как здесь хорошо известные западные противоположности бытия и ничто (при первенстве бытия), субъекта и объекта, обозначающего и обозначаемого весьма проблематичны] (s. 314)?

Диалогически-межкультурный способ постижения святого дополняет исторически-эмпирические методы познания в неофеноменологии религии. Если отнести современную феноменологию религии исключительно к сравнительно-историческим дисциплинам, то будет затруднительно представить религиозные феномены как нечто «другое». «Уже один вопрос о том, идет ли речь в буддизме о религии, выводит нас за рамки чисто сравнительно-эмпирического способа рассмотрения» (s. 138), – констатирует Гантке. Проблему понимания «другого», несоизмеримости религиозных онтологий, нередуцируе-

мости истины святого к истинам объективированного познания наиболее полно распознает именно межкультурный способ изучения религии. «В перспективе ориентированной на проблему феноменологии религии следует превратить сегодня в межкультурном контексте “дискуссию о святом” в “диалог о святом”...» (s. 145), – пишет Гантке. Философ М. Бубер, стоявший у истоков диалогически-межкультурного подхода, не использовал идею поликонтекстуальности в понимании встречи в рамках иудео-христианской традиции, но в остальном именно он невольно способствовал переориентации религиоведения на моделирование диалога религий.

Возможность межрелигиозной коммуникации, а также диалога между религиозным и нерелигиозным сознанием обсуждается немецким религиоведом на двух уровнях: исторически межкультурном и философско-герменевтическом. Вначале мы обратим внимание на философско-герменевтические предпосылки диалога религий в неофеноменологии религии. Разговор о диалоге религий в конечном счете, на наш взгляд, сводится к проблеме истины. Гантке переносит на религиозную сферу идею межличностного диалога, развитую Больновым. Последний противопоставляет содержательную, диалогическую истину разума монологической, конструктивной, инструменталистской истине рассудка, манифестирующей лишь формальную правильность. Религиозная истина, по Гантке, обладает характером пути и определяется (как и у Меншинга) в качестве встречи с нуминозной действительностью. Она не может быть редуцирована к правильности определенного учения в определенной традиции (s. 151). Святое не может быть предметом объективного познания в неофеноменологии религии, оно – плод правильно поставленного диалога. Больнов выделяет следующие условия понимания «другого» в диалоге: генезис истины исключительно в диалоге (посередине) между позициями участников (истина возможна только как совместная деятельность), принципиальная открытость к мнению «другого», отказ от исключительных притязаний на истину, доверие к «другому», смелость пойти на риск, способность к разговору и слушанию «другого», мужество незащищенности, реабилитация субъективного мнения и, следовательно, заблуж-

дения как элемента истины, необходимость в выдерживании противоречий (элиминация всех противоречий ведет к рациональному, искусственному миру), воля к пониманию «другого», конкретно-ситуативная природа истины и некоторые другие предпосылки²⁶⁸.

Оставим в стороне социально-культурный контекст диалогической герменевтики Больнова и ее рецепции в неофеноменологии религии: стремление к толерантности в современной западной культуре, доминирование идеи прав человека и т. д. Обратим внимание на эвристическую нагрузку, которую она приобретает для современного религиоведения. Гантке ставит в заслугу Больнову то, что его герменевтика выступает методологическим основанием для диалогического рассмотрения святого, поскольку включает атеизм и агностицизм в дискуссию о святом. Имплицитно здесь содержится вопрос о том, обязан ли совпадать первофеномен религии (Бог, священное) с основным объектом религиоведения. (Для неофеноменологии религии в подобной жесткой корреляции нет необходимости.) Герменевтика Больнова не всегда плодотворно влияет на решение проблем феноменологии религии. Во-первых, не совсем понятно, почему анализ святого вне теологии и религии превращается в актуальную религиоведческую задачу. (В целом не представляется доказанной необходимость изучения феномена атеизма для исследования религии.) В любом случае атеизм выступает вторичным феноменом, производным от теизма. Во-вторых, сама концепция диалога Больнова, обращенная к религиозной проблематике, не во всем плодотворна. Выглядят недостаточно убедительными в связи с этим суждения Гантке о том, что «совпадение религий в экзистенциально-практической сфере может казаться намного более легким, чем в области “чистой теории”» (s. 149). Подобная трактовка диалога способна лишь унифицировать религиозные и профанные позиции, сделать их бессодержательными, лишить экзистенциальной глубины. Поставить религиозную истину в зависимость от одобрения каждой религии (s. 151) значит обречь религиоведение либо на заведомо недостижимую цель, либо на порождение концепции новой искусственной квазирелигии (наподобие «естественной религии» просветителей).

Философские интерпретации природы диалога, будь то подход Больнова или, например, В.С. Библера, нацелены в конечном счете на апелляцию к истокам европейского философского мышления (Больнов), на обретение «различных форм разумения», «внеаходимых бытий, разумов, сознаний»²⁶⁹ (Библер). Нам представляется, что при всей глубине и экзистенциальной тематизации диалога у Больнова и онтологической концепции диалога у Библера (конституирование сущности культуры происходит исключительно в диалоге)²⁷⁰ обе эти методологии в большей степени приближены к профанно-культурологическому способу рассмотрения религии (священного), чем к теологическому, и в итоге редуцируют генезис феномена священного (религии) к естественным основаниям, лишая его (ее) в определенной мере заявленной в неофеноменологии религии Гантке открытости трансцендентному.

Метод феноменологической редукции, преломленный классической феноменологией религии, требует освобождения явления священного от исторических связей. Стремясь к историческому способу изучения святого, неофеноменология религии, напротив, использует контекстуальный способ рассмотрения святого под влиянием идей фундаментальной контекстуальной католической теологии Х. Вальденфельса²⁷¹. И для Вальденфельса, и для Гантке проблема встречи религий должна считаться центральной соответственно в фундаментальной католической теологии и в неофеноменологии религии. Гантке пишет: «В сегодняшней встрече и проникновении культур утрачивают свой очевидный характер не только традиционные религиозные “ответы”, но также и кажущиеся “беспредпосылочными”, “объективными” ответы, которые предлагает профанно-секуляристское религиоведение» (s. 107, 108). Контекстуальный способ рассмотрения святого способствует преодолению как апологетики сакрального в теологии, так и апологетики профанного, которая имеет место в определенных направлениях религиоведения²⁷². В отличие от Вальденфельса, который исходит в фундаментальной теологии из одного, определенного, «твердого» контекста (Бог открывается в Иисусе Христе, из этого контекста обозреваются иные традиции), для неофеноменологии все контексты, в которых концептуализи-

руется священное, равны в своей теоретико-познавательной функции. Контекстуальный метод, со своей стороны, подчеркивает неоднозначность ответа на религиозные вопросы. Он позволяет поставить вопрос об истине, но не предполагает однозначного ответа на него. Одну из фундаментальных категорий классической феноменологии религии «святое» в качестве нуминозного (иррационального и неморального) немецкий религиовед возводит в область контекстуального анализа и тем самым релятивизирует ее.

В каком смысле контекстуальный способ изучения священного и принцип «открытого вопроса» преодолевают «ведущую к заблуждению альтернативу абсолютного и относительного» (s. 329)²⁷³? «Преодолевают», локализуя масштабы применения, но не пытаясь ее разрешить в том пространстве, где она была поставлена и имеет смысл. Скорее, в контекстуальном способе рассмотрения священного речь идет не о решении проблемы, а о снятии ее. К уже известным моделям священного Гантке не прибавляет ни одной новой. (И определение религии в качестве признания непостижимого у Больнова предполагает и религиозную, и профанную интерпретации.) Вместе с тем и диалогический разум современной культуры, который учит, что бытие и мышление нельзя свести ни к одному из известных типов разума (античному, средневековому, нововременному) и что все эти разумы сосуществуют, а не сняты в нем²⁷⁴, имплицитно ориентирует религиоведение на поиск конкретно-исторических моделей священного, понимая и саму открытость трансцендентному и непрофанное измерение человека конкретно-исторически. Провозглашенная Гантке равная удаленность от светской и от религиозной позиций не реализуется эксплицитно с помощью как философской интерпретации диалога Больновым (да и в контексте других философских теорий диалога, например, в философии Библера), так и в рамках контекстуального подхода в программе неофеноменологии религии.

Какой путь прошла западная феноменология религии в своем развитии в XX в.? В связи с этим мы остановимся только на главном вопросе, который имеет, с нашей точки зрения, две формулировки. Возможно ли религиоведение как наука

о святом? В чем состоит смысл и значение внеопытно-конфессионального постижения святого?

Нельзя не согласиться с Гантке в том, что его обращение к священному скорее ориентировано на Хайдеггера, чем на Отто или Элиаде. Таким образом, затруднительно вести речь о преемственности проблем феноменологии и неофеноменологии религии, так как они поставлены в разных научных дискурсах: классическом нововременном и постклассическом. И тем не менее, несмотря на то что с позиций неофеноменологии религии наука о святом в качестве общей морфологии религии несостоятельна, категория «священное» не утрачивает свою актуальность в современном религиоведении. Феноменология религии, по всей видимости, репрезентирует стремление увязать концептуальные поля сравнительного религиоведения, теологии и философии, найти третий путь в познании религии. И если в классической феноменологии религии религиоведение растворяется в западной теологии, а теология в феноменологии религии призвана решать религиоведческие задачи, то в неофеноменологии религии Гантке теология и эмпирическое религиоведение совмещаются с помощью постклассической модели науки.

Западное научное сообщество осознает феноменологию и неофеноменологию религии как этапы дискуссии о святом. По всей видимости, второй этап недалек от своего завершения. Есть все основания предполагать, что следующая дискуссия о святом развернется уже вне рамок религии и религиоведения именно потому, что «отличительная черта нынешней эпохи мира состоит в закрытости измерения священного. Возможно, тут ее единственная беда»²⁷⁵.

Глава 2
**КАТЕГОРИЯ «СВЯЩЕННОЕ»
В ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ**

*Категория «священное» в русской философии
и западная феноменология религии:
В. Соловьев, С. Трубецкой, Е. Трубецкой, В. Розанов,
П. Флоренский, С. Франк, А. Лосев**

В работе «Очерки античного символизма и мифологии» (1930) А.Ф. Лосев предлагает феноменологическую интерпретацию диалогов Платона, в которой легко просматриваются черты, характерные для развернувшейся в начале XX в. на Западе дискуссии о понятии «святое». Когда Сократ говорит в «Евтифроне»:

Так припомни же, что я просил тебя...
чтобы определил идею как таковую,
в силу которой все благочестивое является
благочестивым¹

Лосев переводит *ἅγιος* как «святое». Как утверждает Лосев, Сократа интересует определение сущности святости, «через которую все святое свято»². Русский философ утверждает, что и *εἶδος*, и *ἰδέα* у Платона суть чисто феноменологическая терминология, которая описательно фиксирует существенные моменты сознания вообще. Функция *ἰδέα* чисто смысловая, в данном случае интегративная. Сократ в «Евтифроне» вопрошает, по мнению Лосева, не об онтологическом статусе святого, а о том, что: «отдельные пространственно-временные *data*, сами по себе не имеющие никакого отношения ни к святости,

* Этот подраздел написан совместно с К.М. Антоновым, которому я приношу глубокую благодарность за разрешение опубликовать его в настоящем издании.

ни к не-святости, конструируются в святое или не-святое в зависимости от того, приходит ли к ним идея святости или не приходит»³. Смысл священного не обретается в его причастности богам, – делает вывод Платон. Ведь «благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво», а не потому оно является благочестивым, что боги его любят⁴.

Чрезвычайно близкую к указанной Лосевым схеме описания священного Платоном мы находим у Р. Отто. Сущность священного Отто усматривает в нуминозном (т. е. неморальном и иррациональном), «универсальной феноменологической структуре религиозного опыта, по которой феноменолог может различить автономные религиозные феномены... и в состоянии организовать и проанализировать специфические религиозные проявления»⁵. Настроенность религиозного сознания на нуминозный объект Отто передает при помощи феноменологического описания идеограммы-символа *Ganz Andere*. Абсолютная инаковость в качестве чуда становится воплощением трансценденции, передачей ее на языке феноменологии.

Мы полагаем, что данная перекличка идей не должна рассматриваться как уникальная или случайная. Не следует здесь видеть и простое заимствование, хотя «Очерки...» вышли первым изданием в 1930 г. и, вероятнее всего, Лосев был осведомлен о концепции Отто и использовал терминологию из книги «*Das Heilige*» (1918) не случайно. В настоящем подразделе мы попытаемся наметить обоснование противоположного тезиса: в русской философии XIX – начала XX в. возникли и получили развитие некоторые подходы к исследованию религиозных феноменов, методологически и содержательно близких к западной феноменологии религии. В этом случае рецепция Лосевым (и почти одновременно с ним и независимо от него и в значительно большем объеме С.Л. Франком) идей Отто предстает как вполне закономерное стремление прояснить собственные интенции русской мысли.

В непосредственном, первичном, допонятийном, беспредпосылочном⁶ (т. е. феноменологическом) опыте С.Л. Франк находит, по сути, аналогичную оттовской интенциональность религиозного сознания, а именно абсолютную инаковость Святыни или Божества. При этом Франк обращает внимание

на металогию *Ganz Andere* Божества, которая не должна осмысливаться как противоположность тождеству, однородности и сходству. Причем сама «инаковость сочетается здесь с глубочайшим, интимнейшим внутренним сродством или сходством»⁷, что получило у русского мыслителя наименование антиномистического монодуализма. Понимание мира в качестве *demonstratio dei*, как у Николая Кузанского, позволяет Франку экстраполировать на мир отцовские моменты нуминозного. Аналогичным образом это сочетание переживаний «инаковости» и сродности обнаруживается при описании основополагающего для человеческого общения и социальности отношения «я–ты» и особо выделяемой русским философом сферы духовного бытия. Во всех этих случаях имеет место «таинственное и непостижимое единство тайны страха и вражды с тайной любви»⁸, образующее «мистический» момент указанных отношений и типологически идентичное, по указанию самого Франка, опыту нуминозного у Отто. Таким образом, сложное диалектическое переплетение имманентного и трансцендентного в мышлении Святыни предстает у русского мыслителя как завершение целого ряда аналогичных переживаний. Однако у Франка, как и у Лосева, мы имеем дело уже с завершением данной традиции. Рассмотрим вкратце ее истоки и развитие.

В литературе неоднократно обращалось внимание на наличие феноменологических элементов в мышлении В.С. Соловьева. Речь, однако, при этом почти все время шла о перекличках и точках пересечения его поздней гносеологии с феноменологией Э. Гуссерля. Однако для нашей темы интереснее близкие к последующей феноменологии религии изыскания и концепции более ранних этапов его творчества⁹. Это касается прежде всего таких работ философа, как «Чтения о Богочеловечестве» и «Духовные основы жизни». В «Чтениях...», при реконструкции религиозной истории человечества Соловьев постоянно стремится проследить корреляцию между характером актов религиозного сознания человека и его предметностью, намечая тем самым соотношение «нозтических» и «нозматических» аспектов в этом сознании. Обобщая, он пишет: «Всякое явление божественного начала, всякая теофания, определяется свойством среды, воспринимающей это явление,

в истории прежде всего... особенностью того народа, в котором происходит данное явление Божества»¹⁰. Одновременно Соловьев всегда строго различает «Бога» или «богов» как предмет религиозного акта, его «ноэму», в отношении которого он соблюдает строгое «эпохе», и Бога, или Абсолют, как реальный источник этого образа, существование которого обосновывается теоретически и без признания которого, полагает философ, религиозный процесс как таковой необъясним. Это различие, однако, имеет свои пределы: смысл теоретической философии Соловьева сводится во многом к тому, чтобы показать, что Абсолют это именно тот объект, относительно которого процедура «эпохе» оказывается неисполнимой. Указанное различие подчеркивается и тем обстоятельством, что этапы истории религии, намеченные соответственно в Третьем и Десятом чтениях, как схемы последовательных «откровений» и «действий божественного начала» не совпадают. Тем самым намечается и различие двух подходов: феноменологического в первом случае и метафизического во втором. Эти подходы в мышлении Соловьева не противоречат друг другу, но, скорее, образуют связанное единство: один из путей к метафизике Абсолютного лежит для Соловьева через историческую феноменологию религиозного сознания.

К «Чтениям...» почти непосредственно примыкает небольшой трактат «Духовные основы жизни», представляющий собой не что иное как опыт современного протрептика. Для нашей темы существенно то, что в силу высокой степени обмирщенности образованного общества тогдашней России выполнение этой задачи оказывается невозможным без обращения к специфической форме философской рефлексии о религии. Пытаясь обрисовать что-то вроде образцового духовного пути совершающей религиозное обращение человеческой личности, Соловьев оказывается вынужден прояснять при этом смысл основных переживаний и моментов религиозной жизни человека: ощущение бессмысленности повседневной жизни, обретения веры, молитвы, поста, жертвы, милостыни, Церкви. И это делает его сочинение настолько же религиозно-философским, насколько и апологетическим. «Феноменологичность» всему этому придается тем, что указанные базовые феномены

религиозной жизни подаются здесь не на основе тех или иных богословских постулатов, но в модусе рефлексивного описания соответствующих переживаний, их характерных черт на разных этапах духовной жизни, образуемых ими структурных единств. Эти описания Соловьева порой просто напрашиваются на методологические и содержательные сопоставления с соответствующими описаниями известных феноменологов религии XX в., например Ф. Хайлера или Г. ван дер Леу. Эти намеченные В.С. Соловьевым интенции не пропали для русской мысли даром, они получили дальнейшее развитие в работах его продолжателей, лично и идейно близких к нему мыслителей, как братья С.Н. и Е.Н. Трубецкие.

Один из центральных вопросов в дискуссии о феноменологии религии на Западе – вопрос об обосновании intersубъективности мышления о святом. Свой вклад в его разработку внесли русские религиозные мыслители, в частности С.Н. Трубецкой. Речь идет, в первую очередь, о своеобразном феноменологическом преломлении славянофильской концепции «соборности» сознания.

В каждом акте отдельного сознания согласно учению о «соборности» сознания С. Трубецкого реально присутствуют непосредственно данные другие существа. «Мы держим внутри себя собор со всеми», – отмечает русский философ. И тем самым наше сознание есть «образ» и «подобие универсального», но и «конкретного всеединства»¹¹. «Соборность» сознания выступает не только эпистемологическим, но и онтологическим основанием нашего сознания, главным его критерием. Именно в ней познающий субъект соотносится со всей совокупностью познаваемого сущего. Этой субъективной соотносительности как главному факту нашего сознания соответствует объективная: наше сознание обусловлено внутренним соотношением вещей, в основании которого лежит абсолютное всеединство сущего. Если попытаться перевести теорию «соборности» сознания С. Трубецкого на язык феноменологии Гуссерля, то может получиться приблизительно следующее. Деятельность каждого индивидуального сознания на всех уровнях существенно определена соответствующими наиндивидуальными структурами и контекстуально, т. е. по отношению к некоему

миру, определяющему горизонт в принципе доступных ему интенциональных содержаний. Эти характеристики взаимосвязаны. В известном смысле даже в феноменологии религии, например у Отто и Хайлера, в требовании следованию методу эмпатии при постижении святого видится не субъективизм, а скорее попытки установить определенную закономерность протекания некоего типа переживания, а также проследить ее взаимосвязь с другими типами переживаний и исторические модификации, что свидетельствует, несомненно, об элементах интерсубъективности в мышлении священного в феноменологии религии.

С. Трубецкой (как и Вл. Соловьев) почти не использует термин «священное» в отличие от Флоренского, Лосева и других, более поздних исследователей, но только «божественное», «откровение». Однако содержание веры (т. е. смысл самого божественного) уясняется феноменологически путем особой направленности сознания, т. е. интенционально. Русский философ усматривает природу сознания в его интенциональности. «Сознание есть всегда сознание чего-нибудь или о чем-нибудь...»¹², – утверждает он. Так религиозное сознание у С. Трубецкого направлено на реальную, конкретную, духовную силу, выражающуюся в действительном явлении, но не исчерпывающуюся им. Русский философ воздерживается от экзистенциальных суждений о предметах религиозного сознания, концентрируясь при анализе структуры религиозного сознания преимущественно на его предметности. Итак, религиозное сознание предполагает непосредственное откровение невещественного субъекта. Позиция С. Трубецкого сближается с феноменологией священного М. Шелера, для которого в религиозном акте, схватывающем ценности святыни, полагается ценность Бога как «абсолютного личного духа»¹³.

Другие русские философы, например князь Е. Трубецкой, в своем осмыслении божественного ориентируются скорее на гегелевское понимание феноменологии, чем на гуссерлианское.

Многие критики обращают внимание на то, что феноменология Гегеля гораздо радикальнее феноменологии Канта и всей последующей феноменологии, включая Э. Гуссерля¹⁴. Ведь у Гегеля различие между знанием и истиной принадлежит самому

сознанию. Бытие становится предикатом понятия. Гегелевская трактовка феноменологии предполагает путь самой философии к абсолютному знанию. Другими словами, феноменологическое познание для Гегеля есть процесс, в котором сознание раскрывает самому себе онтологическое измерение своего знания.

Е. Трубецкой мыслит божественное как результат откровения абсолютного сознания в человеческом сознании. Как и в феноменологии Гегеля, познание для Е. Трубецкого становится опытом онтологического восприятия откровения. Русский мыслитель отмечает: «Восприятие по самому существу своему онтологично...»¹⁵. И у Гегеля, и у Е. Трубецкого без абсолютного знания (самосознания) невозможно открытие измерения божественного. Но если для Гегеля путь к абсолютному знанию – это диалектический процесс, то для Е. Трубецкого Богочеловечество становится «имманентным, внутренним критерием религиозной мысли, жизненным условием религиозного отношения и религиозного сознания вообще»¹⁶. Русский мыслитель тематизирует религиозный опыт в качестве частного проявления «вочеловечения» Бога. Таким образом, Е. Трубецкой через идею Боговоплощения превращает Абсолют в имманентное сознанию человека и таким способом раскрывает все содержание нашего знания и познания.

Заметим, что для В. Соловьева и его ближайших сподвижников характерно, прежде всего, использование ряда методологических процедур, роднивших феноменологию религии с философской феноменологией (процедуры редукции, описание ноэтико-ноэматических аспектов религиозного сознания, тема интенциональности). Следует отметить, что для русских философов характерен проистекающий из их интереса к поздней немецкой классике (Шеллингу и Гегелю) гораздо больший (если сравнивать с западными феноменологами) интерес к описанию логики исторического процесса, ставший основой для целого ряда исторических исследований религиозного сознания. Вместе с тем у них отсутствует такая существенная для западной феноменологии религии тема, как тема «святого». Ее вхождение в кругозор русских исследователей религии осуществляется уже в эпоху русского религиозно-философского ренессанса конца XIX – начала XX в. и связано с именем В.В. Розанова.

Феноменологичность мышления Розанова — тема для отдельного и большого исследования. Отметим здесь лишь очевидную «функциональную» параллель между постоянным использованием им различных приемов художественного остранения и феноменологической эпохе: оба преследуют, по сути, одну и ту же цель — «возврат к самим вещам», преодоление укоренившихся предпосылок и устоявшихся предрассудков. Упомянем и постоянно практикуемую Розановым эмпатию: вживание во внутренний мир исследуемого религиозного сознания, осуществляемое путем поиска и последующего временного «принятия» его основных исходных предпосылок и ценностей. Чужой «акт уверования, субъективный акт — доступен только субъективному же, внутреннему, акту», суть которого в признании «его (чужого акта. — К. А., М. П.) не внешним для себя фактом, который предстоит победить, а своим собственным состоянием»¹⁷. В результате открывается возможность осуществить реконструкцию, зачастую художественную, этого сознания как особенным, неповторимым образом организованного космоса. Все это весьма характерно для изысканий В.В. Розанова в области русской народной веры, русского сектантства и старообрядчества, а также в области древних религий, прежде всего египетской.

Мы, однако, хотели обратить внимание на использование Розановым понятия «святое». Фактически именно ему, по-видимому, принадлежит честь введения этого понятия в обиход русских исследований религиозного сознания. Искать у философа эксплицитное, развернутое определение религии — дело почти безнадежное. Можно, скорее, привести ряд поясняющих ассоциаций, и здесь словам «святость», «святой», «святое», «священное» принадлежит важное место.

Так, в уже цитированном очерке «Психология русского раскола» (1896) о «хлыстовстве» говорится как об «искании новой святости». Оно же, «порвав почти всякую связь с христианством и только обнимая имя Иисусово, бросилось в головокружительную бездну нового религиозного созидания». Святость отождествляется здесь с религиозностью. Ей неизбежно присущ элемент иррациональности, таинственности, непостижимости. В этом отношении «хлыстовство» противопоставляется моло-

канству с его чисто этическим и рационалистическим учением. Аналогично православие (и католицизм) противопоставляется протестантизму и толстовству в очерке «Лев Толстой и Русская Церковь» (1912). И в молоканстве, и в протестантизме, и у Толстого исчезает сама идея святости, а вместе с тем происходит и подмена религии моралью. Святость проявляется и в культе, и в носителе святости – святом человеке. Русский идеал святого, по Розанову, включает в себя два момента: отрицательный, «отлучение себя от всякого своекорыстия», вплоть до «самых мыслей и желаний», и положительный, переживание Бога, «Живого Лица Его, Живого Его Существа, наполняющего душу». Под действием этого переживания святой «выходит из своего уединения и безмолвия» и становится «исцелителем» душ и всей «болящей душою России»¹⁸.

Таким образом, святость как иррациональное переживание присутствия Бога составляет основу религии. И история религии не случайно оказывается тогда историей различных форм переживания святости: «Теперь у нас и в древности, в библейские и добиблейские времена, существовали очевидно диаметрально противоположные воззрения на “святое” и “грешное”»¹⁹, чем и объясняется различие всего строя религиозных переживаний древности и современности. Розанов указывает две основные точки, вокруг которых складываются эти переживания: рождение человека и его смерть. Если в древности (религии Египта, Месопотамии и Израиля) священным представлялось прежде всего рождение и соответственно пол как его необходимое условие, то в христианстве была освящена смерть. Связанное с этим последним фактом розановское понимание метафизики христианства, известное «христорочество» философа и перипетии его личного духовного пути мы здесь оставляем за пределами нашего рассмотрения. Теперь для более глубокой характеристики самого переживания священного в понимании Розанова обратим внимание на характеристику пола как священного, приводимую в книге «В мире неясного и нерешенного» (1902).

«Загадка бытия есть собственно загадка рождающегося бытия, т. е. это есть загадка рождающегося пола. Что такое пол? Прежде всего – точка, покрытая темнотой и ужасом, красотой и отвращением, точка, которую мы даже не смеем назвать по

имени и в специальных книгах употребляем термин латинского, т. е. мертвого, не ощущаемого нами с живостью языка. Мы упомянули об ужасе, окружающем пол: вспомним ошибку Эдипа и ужас, с которым он выколол себе глаза! Еще такого особенного страха, до глубины его потрясающего, человек не испытывает никогда, как при подобных ошибках, в утилитарном смысле почти безразличных». В поле и связанных с ним аспектах человеческой жизни (например, в одежде) легко просматриваются две противоположные, но парадоксальным образом сочетающиеся тенденции: «тенденция скрыться, убежать и тенденция выявиться, покорить себе»²⁰.

В другом месте Розанов сравнивает пол с зачарованным лесом, который усыпляет и обманывает, увлекает и иногда губит, он отпугивает человека страшилищами и в тоже время содержит в себе бесчисленные сокровища, он представляется вместилищем порока и вместе с тем является родником неистощимой святости²¹. Но чтобы обнаружить этот родник, нужно переступить границу, отделяющую лес от дороги, пыли, города, т. е. повседневности.

В этих описаниях пол как священное явно предстает в качестве объекта, имеющего все существенные признаки нуминозного объекта в смысле Отто. Здесь налицо и момент «совершенной инаковости», выражающейся и как «загадочность», и как иррациональность, и как «отделенность» от мира повседневности, и сочетание *mysterium tremendum* с *mysterium fascinosum*. Неудивительно, что русские мыслители с удовлетворением восприняли появление *Das Heilige*, содержащей идеи и подходы весьма им сродные, но выраженные терминологически гораздо более строго и ясно.

Впрочем, еще до выхода книги немецкого религиоведа идеи Соловьева, Розанова и бр. Трубецких получили свое дальнейшее развитие в творчестве такого выдающегося философа, как о. П. Флоренский. Мы найдем у него сочетание феноменологии и метафизики, применение феноменологических методов и приемов исследования и концепции интенциональности и интерсубъективности и, наконец, идею святого, рассматриваемого в контексте религиозной традиции, центральным элементом которой Флоренский признает культ.

Мышлению священного посвящено фундаментальное произведение Флоренского «Философия культа». В нем русский философ предвосхищает онтологическую модель сакрального М. Элиаде. Феноменологическое описание священного у Флоренского соседствует с традиционно метафизическим. Феноменологически священное (культовое священное, Б. Вельте назвал бы его «священным в мире») есть выделенное в мире, своеобразное. Основа своеобразия восприятия священного – в его ноуменальности. В переживании священного времени, по мнению Флоренского, лежит ноуменальное время (божественная вечность). В начале священного пространства – ноуменальное пространство (т. е. онтологическое превосходство сакрального бытия над профанным). В. Гантке упрекнул бы Флоренского, как и Элиаде, в европоцентристских и отнюдь не универсальных истоках их концепций священного. Именно в том, что священная реальность в трактовке Флоренского и Элиаде идентифицируется с вневременным, вечным, неизменным, себе тождественным, нетекучим Парменидовым бытием, а священное время, в свою очередь, с невозникающим и негибнущим, нераздельным и пребывающим всецело в настоящем временем Парменида.

Если феноменологически святое есть выделенное из мира, то метафизически оно над миром. Священное, таким образом, познается как встреча имманентного и трансцендентного²². Вместе с тем, как и для для Отто или Элиаде, священное самоценно у Флоренского, но в отличие от них, как и для Шелера, священное всегда одухотворено. Это доказывает, например, осмысление русским философом православного понимания креста. Он утверждает, что крест Христов в православии – существо одушевленное. Это обосновывается молитвами, обращенными к кресту, тем, что он именуется явлением славы Господней, образом Господа. «Господь в явлении – и есть крест», – находим мы в Палестинском патерике. Человек сотворен как ноуменальный крест, богоуподобление может рассматриваться в качестве крестоявления. Соответственно, Крест предстает как прообраз вселенной, общая для всех движений и для всего живого форма. В конечном счете, Флоренский именует крест эйдосом и энтелехией действительности. Русский фило-

соф пишет: «Крест – живое существо, разумное, сознательное, духовное, способное слышать наши молитвы и отзываться на них»²³. Если Отто или Хайлер лишают изначальную сущность священного личностного, разумного, духовного измерения, то Флоренский открывает в культовом священном его личностные, ноуменальные, экзистенциальные истоки. Личность святого выступает основой структурирования и индивидуализирования священного времени через месяцеслов, так как святой и есть свидетель вечности ему одному доступной. Для Флоренского, как и для Лосева, священное характеризуется совпадением смысла и реальности. Именно это событие Лосев назвал символической природой мифа. Он писал: «Символ есть самостоятельная действительность. Хотя это и есть встреча двух планов бытия, но они даны в полной, абсолютной неразличимости, так что уже нельзя указать, где “идея” и где “вещь”»²⁴.

Мышление священного по Флоренскому должно быть культоцентричным, другими словами, экзистенциальным, тотально подчиняющим человека (ср. тотальность религиозного опыта у Й. Ваха и опыт ультимативной заботы о керигме П. Тиллиха). Культ для русского мыслителя становится не только основной предпосылкой религиозного познания, но самого бытия. «...Не соотнесенное (с духовным средоточием нашего существа) – тем самым и не есть... Граница культа есть граница бытия. Култом рождается мир в сознании, и без них (таинств. – *М. П.*) нет и мира»²⁵, – находим мы у Флоренского. Святое в своем внутреннем движении скрепляет в философии Флоренского все уровни бытия. Его путь: небытие–мир–исключение–избрание–очищение–искупление–свет–Бог. По всей видимости, для русского философа священное осуществляет функцию перехода от небытия к истинному бытию (Богу) в мире и через мир и наоборот. Становится очевидным отличие мышления священного у Флоренского по сравнению с постижением священного у М. Хайдеггера. Последовательность распознавания священного у немецкого мыслителя такова: бытие–святое–божество–Бог. Измерение святости напрямую зависит от открытости бытия. Хайдеггер утверждает, что священное открывается только мышлению бытия, Флоренский же «границей культа» очерчивает (задает) «границу бытия»²⁶.

Разумеется, здесь возникает вопрос: насколько корректно у Флоренского (и у Лосева) феноменологический подход в мышлении святого совмещается с метафизикой, не поглощается ли при этом первое вторым? Наибольшую опасность представляла здесь прямолинейно истолкованная метафизика «всеединства» Вл. Соловьева. Мы, однако, не спешили бы, не предприняв специальное исследование, соглашаться с В.В. Зеньковским, когда он пишет, например, о Лосеве: «...Лосев же, добавляя диалектику к феноменологии, делает это потому, что до всякого “строгого” метода он уже метафизик»²⁷.

Мы видим, таким образом, что приведенные в начале данного раздела идеи Лосева и Франка возникли в рамках вполне развитой традиции мышления, по многим параметрам весьма сходной с феноменологической традицией Запада, пришедшей как и на Западе, к рассмотрению священного как основной категории мышления о религиозном. Эта традиция в ряде своих черт сохранилась и до сего дня.

Как некоторые русские религиозные философы «Серебряного века», так и современные конституируют опыт священного в качестве опыта духовного трезвения. Например, С.С. Хоружий находит, при всем их различии, две особенности, сближающие понимание интенциональности сознания в модусе внимания Э. Гуссерля с исихастским сознанием в модусе трезвения. Во-первых, действительно, воспринимая священное, исихаст как бы «феноменологически конституирует интенциональный предмет, ноэзис». Хоружий подчеркивает, что для исихаста сознание призвано обрести ясность, резкость, отчетливость в акте трезвения, касающегося видения греха. Можно, на наш взгляд, даже говорить о беспредпосылочности опыта священного у исихаста. Во-вторых, отмечает Хоружий: «В модусе интенциональности, как и в модусе трезвения, сознание достигает некоторого соединения, синтеза активности и пассивности»²⁸. Это касается и снятия противоречия между теорией и практикой и в опыте исихаста, и феноменологическом опыте.

Опыт исихаста острее других видов восприятия божественного подчеркивает энергичную структуру сознания в акте встречи со святым. «Это значит, что за образующими ее

энергиями “ничего не стоит”: она не является, вообще говоря, реализацией, воплощением какой-либо сущности, формы или цели...»²⁹

Интересную попытку осмыслить категорию святого, переключки с западной дискуссией о святом можно обнаружить в работе архиепископа Михаила (Мудьюгина) «Святость. Освящение. Святые» (1987). Святость тех или иных объектов рассматривается им постольку, поскольку она присутствует «в представлениях субъектов почитания». Основной внешней характеристикой святости оказывается здесь ее отличие от мирского, «возвышенность, выделенность на основе превосходства», возбуждающая в человеке комплекс переживаний высокой интенсивности – «благоговение», устремленность к предмету поклонения, к Богу (явно аналогичная августиновскому «воспламенению») – и сопряженный в тоже время с представлением о неприкосновенности святого предмета с идеей табу³⁰. Эта внешняя сторона святости опирается на определенную онтологию, феноменологическое рассмотрение переходит здесь у архиеп. Михаила в богословское, подобно тому, как у Вл. Соловьева и о. П. Флоренского оно переходило в метафизику: всякое освящение имеет своим источником святость Божию. Однако святость Божия не может мыслиться по аналогии с другими свойствами Бога, о которых идет речь, например, в катехизисе. Она отличается от них всех своей абсолютной непостижимостью, иррациональностью и выражает собой Его «беспредельное превосходство над всем, что не есть Бог»³¹. Таким образом, святость указывает здесь (как и нуминозное у Р. Отто) на то, что находится по ту сторону рационального и морального, на собственно религиозное в религии. Создавая своего рода православное богословие святости архиеп. Михаил использовал ряд достижений западной дискуссии о святом (причем не только концепций Р. Отто или М. Элиаде, но и Э. Дюркгейма).

Подведем некоторый итог. Сказанного, на наш взгляд, достаточно для того, чтобы обратить более пристальное внимание исследователей на точки пересечения и переключки в осмыслении религиозных феноменов в русской философии и западной феноменологии религии. Указанные черты сходства двух традиций едва ли объяснимы на основе идеи заимствования. Русская

традиция в целом сложилась раньше европейской, оставаясь в то же время в Европе неизвестной. Представляется, что речь скорее должна идти об общих истоках. В первом приближении таковыми можно считать общефилософские тенденции: нарастание антипозитивистских настроений, рост влияния таких концепций, как философия жизни, философская герменевтика, феноменология, а в сфере изучения религии – осознание недостаточности редукционистских и прямолинейно-эволюционистских подходов.

Священное как особая форма мышления:

К. Хеммерле

Христианская философия» остается вещью еще более нелепой, чем идея квадратного круга. Квадрат и круг еще сходятся в том, что они пространственные фигуры, тогда как христианская вера и философия разделены пропастью.

М. Хайдеггер. Европейский нигилизм

Наряду с феноменологией религии в XX в. сформировалось особое направление в феноменологической философии: философская феноменология священного. К нему принадлежат прежде всего Б. Вельте и философы его школы (К. Хеммерле, Б. Каспер, П. Хюнерманн и другие). Философская феноменология священного состоялась благодаря фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Проблему священного, поставленную Хайдеггером, здесь можно сформулировать как прояснение онтологического смысла и самой возможности священного для Da-sein (присутствия). Так или иначе речь идет о специфически феноменологическом уяснении священного на путях фундаментальной онтологии. Вопрос о священном неразрывно связан для Хайдеггера с вопросом о смысле бытия и об открытости

священного мышлению бытия. Так Хеммерле пишет: «При этом возникает основной вопрос философской феноменологии... Этот вопрос гласит: как следует мыслить священное, чтобы священное было свято для мышления?»³² Используя хайдеггеровский вариант феноменологии в качестве основного, этот вид дискуссии о священном постепенно трансформировался в одну из форм современной философии религии, которую не интересует проблема священного так, как она была поставлена в классической феноменологии религии. Философская феноменология священного не зависит от результатов современных религиоведческих исследований и почти не ссылается на них. Зато использует работы феноменологов религии как достаточно авторитетные. Людвиг Венцлер, например, указывает: «Задача философии религии состоит в том, чтобы описать и сделать понятным феномен религии, его происхождение, его структуру и его значение для человеческого бытия»³³. Среди представителей философской феноменологии священного, на наш взгляд, наиболее значимыми являются Б. Вельте, К. Хеммерле и Й. Сплетт.

В центре данного исследования – попытка продемонстрировать своеобразие понимания религиозного мышления (мышления священного) немецким католическим философом К. Хеммерле, о котором другой современный немецкий философ Й. Сплетт писал: «Несомненно, мы сталкиваемся здесь с самым проникновенным размышлением по философской феноменологии священного»³⁴. Несмотря на влияние и авторитет своего учителя Б. Вельте, эксплицитную форму целостной философской феноменологии священного мы можем найти только у К. Хеммерле. Сплетт прав, когда отмечает, что «речь идет не о феноменологии священного (у Вельте. – *М. П.*), но о философском исследовании предпосылок понимания христианства»³⁵.

Выделенные Хеммерле два типа мышления («позволяющее», «допускающее») (*lassenden*) и «постигающее» (*fassenden*) стали классическими не только для современной западной философии религии, но и для феноменологии религии³⁶.

Философскую феноменологию священного в отличие от феноменологии религии характеризует интерес к мышлению как таковому. «Как следует мыслить священное, чтобы священное было свято мышлению?»³⁷ – спрашивает Хеммерле. Именно так

понимаемая философская феноменология опирается на работы Р. Отто и М. Шелера, но отличается от них иным направлением вопроса. Классики феноменологии религии, скорее, фиксируют перед умственным взором набор уникальных состояний, адекватно передающих религиозную интенциональность. Хеммерле же разворачивает определенную онтологию, пробивается к истокам человеческого мышления как такового, вымеряя его границы, возможности, априорные структуры, пригодные для восприятия святого. В конечном счете священное – это повод для самоуглубления понимания мышлением самого себя. «Оно (мышление. – М. П.) желает свой предмет... не только понять, но понять себя само в нем»³⁸. Вельте, в свою очередь, нащупывает главный, с его точки зрения, недостаток феноменологии религии Отто и Шелера в том, что притязания на известную категориальность священного у них не были в должной мере рационально обоснованы. Только в рамках рационально обоснованной категориальности открывается экзистенциальный характер измерения священного.

Но прежде чем непосредственно перейти к изложению философии священного Хеммерле, необходимо, на наш взгляд, познакомиться с общим характером феноменологического исследования святого его учителем – Бернхардом Вельте³⁹, влияние которого на своего ученика сопоставимо лишь с воздействием на него М. Хайдеггера.

Для концепции священного Вельте характерна корреляция между мышлением бытия, ничто и священного. По мнению К. Кинцлера, Вельте в работе «Замечания к понятию бытия Хайдеггера» следующим образом обозначает свой подход в рамках философии религии: «...бытие есть священное, но бытие не является Богом, открытие бытия в качестве священного относится к “отсутствию Бога”, открытие ничто и в ничто бытия, и в бытии священного открывается Бог»⁴⁰. Вельте был убежден, что Отто впервые открывает и называет уникальный феномен – «священное» по отношению к другим явлениям мира. Вельте вводит очень важное понятие «священное в мире», обозначая его оттовским термином «нуминозное». Уясняя смысл священного как такового, Вельте полагает, что оно предъявляет себя будучи непостижимым в качестве «пленающей тайны».

Священное как тайна есть внутреннее начало всех проявлений сознания. Священное является способом бытия настоящего, присутствие которого дано с той «близостью», которая утверждается сейчас онтологически как основание мирности. Сплетт называет форму священного Вельте онтологической⁴¹. Экзистенциальное восприятие священного открывает его в качестве блага. Священное у Вельте рассматривается в модусе радикального вопроса: почему вообще есть нечто? Именно он указывает самости на основание ее сомнительного «есть».

По мнению Кинцлера, требования к категориальности священного Вельте рассматривает в своих исследованиях «Феноменальность священного»; решение проблемы обосновывающей рациональности священного он раскрыл в работе «Бытие и священное». Наконец работа «Понимание блага» становится реализацией притязаний на экзистенциальность священного⁴².

Сохраняет актуальность феноменологическое деление элементов религиозного сознания, о котором уже было сказано выше, предложенная Вельте в «Лекциях по элементам феноменологии религии». Ноэматическое измерение религиозного сознания — это священное, божественное, Бог. Ноэтический доступ к ноэме религиозного — вера, молитва, культ⁴³.

Сплетт и Кинцлер обращают внимание на особый статус и попытку феноменологической интерпретации Вельте пяти доказательств бытия Бога Фомы Аквинского. Сам Вельте следующим образом оценивает доказательство Фомы: «Если правильно понять доказательства бытия Бога, то они становятся тогда действительным мышлением начала религии, первой данностью Бога для разума... по ходу его предъявления также показывается ноуменальный эйдос Бога в качестве Бога, священного как священного...»⁴⁴ Вельте считает, что мышление должно по ходу этого доказательства и через этот процесс прийти к основному образу, который соответствует мышлению священного в качестве священного, т. е. само должно стать религиозным⁴⁵. Если для самого Фомы Аквинского, с нашей точки зрения, доказательства бытия Бога становятся необходимым основанием для построения теологии по подобию дедуктивной науки, то у Вельте они открывают уже доступ мышления к религии вообще. (Фома Аквинский по сути продолжает традицию

Абеяра⁴⁶.) В книге «Сумма теологии» представлено гигантское силлогистическое «древо», последовательно дедуцированное из пяти доказательств бытия Бога. Удостоверив (буквально испытав – от глагола *probo*), что библейский Бог является *actus purus*, *causa effecientis*, *necessarius res*, *causa omnium*, *causa finalis* (чистой действительностью, действующей причиной, необходимой вещью, источником всего совершенства в бытии, конечной целью), Аквинат буквально дедуцирует, используя уже апробированные атрибуты Бога в качестве посылок будущих силлогизмов. Так, простоту и неизменность Бога он выводит с необходимостью из уже доказанного (хотя и не дедуктивно) отсутствия в Боге возможности и из его пребывания в чистой действительности. В дальнейшем Фома лишь трижды уклоняется от своего метода: в тринитарном и христологическом догмате, а также в вопросе о творении мира. (В противном случае его теология не смогла бы стать теологией церкви.)

У Вельте, как и у Хеммерле, эксплицитно представлена схоластическая католическая тенденция к стиранию границ между философией и теологией, верой и разумом, тенденция, заставляющая философское мышление служить необходимым дотеологическим обоснованием католической теологии⁴⁷. Подобный симбиоз, называемый трансцендентальной теологией, философской феноменологией в качестве разновидностей фундаментальной теологии, с нашей точки зрения, деформирует как философию, так и само христианское богословие.

Итак, Вельте считает, что доказательства Аквината, во-первых, выявляют доступность реальности Бога в первоначально данном для нас месте, во-вторых, способствуют по мере открывания уяснению «образа ноуменального содержания основного религиозного определения в единстве с указанием на действительность этого содержания»⁴⁸. Феноменолог обоснованно усматривает трансцендирующее движение в ходе всех пяти доказательств. Вектор изменени – от *res* к *ipsum esse*. Как считает Вельте, Фома в начале доказательства вводит первое различие в способ представления вещи для мышления. Кинцлер поясняет это следующим образом: «Доказательства бытия Бога обращают внимание на дифференциацию, которая открывается для мышления между вещностью *res* и ее существенностью *esse*

tantum»⁴⁹. Он полагает, что основная структура доказательств демонстрирует то, что подходит бытию вещи, т. е. вещь рассматривается в ее бытии. Речь идет, как мы думаем, о выявлении в путях доказательств существенного сущего по мере трансцендирования последнего. То есть Аквинат открывает вещь как сущее в ее бытии. В финале доказательств Фому встречает священное, которое снимает «есть» в дифференциации и взаимосвязи, являя абсолютную онтологическую чистоту⁵⁰.

Хеммерле, как и Вельте, безусловно, следует феноменологической установке. Речь идет о понимании священного «из его показывания – себя» при единстве понимания показанного и самого себя. Философ верит в возможность чистого и истинного предъявления вещи мышлению, раскрывающего ее сущность. Вместе с тем при встрече священного и мышления (а место встречи – и мышление, и священное) священное должно оставаться святым, а мышление мышлением. Эта антиредукционистская установка также определяет характер исследования Хеммерле в качестве феноменологического.

Хеммерле отдает себе отчет в том, что «мышление знает о своей инаковости священному». Понимание этой «инаковости» священного и составляет, собственно, главную проблему любой философии священного. Хеммерле относится к тем мыслителям, которые ищут решение данной проблемы в преодолении традиционных форм выражения сущности мышления и открытия типов мышления, максимально соответствующих природе священного. По его мнению, лишь по мере упразднения своей самости мышление могло бы встретить священное. Априорной пердпосылкой постижения священного выступает следующая максима: «Не мышление устанавливает условия к священному, но священное к мышлению...»⁵¹ Имплицитно феноменолог разделяет и другую предпосылку. Поскольку трансформированное священным мышление в принципе в состоянии приблизиться к нему, то речь идет о признании соразмерности священного мышлению. И здесь, вероятно, смыкается перспектива томистской теологии, признающая необходимость собственного дотеологического обоснования в качестве момента теологии, и хайдеггеровская, признающая новое (неметафизическое) мышление возможностью открытия священного.

Философская феноменология священного озабочена прояснением онтологического статуса и эпистемологических возможностей иерофании. Именно в них соприкасаются смысл и сверхсмысленное переживание, слово и событие, мышление и бытие.

Наиболее известная в феноменологии религии иерофания – это библейский рассказ о пробуждении Иакова. Ее анализ встречается у Р. Отто. Мы приведем схематизацию опыта священного, описанного в 28: 17–20 Быт., как она представлена в «Сравнительном религиоведении» Г. Фрика. «И убоился, и сказал: как страшно сие место! Это не иное что, как дом Божий, это врата небесные».

По мнению Г. Фрика, это событие демонстрирует открытие священного. «Иаков открывает в этом месте некое качество, которое он ранее не замечал». Этому качеству соответствует чувство страха. «Чувство объясняется из узнавания вновь открытой действительности: дом Божий, врата небесные»⁵². Это указание на действительность священного.

«И встал Иаков рано утром, и взял камень, который он положил себе изголовьем, и поставил его памятником; и возлил елей на верх его». Здесь появляется культовый акт и, таким образом, устанавливается почитание священного.

«И нарек имя месту тому: Вефель... И положил Иаков обет...» Эти события свидетельствуют о переименовании, связанном с основанием святилища, и переустройстве всей жизни на основе опыта священного⁵³.

Философская феноменология священного, как сообщает об этом сам Хеммерле, преимущественно озабочена трансцендентальным вопросом. Как возможно мышление священного в качестве феномена *sui generis*? В приведенном ниже примере это исследование самой возможности открытия священного и его действительности.

Хеммерле выбирает для анализа другую иерофанию Иакова (Быт. 32: 24). В богоборчестве Иакова усматривается преодоление господства «схватывающей», «подчиняющей» силы мышления посредством явления священного здесь и сейчас. Иерофании, по всей видимости, открывают зависимость мышления от бытия. «В борьбе Иакова мышления с бытием побеж-

дает мышление и лишь постольку, поскольку оно (мышление. – *М. П.*) дает себя поранить и благословить себя от бытия, поскольку оно таким образом хранит в себе знак (*Denk-Mal*) бытия»⁵⁴. Событие иерофании демонстрирует тот факт, что священное опережает его не со стороны мышления. Мышление также опережает «есть» иерофании, но со стороны, восходящей внутрь мышления, мышления, преодолевающего свою схватывающую силу. На примере с Иаковом мы обретаем, по мнению Хеммерле, единство и двойственность доступа к священному. Этот доступ, следуя за Э. Пшиварой, и даже еще за Ф. Шлейермахером, Хеммерле эксплицирует в виде противоположно направленных «куда» и «откуда» священного. «Откуда» нацелено от священного к мышлению, «куда» – от мышления к священному. Выход за свои границы, преодоление себя, уяснение священного мышление осуществляет посредством обращения (*Anrede*) (к кому-то). В обращении Иакова к неведомому Некто его мышление трансформируется и встречает уже священное в качестве священного. Поворот от «откуда» к «куда», с которого начинается мышление священного, становится проявлением нового настоящего. Что случилось в Вефеле с Иаковом в интерпретации феноменологии священного? В воспоминании мышлением самого себя (попросту в рефлексии) «оно (мышлению. – *М. П.*) открывает следы ... откуда. Обнаружив эти следы своего первоначала, мышление меняется в себе самом и идет своим путем, отсылающим к этому откуда»⁵⁵.

Отто оставил лишь самые общие канто-фризовские контуры схематизации иерофании. Это религиозное а priori, способное воспринять и актуализировать нуминозный опыт. Благодаря каким особенностям мышления понимается абсолютная «инаковость», несотворенность, сверхценность священного он отмечает лишь в общем. Вместе с тем Отто феноменологически описывает «*Ganz Andere*» священного. Хеммерле водружает концептуализацию святого на фундамент диалогического мышления, о котором нет ни слова ни у Отто, ни у Шелера⁵⁶.

Диалогическая герменевтика призвана у Хеммерле концептуализировать трансценденцию в феномене «священное», в перспективе максимально приближенной к христианско-теологическим понятию «Бог». Священное несет пропедевтическую

функцию по отношению к возможности теологического знания. Феноменология Хеммерле, на наш взгляд, еще раз подтверждает тезис о вариативности дотеологических обоснований католической схоластической теологии. И несмотря на общность в постановке трансцендентального вопроса, между учением Хеммерле и К. Ранера (последний спрашивает о возможности Откровения и о перспективах его познания в качестве Откровения) существуют принципиальные отличия в подходах обоих философов. Ранер, например, не использует понятие «священное» в качестве ведущего при феноменологическом описании религиозной интенциональности. Но понятия о непостижимой абсолютной тайне, «куда» и «откуда» трансценденции, личностной природе Бога (или священного) свидетельствуют о несомненной близости трансцендентальной теологии Ранера и философской феноменологии священного Хеммерле.

Как мы уже говорили, средоточием концепции Хеммерле оказывается экспликация двух типов мышления: «постигающего» (*fassenden*) и «позволяющего» (*lassenden*), последнее из которых способно в своем восхождении уяснить смысл священного.

Обращение мышления преодолевает замкнутость самого себя и открывает совсем иные возможности. Мышление, по Хеммерле, обратившись к кому-либо «уходит от себя», «переходит вовне», «обнаруживает отношение к другому мышления как отношение в мышлении». Он приходит к выводу о том, что «мышление, которое обращает свой вопрос, то есть, выступая в качестве вопрошающего запроса, в состоянии осуществить переход от схватывающего мышления к позволяющему, и одно это мышление является уже готовым для восхождения к священному»⁵⁷. Обращение присутствует в мышлении только посредством все оставляющей открытости. Последняя реализуется во временности *a priori* мышления священного. Мысль подстраивается под священное, благодаря указанным способностям она в состоянии воспринять неожиданное, непредсказуемое, неконструируемое, т. е. основные признаки сакрального в феноменологии религии (ср. спонтанность, иррациональность (нуминозность) святого у Отто и Ваха). «Постигающее» мышление имеет дело у Хеммерле с предметным бытием, постоянным с точки зрения своей

сущности. «Позволяющее» удерживает новое и качественно своеобразное, которое воплощается в событии и личности.

Нельзя не увидеть параллели между философской феноменологией священного Хеммерле и концепцией временной открытости Dasein Хайдеггера, Dasein, предшествующего «субъекту» открытости. «Первоначальное онтологическое основание экзистенциальности бытия – тут есть, однако, временность»⁵⁸, – пишет Хайдеггер. Вопросание выполняет у Хеммерле функцию исполнения временности в качестве открытости бытия-тут. Действительно, как обращал внимание Г. Гадамер, спрашивать – значит выводить в открытое⁵⁹. Вместе с тем понятия «куда», «откуда», «абсолютная тайна» нуждались бы в рамках проекта фундаментальной онтологии в прояснении их бытийного смысла и, безусловно, мыслились бы во времени.

Хеммерле выбирает три основных направления вопроса: «на то, что» (Dass), «на что такое» (Was) и «на почему оно такое» (Warum).

Первый вектор вопрошающего движения – это мышление того, что тут есть [знающее (Was)]. Нечто конституирует себя как образ, свет, возникший при постановке вопроса. Второе – восхождение к Dass, к обеспечению действительности [утверждающее (Dass)]. Образ или свет указывает на то, чему он принадлежит, на то, что. Третье – это объясняющее почему (Warum).

Хеммерле отмечает: «Мышление понимает свое помысленное и себя в нем только так, как в отношении, откуда и куда, смысла, цели и происхождения, таким образом, уясняет основание того, что ему открывается: вопрос о почему во всех его измерениях»⁶⁰. То есть в диалоге мышление как бы осуществляет «прыжок», дистанцируется от конкретного предметного бытия в трансцендентное (в откуда, куда и почему).

«Позволяющее» мышление (мышление священного) обладает двойственным качеством или настроенностью. Само мышление приобретает черты “благодарящего” мышления. В последнем осуществляется идентичность двойственности мышления священного: «себя-услышанного и себя-вины, блаженства и серьезности, inhorresco и inardesco». По сути основные

черты религиозной интенциональности Р. Отто превращаются у Хеммерле в основополагающую характеристику мышления как такового: «мышление позволяет мыслить и мышление обязано мыслить, мышление дарит с собой и ответственно для себя... оно... как *fascinosum et tremendum*»⁶¹. Кроме того, подобная амбивалентность мышления обусловлена природой ответа на поставленные вопросы. Ответ является ответом только в свободе, а свобода оставляет и дает таинственное в себе, образуя само благодарящее мышление.

«Постигающее» («схватывающее») мышление, для которого закрыт доступ к священному, является противоположностью «позволяющему» и, по всей видимости, восходит к нововременному метафизическому мышлению.

Если «позволяющее» мышление – это мышление в свободе, то «постигающее» предполагает принудительный контроль. «Что такое» (Was) предстает в «постигающем» мышлении схваченным и подчиненным, обладающим фиксированным значением внутри универсальной равнозначности. Таким образом, его однозначность определяется субъектом. Сущностью «постигающего» мышления становится его способность предписывать.

Обращает на себя внимание различие в ориентации типов мышления у Хеммерле. «Схватывающее» мышление нацелено на пространство, «позволяющее» объявляется временным. Однозначность «принуждающего» мышления является однозначностью числовой, оно как бы считает. Это однозначность «что такое» (Was), охватывающе-присутственная пространственность. Пространство представимо в качестве равнозначного во всех местах, время как бы пространственно зарегистрировано, иными словами присутствует идея геометрического всеобщего и равного пространства. Й. Сплетт следующим образом передает смысл познания предмета в «постигающем» мышлении у Хеммерле. «Оно («постигающее мышление». – М. П.) квантифицирует свой объект в последовательности его познания – под идеал “универсальной математики” – и, однако, искомая однозначность не достигается, так как оно само остается сомнительным для себя...»⁶²

Пространство «благодарящего» мышления – это внезапно показанное пространство. Хеммерле дает ему имя «ландшафт».

Однозначность, ясность «благодарящего» мышления состоит в том, что «что такое» проявляется в пространстве как дар, гарантией которого выступает не пространственный, а временной характер события. Место проявления «на что такое» указывает на его непостижимость, на непространственное, на новое настроение. «Благодарящее (отвечающее) мышление не “исчисляет”, но “рассказывает”...»⁶³, — пишет Хеммерле. Таким образом, «постигающее» мышление заявляет о значимости отдельного «что такое» в равнозначно-всеобщем целом. «Благодарящее» мышление выделяет отдельное «что такое» с помощью «настроения».

Пространственно-временное измерение двух типов мышления, предложенное Хеммерле, вносит вклад в дело раскодирования религиозной интенциональности, как это было озвучено в философии религии О. Больнова и М. Элиаде. Так, в работе «Человек и пространство» Больнов разграничивает «абстрактно сконструированное гомогенное математическое пространство», характеризующее секулярное сознание и «пережитое, богато структурированное в себе пространство», составляющее удел религиозного человека⁶⁴. Хеммерле не ограничивается описанием двойственной структуры сознания человека. В сферу его интересов попадает генезис познавательного процесса, как он протекает в формах «схватывающего» и «позволяющего» мышления.

«Постигающее» мышление вначале принуждающе схватывает «почему», которое каждое «то что» (Dass) связывает с его «что такое» (Was) и овладевает в «что такое» (Was) относящимся к нему «то что» (Dass)⁶⁵. Таким образом «то что», «что такое» и «почему оно такое» конституируются из структуры субъекта в объясняющем схватывании предмета.

«Благодарящее» мышление противоположно направлено. Поставленное перед своим «куда», оно сталкивается с исчезновением всех объяснений. С внутренней очевидностью, ясностью «благодарящее» сознание указывает на необъяснимое. «То что» (Dass) в качестве противоположности всего фиксированного и конституированного открывается в качестве свободы. «На месте “что такое” (Was) представлена тайна». На месте установки «постигающего» мышления располагается свидетельство как

абсолютно свободное. «Почему оно такое» (Warum) лежит в самой благодарности. Хеммерле считает, что «благодарящее мышление знает свое почему и именно поэтому выступает однозначным...»⁶⁶ Предметом «позволяющего» сознания, как мы уже сказали, является «чудесное» («таинственное»).

«Чудо – это не высший способ причинности, но поворот всей причинности тогда, когда мышление способно дать ответ на (вопрос. – *М. П.*) почему, преданность почему, способно поставить первоначальный почему-вопрос»⁶⁷, – отмечает Хеммерле. Чудо, как считает Хеммерле, не объясняет, оно может только рассказать. Лишь «благодарящее» мышление способно передать «чудесное». Феноменолог использует традиционное католическое понятие «верующее мышление». Оно выступает целой и совершенной формой мышления. «Верующее мышление» является необходимым элементом человеческого сознания, чье открытие совпадает с началом пути мышления.

Философская феноменология священного Хеммерле, как и, например, трансцендентальная теология Ранера, именно в вопросе возможности «верующего мышления» или соотношения философии и теологии кардинально расходятся с основанной на онтологической дифференции классификацией наук и соотношением веры и разума Хайдеггера. «...Христианская вера и философия разделены пропастью», – справедливо считает Хайдеггер. И философия Хеммерле, и трансцендентальная теология Ранера в своей близости не подверстываются под хайдеггеровское понимание философии в качестве онтологической коррекции онтического именно потому, что для Хайдеггера теология говорит о сущем, а философия о бытии и никакой компромисс невозможен (христианская философия – это «деревянное железо»). Хеммерле некритически, на наш взгляд, принимает тезис о соразмерности веры и знания и следует вместе с Ранером за фундаментальным открытием схоластики: христианская теология с необходимостью имплицитно подразумевает собственное дотеологическое обоснование (не следует только смешивать его с философией). Это связано с попыткой привить христианской теологии трансцендентальную постановку вопроса. Имплицитно она присутствует уже в теологизировании Фомы Аквинского. Нельзя не согласиться с характеристикой

томистской теологии Э. Жильсона, когда он констатирует: «Следовательно, эта наука есть не что иное, как воспринятое человеческим разумением священное Писание или, если угодно, не что иное, как божественное откровение, обретающее продолжение благодаря свету разума, который пристально вглядывается в содержание веры и задает себе вопрос об авторитете веры, простираясь до самых ее пределов»⁶⁸. В томизме теология не превращается в философию и не имплицитно философию. В книгу «Сумма теологии» на «законных» основаниях попадают наряду с *revelatum* и *revelabile*, необходимые для спасения и продуцируемые исключительно на основании естественного света разума. Священное (у Хеммерле) и Откровение (у Ранера) не могут быть предзаданы философскому мышлению. Философия может прийти или не прийти к возможности священного или Откровения и его познания человеком. Факт признания священного или Откровения – религиозный, а не философский. Следовательно, на наш взгляд, несмотря на заверения Хеммерле или Ранера, философская феноменология священного и трансцендентальная теология не тождественны философии (по крайней мере в интерпретации Хайдеггера). По всей видимости, это особый, присущий в большей мере католическому стилю богословствования способ концептуализации теологии, при котором она необходимо имплицитно собственное рациональное обоснование (далеко не всегда и не обязательно трансцендентальное).

Итак, «верующее мышление» трансформирует (переворачивает) всю полноту схватывающего постижения. «Не факт, но свобода, не “что такое”, но тайна, не причина, но чудо...»⁶⁹, – характеризуют теперь мыслительную деятельность.

Как мы уже писали, священное у Хеммерле открывается как временное. Новое качество священного удостоверяют воспоминание, надежда и верность. Только одновременно воспоминание и надежда конституируют новое настоящее (актуальность священного). «Верность... выступает внутренней временностью оставшегося настоящего...»⁷⁰, – подчеркивает Хеммерле. Верность и выполняет функцию «вечности», сохраняя обнадеживающую память о священном. Восхождение к священному осуществляется, таким образом, лишь в вос-

поминании. Следуя за Хайдеггером, Хеммерле уверен, что настоящее священного (да и настоящее самого мышления) конституирует себя не в обладании-тут⁷¹. Понятие «вечность» переосмысливается Хеммерле в перспективе хайдеггеровского временного характера вечности как отношения в противопоставлении вульгарной христианско-теологической доктрины «вечных истин». Восхождение к священному в его вечности у Хеммерле предполагает «ускользание (священного. – М. П.) из своей временности». Вечность священной тайны открывает временное отношение. Хеммерли пишет: «Первоначально временящая вечность никогда не предполагает созревающей тайны прямо напротив времени, но она временит прежде всего в ясности ее смыслового направления и тем самым ее сущности»⁷². «Вечная истина», «вечное благо», «необусловленность» – подобные определения еще не открывают мышлению, по мнению феноменолога, качество священного. Само священное познается как немислимое, «откуда» и «куда». Восхождение священного и есть его временная природа. В этой временной открытости и происходит различение священного. Именно она становится предпосылкой распознавания чуда и источником преобразования всего мышления. В мгновении чудесного события мышление узнает «откуда» священного. Временная открытость бытия высвечивает два вида временности у Хеммерле: «вертикальную» и «горизонтальную». Первую мышление передает как реализацию и уяснение бытия самости, которая изменяет «горизонтальную» временность, т. е. ту временность, в которой субъект осуществляет себя в своем мире и свой мир в себе⁷³.

Большое внимание Хеммерле уделяет феноменологическому прояснению смысла священного в его отличии от нозмы бытия, трансценденции и блага.

Двойственность начала мышления конституирует два различных типа опыта: переживание бытия и священного. «Благодарение может происходить как изумление, удивление может состояться в качестве благодарения». В первом случае из мышления вырастает мышление воспоминания, во-втором – призыв, обращение. Воспоминание тематизирует опыт бытия, обращение – непосредственный опыт священного. Оба опыта мышления показывают себя друг другу. Ход мышления, по

Хеммерле, открывает два этапа дифференциации бытия. На первом дублируется хайдеггеровское разведение бытия и сущего, о чем мы писали выше, на втором – выделяется само священное. Нас, безусловно, интересует последняя дифференциация. Она возникает в ситуации вопроса. Если мышление становится разговором, который происходит в единстве и из единства бытия, то он складывается в двойной плоскости. Имеет два направления: внутрь, к новому смыслу бытия, новому настроению и новой самости, и направление прочь от себя самого и от события в «нигде» призыва. Именно в качестве разговора мышление пребывает во «временном пространстве» нового смысла бытия. Этот способ открытости бытия, по утверждению Хеммерле, невозможно дедуцировать, вообще создать. Здесь по ходу дифференциации открывается второе измерение в «позволяющем» мышлении. «Позволение, о котором здесь идет речь, отличается еще раз от ранее отмеченного качества допускающего мышления: позволяющее мышление было разрешающим, подходящим, предоставляющим, передающим мышлением. Это движение сейчас изменилось в его радикальности и позитивности, сейчас позволяющее мышление называется: выходящее сверх себя, от себя прочь, в направлении, из которого оно призывает к себе...» Таким образом, различие и связь священного и бытия показывают себя в полюсах друг друга имплицитующей дифференциации бытия-допускающего (*sein-lassenden*) и обращающегося с намерением (зовущего к себе) (*meinend-anredenden*).

У Хеммерле, как и у Хайдеггера, бытие показывает себя в опыте священного, но не как таковое тематически. Современный опыт мышления священного, скорее, свидетельствует, повторяет Хеммерле за Хайдеггером, о «забвении бытия»⁷⁴.

Уясняя смысл священного в отличие от трансценденталии, католический философ озвучивает позицию, согласно которой священное выступает противоположностью, поворотом (*Umkehrung*) трансценденталии. Сами же трансценденталии выполняют функцию движения (перехода) бытия к сущему⁷⁵. Трансценденталии обнаруживают существенность бытия для сущего. Выступая против метафизического мышления, Хеммерле полагает, что ни одно сущее не является благом, истинным и прекрасным, но можно говорить об этом лишь

применительно к смыслу и масштабу этих понятий. «Отличие сущего от бытия есть отличие истинного к истинности, благого к благу»⁷⁶, – пишет Хеммерле. Дело в том, что и трансценденталии, и священное историчны, их смысл меняется в историчности бытия. Однако различие сущего и бытия не идентично различию сущего и священного. В феноменологии Хеммерле высказывание, что ни одно сущее не является святым, обладает качественно иным смыслом, чем суждение: ни одно сущее не является благим или истинным, или сущим. Другими словами, святость – это не предикат сущего, сущее не свято. Священное выступает «поворотом бытия» и его трансцендентальных определений, измерением «назад». Этот переход осуществляется по направлению к позволяющему бытию, полагающему и призывающему, и только в этом полагании и призыве позволяющее-бытие – тайна⁷⁷. Священное у Хеммерле отличается и от нуминозного. Последнее есть след священного в бытии, в истине, прекрасном и благом.

Свое завершение феноменологический проект Хеммерле обретает в новой дифференциации священного в мышлении, а именно в открытии блага. Здесь проявляется основная ситуация опыта священного – ситуация зова (Gerufe) самого я⁷⁸. Сплетт справедливо указывает, что: «призыв со своей стороны имплицитирует... полномочия зова в себе самом...»⁷⁹ Зов священного приобретает образ только в бытии. Зов актуализируется только в действительном «приди» (Komm). Это «приди» мышления и «приди» я. Именно различие священного в качестве «иди» (Geh) и «приди» (Komm) в созревающем мышлении открывается как дифференциация блага. Это два момента одного зова. «Иди» помещает пространство у-себя-бытия и бытия-у-другого в разговор. Зов как таковой призыв к «приди» встречает в «иди».

Философская феноменология священного Хеммерле демонстрирует, по всей видимости, неисчерпаемые возможности фундаментальной онтологии Хайдеггера для построения, в том числе и католической, фундаментальной теологической доктрины. Как трансцендентально-антропологический подход Ранера, так и феноменология священного Хеммерле разными путями превращают фундаментальную онтологию в фундаментальную теологию.

*Категория «священное»
в современной западной философии религии*

Категория «священное» продолжает играть одну из ведущих ролей в современной философии религии, фундаментальной и систематической теологии. Именно в этих сферах сохраняют свою безусловную актуальность концепции священного классиков феноменологии религии: Р. Отто, М. Элиаде, Г. ван дер Леу и других. Последующее развитие эмпирического религиоведения не берется в расчет современными философами религии. Среди философских ориентиров они останавливаются в первую очередь на фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и ориентирующейся на нее феноменологии священного Б. Вельте и К. Хеммерле, на феноменологической философии Э. Гуссерля и М. Шелера, философской герменевтике П. Рикера, феноменологии Э. Левинаса. Мы постараемся рассмотреть прежде всего феноменологическую и трансцендентальную установки в изучении священного в современной (главным образом немецкой) философии религии. Многие из нынешних философов религии разделяют позицию Хайдеггера об открытости священного мышлению бытия.

Ряд философов религии, близких по своим подходам к неофеноменологии религии, полагают, что нельзя говорить об универсальности опыта священного. Так, немецкий ученый Ф. Штольц утверждает: «В целом постулат универсальности опыта священного сталкивается с аналогичными... трудностями, как и постулат об универсальности феномена Бога»⁸⁰. Он делает вывод о том, что субстанция религии является не постоянной, но в высшей степени переменной.

Другой немецкий философ Х. Шольц в работе «Философия религии» отдает себе отчет в том, что философия религии не всегда имеет дело с эмпирической религией. В связи с этим он вводит достаточно убедительную типологию философии религии. Во-первых, это рецептивная философия, ориентирующаяся на эмпирическую религию. Интересно отметить, что рецептивный тип философии религии конституируется в своей совершенно развитой форме в феноменологический тип. Второй тип философии религии, конструктивный, принимает во

внимание религию не так, как она дана фактически, но такой, какой она должна быть, т. е. в образе идеальной религии. Если предметом рецептивной философии религии становится действительная религия, то конструктивной – возможная.

Д. Ваарденбург и В. Триллхаас полагают, что философия религии, в том числе феноменология религии, должна быть обращена не на религиозный предмет, но на саму религиозную интенцию. Они имеют дело не с религией и не с Богом, но со значением веры в Бога в религии⁸¹. «Будущее религиозно-феноменологических исследований состоит... во введении их специфических познавательных возможностей в область истолкования субъективных религиозных значений»⁸², – подчеркивал Ваарденбург.

Наибольший интерес, на наш взгляд, для современного изучения феномена «священное» представляет религиозно-философская концепция Р. Шеффлера⁸³. Именно он одним из первых распознал зависимость теории иерофании М. Элиаде от гегелевской диалектики феномена «в себе» и «для себя». Шеффлер пишет: «Элиаде понимает иерофанию в первую очередь как событие и иерофанный образ»⁸⁴. «Событие появления и образ явления существенны для священного»⁸⁵. Следовательно, считает Шеффлер, то, что опосредуется через иерофанию, является первично у Элиаде рождением священного, и только вторично и не в коем случае не всегда присутствием священного в нашем опыте мира. Священный камень остается камнем со всем своим своеобразием и вне события иерофании. Следовательно, диалектической структуры иерофании у Элиаде недостаточно, на наш взгляд по мысли Шеффлера, для объяснения внеиерофанической святости камня. Диалектика Гегеля нуждается в решительном изменении, чтобы найти свое применение в области феноменологии религии. Верно характеризует эту трансформацию гегелевской диалектики в концепции Шеффлера П. Де Витиис. «Диалектика эпифании священного, иерофания должны сводиться к одновременному присутствию моментов откровения и лишения в священном: священное всегда больше, чем то, что мы могли бы о нем знать». То есть гегелевская диалектика, нам кажется, не передает пограничный характер феномена «священное», его иррациональный избыток

в терминологии Отто. По всей видимости, диалектика иерофании становится у Шеффлера диалектикой акта религиозной речи и ее предмета, той речи, которая находится на границе языка. «Тем самым должно быть достаточно феноменологии и философии языка трансцендентально продумать и условия возможности интенционального акта и акта языкового, чтобы вступить в отношение с предметами. В этом случае они совпадают с философской теологией в качестве трансцендентальной теологии»⁸⁶, – резюмирует Витиис.

Прояснение смысла понятия «священное», по Шеффлеру, невозможно без его диалектического анализа в связи с противоположными ему понятиями «профанность», «секулярность», «десакрализация».

Исходной категорией при изучении коррелятивных пар понятий «священное и профанное», «священное и секулярное» (десакрализация) у Шеффлера выступает опыт мира. Понимание профанной жизни, профанного опыта мира возможно только посредством иерофании, т. е. в связи со священным. Десакрализованный опыт мира есть выделение из связи со священным. Очевидно, что таким образом понятия «профанное» и «секулярное» не равнозначны. Так, профанность открывается как внутренний момент и возможность священного. Профанность проявляется в иерофании в качестве основания ее возможности и «материи». Шеффлер приводит следующий пример: «...Священный источник делает узнаваемой любую живую воду как материю возможной трансфигурации в современный образ святого, но он остается одновременно в качестве не-трансфигурированной действительности и в этом смысле как профанные источники и воды отличается от священных источников. Можно прямо сказать: священный источник “профанирует” в своей специфичности все “обычные” источники...»⁸⁷ Вполне вероятно, что генезис понятия «священное» у Шеффлера укладывается в гегелевскую диалектическую схему: тезис (священное), антитезис (профанное) и синтез (десакрализованное).

Как только профанное интерпретируется в свете иерофании, то, по мнению Шеффлера, возникает опыт мира, нуждающийся в критике. «Перемещение акцента иерофании из сферы опыта в другую является... выражением религиозно-

исторического кризиса...»⁸⁸. Открытие священного в эпоху секулярности происходит не через иерофании, что меняет отношение священного и профанного. Происходит секуляризация повседневного опыта мира. Шеффлер делает очень важный вывод: «Иерофанический акцент больше не перемещается, но совершенно исчезает из опыта мира»⁸⁹. Так рождается десакрализованное в качестве современного священного. В последовательно секуляризированном мире ни одна особенная сфера возможного опыта не выделяется через специальную связь с сакральным. Таким образом, ни физическая жизнь, ни нравственный долг в силу своего специфического своеобразия не являются, как утверждает Шеффлер «носителями иерофанического акцента». Вместе с тем «теория культуры и теология встречаются в тезисе о двойственном снятии (освобождении): освобождение культуры от задач спасения и освобождение религии от вторичных функций культуры»⁹⁰. Священное в секулярном мире больше не имеет определенной, различимой области опыта в месте его проявления. Любой (не только и не столько) религиозный опыт, по Шеффлеру, может стать образом присутствия священного. Безусловно, перед нами теория современной иерофании, отличающаяся по своей сущности от тематизации иерофаний в классической феноменологии религии. Последняя (особенно в «архаической онтологии» Элиаде) не учитывала фундаментальное различие профанного и секулярного, а также невозможность опыта *suí generis* в секулярном мире. Тем самым в свете концепции Шеффлера феноменология религии – это теория религии вне и до секулярной цивилизации. Следует учитывать трансформацию опыта священного в современном мире, «поскольку “иерофанический акцент” находится вне пространства и вне времени и одновременно во всех местах и в каждое время»⁹¹.

Другой современный немецкий философ Алоис Хальдер считает, что ситуацию философской речи о святом сформировали Шелер и Отто. Через Шелера священное стало доступно гуссерлианской феноменологической философии, Отто дополнил исследование святого историческим анализом религии. Хальдер предлагает исключительно феноменологическое прочтение результатов концептуализации сакрального Отто и Шелером. Ка-

тегория «священное», по мнению Хальдера, манифестирует себя у классиков феноменологии религии в качестве «фундаментального измерения», «региона», «горизонта религиозных условий жизни». Именно благодаря им, утверждает он, святое получило статус центральной категории «трансцендентально-философской» и «теоретически-психологической» рефлексии⁹².

Размышление о предпосылках переживания священного становится темой работ Хальдера. Он анализирует природу априорности и апостериорности восприятия святого. Дело в том, что традиционная (платоническая или кантовская) структура априорных условий опыта не в состоянии передать более глубокие смыслы религиозного опыта, его диалогическую природу, взаимное движение навстречу друг другу. Таким образом, универсальные, неизменные структуры понимания, в рамках которых следует мыслить конкретные религиозные опыты, не подходят для экстраординарной сущности святости. Ни «психолого-теоретически» установленная субъективность, ни «трансцендентально рефлектирующая» субъективность не улавливают священное. «Священное само имеет историю», – справедливо подчеркивает феноменолог. Хальдер приходит к парадоксальным, на наш взгляд, суждениям. «...[Религиозный] смысл не только не должен быть подтверждением или также неисполнением предполагаемого горизонта ожидания, но он должен опрокидывать, переводить и превращать предпосылки, установки, горизонты, обуславливающие опыт»⁹³. История включает в себя как историю понимаемого, так и понимающего.

Гегелевская диалектика не является абсолютной альтернативой в объективации структуры опыта, несмотря на свою «динамически-эволюционную» форму, так как история понимается Гегелем монологически, как развитие единственного начала. Исследование Хальдера эксплицирует важный нюанс в мышлении священного в горизонте времени. Речь идет о плюрализме в истории понимания святого в качестве «истории исторически-априористского горизонта святого и блага и истории самого святого и блага»⁹⁴.

Одну из современных попыток описания нозматического комплекса феномена-события священного мы встречаем у немецкого философа Людвиг Венцлера. Следуя за Вельте,

Венцлер подвергает анализу понятие «священное» в контексте корреляции его ноззы и нозмы. «Священное» как феномен состоит из двух начал: из того, что себя показывает, и из того, что этому способствует в сознании человека. Первое есть содержание мышления или нозма. Второе – акт мышления или нозза. Нозматический комплекс феномена «священное» конституируется у Венцлера в первую очередь благодаря открытиям феноменологии религии, феноменологической философии священного, диалогической герменевтике. Важно отметить, что священное показывает себя как комплексное событие и история. Во-первых, «священное открывает не ясный, однозначный образ, но священное переживается... как настроение, как атмосфера»⁹⁵. Речь идет об экзистенциальном измерении священного, на которое указывал еще Отто. Во-вторых (и это уже прямое заимствование у Отто), священное в качестве атмосферы обладает характером силы или мощи. В-третьих (и здесь Венцлер ссылается на Шеффлера), в нозме священного удивительно соединяются переживание и понятийное постижение, внутреннее и внешнее, активное влияние и пассивная реакция. «Чувство и настроение выступают собственным медиумом для коммуникации. Благоговение является доступом к сфере священного»⁹⁶. Венцлер отмечает неопределимость и безобразность мышления священного. В-четвертых, священное пробуждает и одновременно дарит чувство доверия. В-пятых, Венцлер предполагает, что в установке этического поведения может открыться новое качество священного. Это ощущение необусловленной, бесконечной ответственности, которая переводит человека в движение и состояние волнения. Венцлер отождествляет этическое сознание с ноззой бесконечного⁹⁷. В-шестых, священное показывает себя в лике другого, как, например, у Хеммерле или Левинаса. В-седьмых, тотальность опыта священного в критериологии Й. Ваха превращается у Венцлера в целостность человеческой экзистенции в качестве субъекта постижения святого. Он пишет о том, что «бытие человека (выступает. – М. П.) в качестве всеобъемлющей “ноззы” священного»⁹⁸. И последняя особенность нозматического комплекса феномена «священное» предполагает творческий акт, акт любви и переживание ноззы священного как абсолютной тайны.

Тему философского осмысления переводимости священного поднимает французский философ Жан Грейш. Он вполне обоснованно подчеркивает двуслойность феномена священного (возможно, на наш взгляд, говорить и о многослойности этого феномена). В первую очередь священное — это фундаментальная категория опыта, конституирующая его в качестве опыта религиозного. Вместе с тем священное выступает понятием языка и, следовательно, феноменом перевода. Гипотеза Грейша, с которой мы согласны, состоит в том, что «идея неперевода священного сама кажется укорененной в опыте священного»⁹⁹. Анализ семантики понятия «священное» свидетельствует о непостижимости этого феномена исключительно средствами языка. Эту мысль разделяют многие исследователи священного (например, Гантке, Шиллинг, Больнов и другие).

Непереводимость священного фокусируется прежде всего вокруг проблемы его несравнимости. По всей видимости, Грейш, полагаясь на авторитет Хайдеггера, рассматривает священное как событие в бытии, несравнимое со всем сущим. Более того, он утверждает, что «в известном смысле каждый язык несравним... поскольку разворачивает собственное видение мира»¹⁰⁰.

Один из способов передачи священного определил в феноменологии религии еще Отто, когда использовал понятие «аналогия». Автор «Священного» проводит параллель между нуминозной апперцепцией и чувством возвышенного, половым инстинктом и музыкальным чувством. В этом случае, с позиции Грейша, «перевод» следует понимать как попытку пробуждения переживания священного с помощью указания на аналогичные чувства. Безусловно, как мы понимаем, в этой интерпретации прослеживается феноменологическая установка Отто. Следовательно, становится не совсем понятным использование Отто таких терминов, как «категория», «схема», «понятие»¹⁰¹. Грейш считает, что Отто придал большое значение «косвенным средствам выражения священного».

Французский философ считает, что глобальная проблема непереводимости (непередаваемости) священного была представлена Отто в качестве вопроса о соотношении рациональ-

ных и иррациональных моментов. Хотя, и на это справедливо обратил внимание Грайш, в перспективе фундаментальной онтологии Хайдеггера у Отто сохраняется опасность «привития иррационального к рациональному». Другими словами, феноменологическое уяснение иррационального не может происходить в его отношении к рациональному. Хайдеггер пишет: «Иррациональное обозначается еще всегда как ответный бросок, в том числе граница, но никогда в своей первичности и собственной конституции»¹⁰². Прояснение иррационального совершается только при радикальном признании находящегося в опыте священного «конституирования первоначальной объективности».

В итоге Грайш различает шесть частных значений понятия «священное»: неприкасаемое (табуированное) (*unberührbar*, *Tabuisierung*); невыразимое (*unaussprechbar*); недоступное (*unzugänglich*); непонятное (*unverständlich*); чудовищное (*ungeheuer*); неприкосновенное (*unverletzlich*). Из семантики священного Грайша видно, что подобраны лишь те значения, которые подчеркивают непередаваемость опыта священного. Проблема непередаваемости священного тем не менее имеет свое решение для французского философа. Мы полагаем, что это решение вполне теологическое. Этот путь (проходит) от «критериологии божественного» к герменевтике исторических свидетельств абсолюта. Именно в образе свидетелей священного герменевтически преодолена апория непередаваемости и переводимости священного. Свидетелем является человек как каждый из нас¹⁰³.

Голландский философ Х. Адриансе проявляет озабоченность относительно возможности образов священного в мышлении и их взаимосвязи с сутью самого священного. Адриансе уверен, что «оно (священное. — М. П.) не имеет в мышлении образа, если в наглядном восприятии не дано ничего священного»¹⁰⁴. Он ссылается на понятие «категориальная наглядность представления» Гуссерля. Например, наглядность (образность) множества и единства представлена у основателя феноменологии в акте счета. Нечто подобное, по мнению Адриансе, должно присутствовать и в мышлении священного. Так сильное, пугающее, энергичное, абсолютно инаковое священное Отто есть

не что иное, как «образы иррационального рода». Именно они призваны стать категориальным наглядным представлением священного. Адриансе набрасывает логическую и одновременно исторически реальную схему ликвидации образов священного, «путь священного в безобразность». Вначале существует священное в совершенно конкретных образах: священными являются определенные места, времена, предметы, люди. Затем развивается сознание того, что образы священного как-нибудь должны составлять единое целое и рассматриваться как часть общего целого. Так возникает идея мира в его святости и во всех его образах. Следующая ступень в процессе ликвидации образов священного в мышлении начинается, если происходит встреча с другими культурами. В этом случае священное из нашего мира становится отличным от священного в другом мире. Образы священного признаются как относящиеся к определенному миру. То что свято в одном мире, необязательно свято и в другом. Из встречи различных свидетельств возникает вопрос о всеобщем священном, которое преодолевает и упраздняет идиосинкразию. Это священное не может быть объединено в одной особенной культовой форме. Требование всеобщности священного имеет следствие в отделении священного от религиозной практики¹⁰⁵.

Следующую дилемму формулирует Адриансе: «...Или существует священное без мышления, или есть священное без образа...»¹⁰⁶ Нам видится в этом парадоксе завуалированная форма онтологического доказательства бытия Бога. Если все мышление образно, т. е. безобразное мышление не существует, то тогда священное без образа помыслить нельзя¹⁰⁷. Но парадокс феномена «священное» именно и заключается в его стремлении преодолеть любую форму образности. Можно сказать, что интенциональность мышления священного заключается в непостижимости, т. е. безобразности для мышления. Вероятно поэтому Адриансе ищет выход из дилеммы в трансцендентальной рефлексии. Дело в том, что, по его мнению, гуссерлианская феноменология могла бы лишь научить форме пути мышления, но не предложить содержательные определения различных стадий и образов мысли. Голландский философ солидарен с Хеммерле в том, что близость священного раскрывается мыш-

лению там, где встречаются его собственное «откуда» как его «куда», или точнее – встретились¹⁰⁸. Каждый образ священного есть образ в бытии и у Хеммерле, и у Адриансе. В них священное всегда дано в качестве несоизмеримого.

Почти у всех вышеуказанных современных западных философов религии имеет место стремление осмыслить священное в контексте нового мышления Хеммерле. Эксплицитно это присутствует в работах Х. Гертца («Субъект и “священное” в “основном акте” рассказывания» и М. Оливетти «Питание другого. Предварительные размышления к благодарственному – “евхаристическому” – мышлению»). Речь о священном в перспективе нового мышления, современный разговор о святом предполагает «оттеснение мышления от метафизического фиксирования на самоочевидном в себе и объясняющем все временное основании, освобождение мышления в многообразии его исторических форм, радикальную временность нового мышления. Это партнерское, историческое и диалогическое мышление»¹⁰⁹. Кроме того, сами современные мыслители отдают должное неисчерпанным возможностям феноменологического анализа священного. Витиис справедливо утверждает: «Феноменология религии предполагает единство религии и культуры, которое не находят в модернизированных обществах, демонстрирующих далеко идущую функциональную дифференциацию»¹¹⁰. Современная философская феноменология священного ассимилировала связь мышления священного с концепцией разговора, как она была представлена в работах Б. Каспера. С его точки зрения мышление в качестве разговора происходит в общности, в которой партнеры предоставляют себя друг другу. Он выделяет два типа мышления: временное (говорящее – *zeithaft, sprechendem*) и вневременное (фиксирующее или устанавливающее – *zeitlos, feststellendem*). Говорящее мышление является встречающим и благодарящим мышлением, открытым для священного. Высказывание становится средством устанавливающего обладания во вневременном мышлении, для которого закрыто измерение священного¹¹¹. Несомненно, что эта классификация видов мышления генетически связана с градацией мышления на «позволяющее» и «постигающее» Хеммерле.

И наконец, хотелось бы отметить влияние, которое продолжает оказывать своей концепцией позитивности «ничто» Вельте на тематизации секулярного опыта в связи с переживанием священного в современной западной философии религии. Абсолютно прав Кимелев, когда пишет о концепции «ничто» Вельте. «“Ничто”, несмотря на свою темноту и феноменальную негативность, являет все же позитивное содержание. Оно показывает измерения бесконечности и безусловности»¹¹². Очень часто современные философы интерпретируют секулярный опыт в качестве позитивного опыта, в конечном счете высвечивающего само священное.

P. S.

Неоортодоксия Карла Барта
как альтернатива феноменологии священного.
Философские дискурсы в диалектической теологии
и в теологии Слова Бога Карла Барта

Религиозная философия не есть разыскание предвечно существующего, неизменного строя и порядка бытия... Религиозная философия есть рождающееся в безмерных напряжениях, через отврат от знания, через веру, преодоление ложного страха пред ничем не ограниченной волей Творца...

Л. Шестов

В своей работе, посвященной теологии К. Барта, Г. Урс фон Бальтазар писал: «Так как он (К. Барт. — М. П.) хотел бы создать (*treiben*) чистую теологию, то ему пришлось внезапно прийти в своей речи к философии»¹¹³. (Бальтазар имел в виду введение К. Бартом метода аналогии.) Мы попытаемся проверить правоту приведенного суждения Бальтазара.

В нашем исследовании мы вынесем за скобки утверждения самого К. Барта о соотношении философии и теологии. Вопрос о разграничении предметной сферы и понятийности

теологии с философией, рефлексия по поводу самоопределения философии и теологии, – будет разрешаться исключительно на примере самой диалектической теологии и теологии Слова Бога К. Барта.

Можно ли согласиться с мнением К. Барта о том, что его теологический проект, сохраняя уникальность керигмы, ассимилируя важнейшие достижения философии XIX–XX веков, тем не менее остается свободным от них? Действительно ли все использованные им философские дискурсы более или менее удачно служат одной цели: построению христианской теологии вне категорий метафизики (философии как таковой), истории и человеческой экзистенции? Для ответа на этот вопрос мы постараемся сопоставить экзистенциально-философский, диалогический и фундаментально-онтологический дискурсы (на примере философии К. Ясперса, Ф. Эбнера, М. Хайдеггера) с теологией Слова Бога у К. Барта, то есть с теологией позднего К. Барта, начиная с его поворотной работы *Fides quaerens intellectum*. Исходной точкой для сравнения станет концепция Слова Бога К. Барта в качестве сущности Откровения и фундамента теоцентристской теологии так, как она представлена в «Церковной догматике». Кроме того, проследим рецепции платонизма, неокантианства, немецкого идеализма в лице Ф. Шлейермахера преимущественно в диалектической теологии К. Барта, то есть во втором издании «Послания к Римлянам».

*Слово Бога в качестве сущности Откровения
и фундамента теоцентристской теологии*

В «Церковной догматике» Слово Бога у К. Барта выражает сущность Откровения, обладает природой конкретного события, которое, по К. Барту, означает, что «с нами Бог»¹¹⁴. Слово Бога выступает в качестве события становления его возвещения. Это всегда новое событие, в котором Бог сам говорит о себе самом. Бог и его Слово не даны таким же способом, как даны нам явления природы и истории. Слово Бога – это речь Бога, деятельность Бога и тайна Бога. Слово

Бога образует единство и троичность. В каждом своем образе Слово Бога является речью, делом и тайной Бога¹¹⁵. Слово Бога выступает событием во Христе и до Христа. Слово Бога есть Откровение Бога. Откровение есть божественный акт, событие свободной милости Бога. Откровение и Священное Писание неидентичны, по К. Барту. Однако они идентичны в событии Слова Бога. Ограниченность (нетождественность Писания Слову Бога. – *М. П.*) имеет место постольку, поскольку оно есть только человеческое слово о нем. Единство в том, что Откровение является основным предметом и содержанием этого слова.

Слово Бога творит историю, как дело оно знаменует решение Бога. Слово Бога у К. Барта существует в диалектике трех его образов. Возвещенное Слово Бога (*das Verkuendigte Wort Gottes*) как один из его образов составляет событие церкви. Возвещение в нем Слова Бога приобретает черты трансцендирующей речи человека. Слово Бога здесь присутствует в качестве суждения. Слово Бога делает Возвещение Возвещением. Писание есть конкретный образ Слова Бога в воспоминании, записанное Слово Бога (*das Geschriebene Wort Gottes*). Оно фиксирует становление Слова Бога. Библия превращается в событии становления в Слово Бога. Это «Бог с нами» является событием.

Третий, или первый, образ Слова Бога – Иисус Христос. Это открытое Слово Бога (*das Offenbarte Wort Gottes*), ничем не обусловленный образ Слова Бога. Его бытие в качестве Слова Бога выражается у К. Барта в Слове, деле и страдании. Бытие этой личности идентично с его речью, делом и страданием. Бальтазар интерпретирует концепцию монизма Слова Бога как заданную в идеалистических категориях: «непосредственного и опосредованного, предметности и непредметности, акта и состояния»¹¹⁶. Г. Кюнг, так же как и Бальтазар, усматривает ядро теологии образов Слова Бога К. Барта в использовании диалектического мышления. Кюнг пишет: «Откровение является божественным актом, событием свободной милости Бога, в котором возвещение и Библия “сняты” в тройственном гегелевском значении этого слова...»¹¹⁷. Откровение у Барта становится Словом Бога именно в Библии и в возвещении,

в которых оно является в себе самом. Или по-другому, «синтез» Возвещения и Библии дает Откровение Бога у К. Барта, если интерпретировать их взаимоотношения с позиции Г. Кюнга. По всей видимости, именно таким образом немецкий идеализм в лице гегелевской диалектики выступает необходимой предпосылкой для создания новой теологии.

Вместе с этим сущность Бога у К. Барта не понимается в качестве метафизической. Она не является субстанцией, но отождествляется с речью. Слово Бога нацелено на обращение (Anrede), оно духовно, то есть коррелирует со слушанием, послушанием и пониманием, оно лично. Причем личностность также понимается К. Бартом как его словесность в человеческой системе. Бытие Бога является речью. Эта речь интерпретируется не метафизически, не психологически, а скорее в контексте диалогической философии. Речь одновременно является конкретной и вневременной. Можно предположить наличие у К. Барта коммуникативной природы личности в рамках первичности языка (пусть особого) в теологии Слова Бога. Слово Бога трактуется К. Бартом как акт, конкретное событие речи Бога, его обращение, экзистенциальный диалог. На наш взгляд, эта попытка К. Барта осовременить теологию невозможна без целого ряда открытий философии диалога, прежде всего у Ф. Эбнера. Для Ф. Эбнера исходной точкой познания становится не Я, как в немецком идеализме, а отношение Я–Ты. Он противопоставляет первичность трансцендирующей речи в диалоге Я–Ты, реально размыкающей Я, монологическому развитию самосознания, например, в антитетике Я и не-Я у Фихте¹¹⁸. При такой трактовке сознания оно действительно перестает быть объектом, как в немецком идеализме, и превращается в реального субъекта.

В качестве речи Бога Слово Бога у К. Барта оно обладает характером намерения (Absichtlichkeit). Речь Бога является тайной Бога. Таинственный характер речи Бога у К. Барта означает прежде всего ее мирность (Weltlichkeit). Мирность Слова Бога К. Барт интерпретирует как отношение его открытости и сокрытости. Слово Бога является единственной предпосылкой его понимания. Оно критерий церкви и догматики¹¹⁹. Бог в качестве тайны постижим у К. Барта только в его образах. Образы

Слова Бога диалектически взаимодействуют друг с другом. Иначе Бог превращается у К. Барта в событие его становления в диалектике образов. К. Барт полагал, что Слово Бога и есть Бог в своем Откровении.

В рамках словоцентристского понимания христологии следует констатировать, что извне становление Слова ничем не определяется. Слово абсолютно свободно. Оно невыводимо ни из какой исторической или диалектической логики. Слово не определяется исторической или космической необходимостью. «Нет никакого становления, которое могло бы само по себе стать становлением Слова»¹²⁰, – утверждает Барт. Словоцентризм в понимании тринитарного учения у Барта предполагает событийную и деятельностную трактовку бытия (реальности) Бога. Божественное присутствие не обладает внесобытийной сущностью, открывается человеку только в своих делах, хотя ими не ограничено. Бог есть свободное событие, обоснованное самим собой. К. Барт пишет: «Мы не знаем ничего другого, кроме обращенного к нам и направленного на нас Слова»¹²¹. Чистое Слово выступает у К. Барта чистым овнешнением самости личности¹²². Э. Юнгель также отмечает, что «Бог (у К. Барта. – М. П.) полностью определяется через событие»¹²³. По Бальтазару, деятельность Бога у К. Барта противопоставляется трактовкам Бога в качестве бытия. Потому что, как полагает Бальтазар, бытие является всеобщей категорией, а деятельность в качестве истинно конкретного ускользает от любой понятийности. В данном случае реальность Бога выводится из плена метафизического мышления, стремится обрести свободу от любой логики становления космоса, истории и вместе с этим от любой антропологии. Откровение перестает быть у К. Барта предикатом истории, как было у ряда представителей либеральной теологии, например, у Гарнака, но, скорее, история превращается в предикат Откровения¹²⁴. История у К. Барта и есть решение Бога. Решение же означает выбор, использование свободы. В свою очередь, признание человеком Слова Бога характеризуется К. Бартом в качестве свободного одобрения Слова Бога¹²⁵.

*Схоластические рецепции у К. Барта,
analogia fidei и analogia entis*

Юнгель пишет о том, что К. Барт находился исторически, формально и фактически на пути схоластики¹²⁶. Трудно сказать, прав ли Юнгель в своей оценке творчества К. Барта, но то, что последний испытал влияние мышления Ансельма и его книга о нем «*Fides quaerens intellectum*» (1931) знаменует переход К. Барта от диалектики к методу аналогии, к созданию теоцентристской теологии Слова Бога, – не вызывает сомнений.

Юнгель и М. Бейнткер усматривают в бартовском методе аналогии *analogia fidei* в противоположность доминирующей в католической теологии метафизической *analogia entis*. Как соотносятся у К. Барта *analogia fidei* и *analogia entis*? Какое отношение к его поздней теологии имеет онтологическое доказательство существования Бога Ансельма Кентерберийского?

Хорошо известно, что через концепцию имени Бога Ансельма К. Барт открывает теологию Слова Бога. В центре внимания швейцарского мыслителя связь имени (Слова) Бога и его существования. Ансельм первым в европейской философии раскрывает необходимую взаимосвязь между именем Бога (понятием «Бог») и его бытием. В отличие от других объектов Бог не может не существовать. При этом теология Ансельма не исключает другие подступы к существованию Бога помимо онтологического аргумента.

К. Барт идет дальше Ансельма. Он утверждает, что мышление существования Бога осуществляется только в отношении к его Слову. («Он получает существование через Слово. Он не имеет никакого другого существования, как в Слове Бога... и через Слово»¹²⁷.) Имя Бога у Ансельма из способа доказательства существования Бога превращается у К. Барта в один из крупнейших неметафизических проектов христианской теологии XX века. С нашей точки зрения из онтологического аргумента автора *Proslogion* непосредственно не вытекает отсутствие иных способов богопознания, кроме словоцентричных.

Вместе с тем книга К. Барта об Ансельме поднимает вопрос о неоднородности онтологических доказательств в истории философии. Так, Бейнткер противопоставляет позицию

теоцентризма в онтологическом аргументе Ансельма точке зрения антропоцентризма в аналогичном доказательстве Р. Декарта. Истоки подобного противопоставления в свидетельствах самого К. Барта. Очевидность субъекта для самого себя приводит Декарта к удостоверению бытия Бога. Речь идет о зависимости в доказательстве Бога от человека. По Бейнтеру в аргументе Ансельма Бог не ставит себя в зависимость от человека. В центре доказательства Ансельма не субъект, а субъект-объектное отношение. «Бог идентифицирует себя для нас в нашем мышлении» (Й. Ринглебен)¹²⁸.

К. Барт трактует онтологическое доказательство бытия Бога Ансельма неметафизически. Возможно, это связано с рецепциями фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Событийная природа Слова (имени) Бога у К. Барта в интерпретации доказательства Ансельма, так или иначе, отсылает нас к хайдеггеровской концепции *Da-sein*. В частности, к мысли Хайдеггера о том, что «в качестве смысла бытия сущего, которое мы называем бытием-тут, окажется временность»¹²⁹. И другое суждение автора «Бытия и времени»: «Сущность бытия-тут в его существовании»¹³⁰.

К. Барт отталкивается не от абстрактного понятия Бога, но от конкретного Слова-события. Речь может идти, так сказать, о феноменологическом прояснении смысла Слова «Бог». А именно того, что Слово «Бог» и есть событие, в котором открывается невозможность несуществования субъекта этого события. Слово «Бог» указывает на уникальность события Бога. Бытие-тут Бога у К. Барта является масштабом для бытия-тут вообще.

Мы подошли вплотную к прояснению смысла понятия «аналогия» у К. Барта. Юнгель справедливо указывает, что «*Analogia relationis* (аналогия отношений, в основе которой *analogia fidei*. – М. П.), таким образом, отличается от *analogia entis* тем, что не сравнивает сущее в своем бытии с другим сущим в своем бытии...»¹³¹. Так, Бейнкер противопоставляет метод аналогии К. Барта концепции *analogia entis*, обстоятельно изложенной католическим теологом Э. Пшиварой. В трактовке Э. Пшивары метод аналогии выступает посредником между логикой и диалектикой. Логика руководствуется принципом идентичности (указанием на то, что *есть*). Диалектика – прин-

ципом противоречия (не идентичности, указанием на то, что *не есть*). Аналогия же у Пшивары опосредует идентичность и противоречие, образуя отношения взаимно инакового бытия¹³². Аналогия предполагает отношение не идентичности и не неидентичности между Богом и человеком. Сходство в несхождении и несходство в сходстве. Принцип аналогии: «не не есть». Бейнткер полагает, что для Пшивары *analogia entis* выступает основным метафизическим законом бытия¹³³. Позиция К. Барта по отношению к методу аналогии нетождественна как концепции *analogia entis* Пшивары, так и близкой концепции Пшивары диалектике единства двойственного и двойственности единого, но «ни-того-ни-другого» С. Франка. Бейнткер полагает, что К. Барт руководствуется методом *analogia fidei*, а не *analogia entis*, так как основанием и масштабом аналогии является воплотившийся Бог¹³⁴.

Для нас также очевидно, что аналогия у К. Барта не обладает метафизической природой. Но стоит ли соглашаться с мнением Юнгеля в его оценке метода аналогии у К. Барта? Действительно ли феномен аналогии для К. Барта остается «онтологически релевантным»? Входит ли здесь «онтологическая проблема в теологическую проблему»?¹³⁵

У К. Барта бытие человека Иисуса становится основанием для бытия и познания всех аналогий. Другими словами, речь идет о божественно-сущностном соответствии и родстве между бытием человека Иисуса для Бога и его бытием для других людей. Аналогия для К. Барта отталкивается от событийной природы Слова-Речи Бога, призывающего в своем «да» творение. В свою очередь, творение отвечает «да» на призыв Бога¹³⁶. Дело в том, что в «Церковной догматике» К. Барта без труда угадываются элементы экзистенциально-философского дискурса. Анализируя основную форму человечности человека, теолог утверждает: «...Человечность каждого человека состоит в определенности его бытия как совместного с другим человеком»¹³⁷. На наш взгляд, это прямая параллель к мысли К. Ясперса о том, что «в коммуникации я раскрываю себя вместе с другим. Это раскрытие есть, однако, в то же время реализация (*Wirklichwerden*) Я как самости»¹³⁸. Благодаря экзистенциальной философии К. Барту удастся по-новому понять

христианскую идею жертвенной любви. Она обретает пространство в человеческой экзистенции, ядро которой составляет взаимоотношение Я–Ты. Жертвенное служение выступает онтологической основой человека – Иисуса. Оно реализуется в со-бытии с другим, во взаимном призыве, в свободной встрече, в слушании друг друга, в признании уникальности другого, в свободном даре Я–Ты, в устремленности к Ты. Здесь присутствуют такие экзистенциально-философские понятия, как диалогизм экзистенции человека, ее событийная природа, уникальность и рациональная непостижимость человеческого существования. Так, у Хайдеггера совесть человека обладает зовущим характером, в котором самость призывает к себе самой. Зов для К. Барта определяет экзистенцию в значении взаимной потребности человека в человеке. Я нуждаюсь в нем, а он во мне¹³⁹. На наш взгляд, в данном случае следует констатировать прямую зависимость христологии К. Барта от экзистенциально-философского дискурса. Не абсолютизирует ли он здесь, вопреки собственному желанию, одну из форм философии? Человечность Христа для него есть масштаб человечности обычного человека. Но в самой человечности Иисуса у К. Барта нет моментов, несводимых к построениям философского экзистенциализма и философии диалога. Нам представляется, что в данном случае экзистенциально-философская антропология является предпосылкой христологии, а не наоборот.

В своей экспликации *analogia fidei* у К. Барта не выглядит, вопреки мнению Юнгеля, «онтологически релевантной». Призывающее «да» Бога в качестве масштаба аналогии предполагает вполне определенную, а именно неметафизическую онтологию. Бытие Бога есть событие становления его речи. Другими словами, аналогия между Словом Бога и его делом во Христе, как масштаб любой аналогии, фундирована двумя типами философских дискурсов: фундаментально-онтологическим и экзистенциально-диалогическим (о чем мы уже говорили). Решающий аргумент Юнгеля в пользу отказа К. Барта от принципа *analogia entis* состоит в том, что «только на основании аналогии можно делать онтологическое высказывание о сотворенном сущем»¹⁴⁰. Творение не обуславливает Завет с Богом, но, наоборот, Завет выступает возможностью творения.

Это правильно только в случае, если теология действительно суверенна по отношению к любой форме философии. Именно на примере соотношения концепций *analogia fidei* и *analogia entis* у К. Барта находит свое подтверждение высказывание Бальтазара о том, что попытка создания чистой теологии неизбежно рождает новую форму философии.

*Теологическая разработка понятия времени
у К. Барта*

Следующий блок философских рецепций, а именно платонизма, неокантианства и немецкого идеализма, мы сопоставим преимущественно с диалектической теологией К. Барта, предшествовавшей его переходу к методу аналогии в книге *Fides quaerens intellectum*.

В качестве основы теории темпоральности К. Барт использует платоническое понимание времени. Речь идет о противопоставлении вневременной вечности и временной длительности. Взаимодействие времени и вечности имеет диалектическую природу. Для К. Барта вечность не обладает характером временной длительности, но «она может встретить время»¹⁴¹. Время Бога не должно зависеть от исторического времени. Этот момент К. Барт назвал мгновением, заимствуя термин *Augenblick* у С. Кьеркегора. Мгновение в данном случае обретает трансцендентальный смысл¹⁴². «В воскресении новый мир Святого Духа соприкасается со старым миром плоти. Однако новый мир соприкасается со старым как касательная круга – не соприкасаясь, и именно через это несоприкосновение он прикасается к нему как ограничение, как новый мир»¹⁴³, – подчеркивает К. Барт. «Момент» остается по отношению ко всему предыдущему и последующему чем-то особенным, иным, чужим, он не произрастает в последующее, так же как и его корень – не в предыдущем, он находится не в какой-либо временной, причинной, логической связанности, он – всегда и везде совершенно новое, он всегда – бытие, обладание и действие Бога...»¹⁴⁴. «...Момент без времени, включающий в себя новую характеристику всего предшествующего

и последующего»¹⁴⁵. Момент, не соприкасаясь со временем, творит время, дает новую характеристику прошедшего и будущего. Сам он, в свою очередь, не обусловлен временем: ни прошедшим, ни настоящим, ни будущим. Размышления о моменте-мгновении у К. Барта напоминают экзистенциальную диалектику времени и вечности. Так, например, у К. Ясперса в «пограничной ситуации» экзистенция переживает вечное в настоящем и меняется в своей структуре. О. Больнов так описывает восприятие времени подлинной экзистенцией: «...Подлинность же, напротив, есть не состояние, а лишь процесс. Последняя не имеет продолжительности, но должна в каждое мгновение достигаться вновь, и с каждым мгновением она вновь ниспадает»¹⁴⁶.

Откровение Бога, по К. Барту, невозможно подвергнуть историзации. Это, на наш взгляд, и доказывает К. Барт своей концепцией времени, в которой переплетаются платонические и экзистенциально-философские интуиции времени. Это не одно событие наряду с другими. Христологическое мышление К. Барта показывает, что «Его (Иисуса Христа. – М. П.) история (Geschichte) не стала историческим прошлым (Histirie), но как таковая есть вечная история – История (Geschichte) отношений Бога с людьми всех времен»¹⁴⁷. Христос у Барта – это не только вечная история, но и будущее как таковое в его возможности. Керигматическое событие остается тайной, обуславливающей все временное. Швейцарский мыслитель в своей концепции времени пытается сохранить суверенность, уникальность события Откровения Бога.

Тем не менее нельзя не сказать об определенной ограниченности концепции темпоральности автора «Послания к Римлянам». Тематизация времени у К. Барта тяготеет к до-хайдеггеровским моделям времени. Но именно отказ от идеи вневременной вечности в концепции Da-sein у Хайдеггера позволяет разработать иные (помимо платонического) варианты соотношения вечного и временного.

В сфере философии и теологии, например, Р. Бультман и К. Хеммерле тематизируют керигму вне платонической модели времени. Так, в соответствии с концепцией темпоральности Хайдеггера христианская экзистенция, по Бультману, пребывая

в собственном времени (вневременной вечности), дополняется ее бытием в истории. У К. Хеммерле трансценденталии выполняют функцию движения от бытия к сущему. Они обнаруживают существенность бытия для сущего. Они историчны, их смысл меняется в историчности бытия¹⁴⁸.

Обесценивание историчности экзистенции человека у К. Барта следует отнести к наиболее уязвимым установкам его теологии.

Масштаб использования диалектики у К. Барта

Нетождественность экзистенциальной диалектики С. Кьеркегора и христоцентрической диалектики К. Барта продемонстрировал Э. Юнгель. Так, у Кьеркегора, по Юнгелю, разрешение (снятие) парадокса «или–или» происходит в акте веры из самой экзистенции человека. У К. Барта выход из рационально неразрешимого парадокса «или–или» осуществляется, исходя из события вочеловечивания Бога¹⁴⁹. Экзистенция человека для К. Барта основана на Слове Бога. Как отмечал Юнгель: «Для Барта вочеловечивание Бога стоит перед (до) «или–или» веры...»¹⁵⁰. Юнгель противопоставляет диалектику Кьеркегора как проект экзистенциального мышления, в котором открывается высший парадокс мышления, а именно то, что оно само уже не может мыслить. Речь здесь идет только о преображении экзистенции. У К. Барта, напротив, диалектика не является лишь проектом мышления. Экзистенциальной озабоченности человека он предпосылает событие Откровения Бога. Вывод Э. Юнгеля о сущности диалектики К. Барта чрезвычайно важен. Автор «Послания к Римлянам» использует философскую экзистенциальную диалектику и превращает ее в христоцентрическую теологическую диалектику. Диалектика в качестве метода философии не подчиняет себе керигму у К. Барта, но служит ее экспликации.

В интерпретации диалектики К. Барта у М. Бейнткера мы находим идею эсхатологического снятия противоречия. Божественное «да» и «нет», как утверждение и отрицание, как суд и милость Бога, равноценны у Барта, равно необходимы

и божественны. Диалектика при таком понимании – это перманентное движение нашего мышления между божественным утверждением и божественным отрицанием. В эсхатологическом снятии одно отрицание представляют через другое¹⁵¹.

Бейнткер, как и Юнгель, акцентируют свое внимание при анализе диалектики К. Барта не на понятии «бесконечного качественного различия», следующего из антитезы времени и вечности у Кьеркегора, но на противоположности греха и милости Бога, тем самым предполагая сотериологическую природу диалектики автора второго издания «Послания апостола Павла к Римлянам»¹⁵².

Итак, принцип рассмотрения диалектического мышления К. Барта у Бейнткера таков: «Мы хотели бы понять диалектику вопроса и ответа как нозтически-герменевтическое соответствие, которое в мотиве кризиса выражает... реальную диалектику антитезиса и тезиса»¹⁵³. Хочется согласиться с Э. Пшиварой в том, что «...Барт есть и остается единственным теологом протестантизма, в котором пыталась быть снова воссозданной наиболее глубокая диалектика Лютера»¹⁵⁴.

Рецепции немецкого идеализма и неокантианства у К. Барта

Является общим местом тот факт, что философия И. Канта была воспринята К. Бартом в ее интерпретации у П. Наторпа и Г. Когена, в связи с платонической онтологизацией этой интерпретации Хенриком Бартом.

К сердцевине второго издания «Послания к Римлянам» взаимодействию «наглядного» (anschaulich) (то есть исторического, временного, понятийного, непосредственно переживаемого) и «ненаглядного» (unanschaulich) (то есть неэмпирического, таинственного, божественного) в познании события Откровения Бога можно прийти через кантианское противопоставление чувственности и рассудка (так считает Ломанн) в его развитии у Когена, как и через антитезу созерцания и мышления у Фихте (так считает Бейнткер), или диалектически в качестве эсхатологического снятия противоречия. Но ведущим мотивом

в диалектике «наглядного» и «ненаглядного» у К. Барта, на наш взгляд, выступает не неокантианская критика «данного» или влияние Платона, или экзистенциальная диалектика Кьеркегора, но евангелическая презумпция греховности человека. Можно использовать здесь также инверсию. Евангелическая семантика греховности человека передается на языке философии Когена, Фихте и Кьеркегора, каждый из которых позволяет К. Барту, с одной стороны, осовременить Лютера, заставить его заговорить на языке XIX–XX веков, а с другой – или тем самым – сохранить его теологию сегодня.

Гораздо большее влияние на раннего К. Барта имела неокантианская идея *Ursprung* в ее онтологической интерпретации Х. Бартом. У Когена и Наторпа понятие «начало» ассоциируется как гносеологический термин с кризисом человеческого познания, не только отрицанием всех позиций, но и отрицанием любого отрицания. Смысл понятия «начало» – в критическом отрицании, в трансцендентальном обосновании познания. Х. Барт отождествляет «начало» неокантианцев с платоновской идеей блага. Таким образом, «начало» приобретает онтологическое измерение.

Ломанн утверждает, что для К. Барта во втором издании «Послания к Римлянам» «начало» характеризует единство и инаковость Бога и мира, не-данное, не-бытие (Бога), критическое отрицание мира, отрицание всех отрицаний и, таким образом, новую позицию¹⁵⁵.

По Бейнткеру, «начало» у К. Барта – это протологическая категория (изначальное единство Бога и мира) и эсхатологическая категория (конечное единство Бога и мира)¹⁵⁶. Для Ломанна бартовское «начало» становится вневременным единством. С одной стороны, «начало» у К. Барта, как указывает В. Панненберг, есть схема, выросшая из платонизма. Она предполагает изначальное единство Бога и мира, уход от него и возвращение к нему через божественное Откровение¹⁵⁷. С другой – она опирается на диалектический каркас сверхразумной двойственности единого или единства двойственного.

С нашей точки зрения К. Барт ассимилирует концепцию *Ursprung* Когена в ее онтологическом преломлении Х. Бартом с целью ее использования в качестве методологического принципа,

подчеркивающего непостижимость Откровения Бога. Идея кризиса у К. Барта выступает еще одним способом передачи лютеровской несоизмеримости мышления и веры.

Обсуждая вопрос рецепций немецкого идеализма у К. Барта, нельзя не остановиться на фигуре Ф. Шлейермахера. Особенно в свете оценок ее влияния на К. Барта. Так, Бальтазар пишет: «Шлейермахер был для него тем же, чем Платон для мыслителей Ренессанса, чем Спиноза для Гердера и Гёте, Шопенгауэр для Ницше». И далее: «И тут история теологии не произвела никакого другого принципа формы, который бы заимствовал Барт, помимо рамок, форм мышления Шлейермахера...»¹⁵⁸.

Мы рассмотрим лишь четыре из приведенных Бальтазаром аспекта преемственности между теологией Шлейермахера и К. Барта. Речь в сравнении пойдет о теологии позднего К. Барта. Во-первых, и у Шлейермахера, и у К. Барта имеет место точка высшей интенсивности, в которой фокусируется вся богословская система. Во-вторых, эта точка двойственна и одновременно свидетельствует о преодолении двойственности. В-третьих, она выше разума и обосновывает все разумное. В-четвертых, реальность, к которой стремится теологическое мышление, сверхмысленна, и потому мышление с необходимостью становится диалектическим¹⁵⁹. (Совсем не с необходимостью. Мышление в таком случае может быть и апофатическим, и использовать, например, метод «ученого незнания» Николая Кузанского.)

Точка высшей интенсивности, по Бальтазару, у Шлейермахера – это чувство абсолютной зависимости, у К. Барта – становление обращения (*Angesprochenwerden*) через Слово Бога. Однако дело в том, что, на наш взгляд, в описании трансценденции позиции Шлейермахера и К. Барта сильно расходятся. Чувство абсолютной зависимости у Шлейермахера – это интуитивное, непосредственное, целостное, допонятийное познание. У К. Барта точка высшей интенсивности – это конкретное событие обращения Бога, воспринятое в диалоге экзистенций Бога и человека. Двойственность точки высшей интенсивности и ее преодоление у Шлейермахера, по Бальтазару, связаны с противоположностью созерцания и чувства. У К. Барта – дис-

танцию по отношению к Богу человек преодолевает в акте веры. Однако мало общего в диалектическом пути преодоления двойственности между Шлейермахером и К. Бартом. Так, в «Вероучении» Шлейермахера двойственность сознания преодолевается диалектически путем все большего доминирования непосредственного самосознания над предметным самосознанием. В диалектике Барта речь идет об эсхатологическом преодолении двойственного, которое под силу только Богу. Теологическая диалектика Барта существенно отличается от диалектики двух видов сознания (сознания Бога как непосредственного самосознания) и сознания мира (как опосредованного, предметного самосознания).

Нам кажется, что конституирующее влияние Шлейермахера на Барта следует искать не в том, что находит Бальтазар. Оно в цели теологических программ Шлейермахера и Барта. Эту задачу открывает сам Барт в суждении о Шлейермахере. «Он решился как современный человек, следовательно как мыслитель, стало быть как этик, стало быть как философ религии, стало быть как философствующий теолог, стало быть как апологет, наконец, как догматик ни в коем случае не интерпретировать христианство таким образом, чтобы его положения могли бы войти в противоречие с принципами и методами философии, исторического исследования и естествознания его времени»¹⁶⁰. Барт реализует эту теологическую задачу на материале иной философии и иной науки.

Важно отметить, что трудности в реализации любого проекта построения свободной от метафизики (философии как таковой) теологии имеют объективную природу. Нам кажется, что, несмотря на эти трудности, К. Барту часто, но далеко не всегда, удавалось подчинить философскую логику логике теологической, если подобное вообще возможно.

Примечания

Введение

¹ См.: *Seifert P.* Die Religionsphilosophie bei Rudolf Otto. Düsseldorf: Verlag. G.H. Nolte, 1936.

² См.: *Gaede E.* Die Lehre von dem Heiligen und der Divination bei Rudolf Otto. Oschersleben: Bode, 1932.

³ См.: *Geyser J.* Intellekt oder Gemüt? Freiburg: Freiburg im Breisgau, Herder & Co, 1921.

⁴ См.: *Feigel F.* Das Heilige. Tübingen: Paul Siebeck, 1948.

⁵ См.: *Baetke W.* Das Heilige im Germanischen. Tübingen: Mohr, 1942.

⁶ См.: *Davidson R.F.* Rudolf Otto's interpretation of religion. Princeton: Princeton university press, 1947.

⁷ См.: Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie Heute. Leiden: E.J. Brill, 1971.

⁸ См.: Die Diskussion um das «Heilige». Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

⁹ См.: *Schütte H.W.* Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos. Berlin: Verlag Walter De Gruyter und Co, 1969.

¹⁰ См.: *Lanczkowski G.* Einführung in die Religionsphänomenologie. Darmstadt, 1978.

¹¹ См.: *Enders M., Zaborowski H.* Phänomenologie der Religion. Freiburg, München: Verlag Karl Alber, 2004. *Jacyk D.* Die Quellen der Philosophie und Phänomenologie der Religion. Frankfurt am Main: Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2010.

¹² См.: Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

¹³ См.: *Flasche R.* Die Religionswissenschaft Joachim Wachs. Berlin; New York: Walter Gruyter, 1978.

¹⁴ См.: *Kehnscherper J.* Theologisch-philosophische Aspekte der religionsphänomenologischen Methode des Gerardus van der Leeuw. Frankfurt am Main; Berlin; Bern: Peter Lang, 1998.

¹⁵ См.: *Sonnemans H.* Menschsein auf Heilswegen. Aachen: Kevelaer, 1999.

¹⁶ См.: *Gantke W.* Der umstrittene Begriff des Heiligen. Marburg: Diagonal-Verlag, 1998. *Splett J.* Die Rede vom Heiligen. Freiburg, München: Alber, 1971. *Waardenburg J.* Religionen und Religion. Berlin; New York: de Gruyter, 1986.

¹⁷ См.: *Das Heilige im Denken.* Münster: LIT Verlag Münster, 2005.

¹⁸ Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? Bern; Berlin: Peter Lang, 2001.

¹⁹ См.: *Religion als Phänomen.* Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001.

²⁰ См.: *Гараджа В.И.* Социология религии. М.: Наука, 2005. *Угринович Д.М.* Введение в религиоведение. М.: Мысль, 1985. *Яблоков И.Н.* Введение в общее религиоведение. М.: Книжный дом «Университет», 2001. *Митрохин Л.Н.* Религия и культура. М.: ИФРАН, 2000. *Радугин А.А.* Методологические вопросы исследования религии. М.: МГУ, 1989. *Шохин В.К.* Введение в философию религии. М.: Альфа-М, 2010. *Забияко А.П.* Категория святости. М.: МГУ, 1998. *Глаголев В.С.* Религиозно-идеалистическая культурология: идейные тупики. М.: Мысль, 1985. *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. М.: Мысль, 1989. *Коначева С.А.* Бытие. Священное. Бог. М.: РГГУ, 2010. *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический проект, 2007. *Антонов К.М.* Философия религии в русской метафизике. М.: Издательство ПСТГУ, 2008.

²¹ См.: *Феноменология религии: между сакральным и профанным.* Материалы международной зимней религиоведческой школы. Донецк: ГУИИИИ, 2011.

²² См.: *Винокуров В.В.* Феноменология религии // Яблоков И.Н. Введение в общее религиоведение. М.: Книжный дом «Университет», 2001. *Шахнович М.М.* Феноменологическое религиоведение: между теологией и «наукой о религии» // Вестник СПб университета. 2001. С. 92–103. *Михельсон О.К.* История религий и новый гуманизм М. Элиаде // Религиоведение. 2002. № 4. С. 52–71.

²³ *Платон.* Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. С. 300.

²⁴ *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 1–2. СПб., 1998. С. 288.

²⁵ *Платон.* Указ. соч. С. 300.

²⁶ *Schleiermacher F.* Der christliche Glaube. Berlin, 1960. Bd 1. S. 444.

²⁷ Ibid. S. 447.

²⁸ Следует отметить, что мы не рассматриваем то направление в феноменологии религии, которое представляет собой систематическое дополнение к истории религии, так как оно остается за бортом дискуссии о священном. Речь идет о таких религиоведах, как П. Шантепи де ля Соссе, В. Кристенсен, Г. Виденгрэн, Р. Петтацони, К. Блеекер.

²⁹ *Casper B. Hemmerle K. Hünemann. P.* Besinnung auf das Heilige. Herder. Freiburg. Basel; Wien, 1966. S. 11.

³⁰ *Wenzler L.* Das Phänomen des Heiligen in der Korrelation von Noesis und Noema // *Das Heilige im Denken.* Münster, 2005. S. 13.

³¹ *Тиллих П.* Указ. соч. С. 230.

³² См.: пионерское исследование этой темы у К.М. Антонова. *Философия религии в русской метафизике XIX – начало XX века.* М. 2008. А также работу *Шахнович М.М.* Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006.

³³ *Гегель Г.* Философия религии. М., 1975. С. 224.

³⁴ *Тиллих П.* Указ. соч. С. 230.

Глава I

Категория «священное» в феноменологии религии

¹ О другой важнейшей философской предпосылки классической феноменологии религии – философии религии Я. Фриза, – речь пойдет в параграфе «Философия религии в феноменологии религии Рудольфа Отто».

² *Барп К.* Церковная догматика. М., 2007. Т. 1. С. 223.

³ *Schleiermacher F.* Über die Religion. Stuttgart, 2007. S. 36.

⁴ *Redeker M.* Einleitung der Herausgebers // *Schleiermacher F.* Der christliche Glaube. Berlin, 1960. Bd. 1. S. XXXI.

⁵ *Тиллих П.* Указ. соч. С. 51.

⁶ См.: *Barth K.* Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Zürich, 1994. S. 400.

⁷ *Ratschow C.* Nachwort // *Schleiermacher F.* Über die Religion. Stuttgart, 2007. S. 218.

⁸ *Schleiermacher F.* Op. cit. S. 86, 88.

⁹ См.: *Moretto G.* “Er hat neuen Schleier für die Heilige gemacht”. Der Begriff des Heiligen in Schleiermachers Reden über die Religion // *Das Heilige im Denken.* Münster, 2005. Все эти понятия разбросаны по разным фрагментам берлинского издания 1799 года «Речей о религии» Ф. Шлейермахера.

¹⁰ *Moretto G.* Op. cit. S. 229.

¹¹ Ibid.

¹² *Pannenberg W.* Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Göttingen, 1997. S. 66.

¹³ *Шлейермахер Ф.* Речи о религии. М.К. 1994. С. 54. Мы позволили привести в данном случае единственную цитату из более позднего издания «Речей о религии», которая, на наш взгляд, не противоречит идеям высказанным Шлейермахером в берлинском издании 1799 года.

¹⁴ См.: *Тиллих П.* Систематическое богословие. СПб., 1998. Т. 1. С. 52.

¹⁵ *Schleiermacher F.* Der christliche Glaube. I Bd. Berlin, 1960. S. 24.

¹⁶ Ibid. S. 26

¹⁷ “...Sich-schlechthin-abhängig-Fühlen und Sich-seiner-selbst-als-in-Beziehung-mit-Gott-bewußt-Sein einerlei ist...” *Schleiermacher F.* Der christliche Glaube. S. 30.

¹⁸ *Schleiermacher F.* Op. cit. S. 35.

¹⁹ Ibid. S. 16, 14.

²⁰ *Спиноза Б.* Этика. СПб., 1993. С. 31.

²¹ См. работы Й. Гёйсера, Ф. Фейгеля, В. Бэтке, Р. Дэвидсона и других.

²² См. труды В. Гантке, Д. Ваарденбурга, И. Сплетта, П.А. Забияко.

²³ *Забияко А.П.* Категория святости: Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М., 1989. С. 185.

²⁴ *Baetke W.* Das Heilige im Germanischen // Die Diskussion um das «Heilige». S. 346.

²⁵ Ibid. S. 347.

²⁶ Ibid. S. 345.

²⁷ *Otto R.* Das Heilige. S. 171.

²⁸ *Söderblom N.* Op. cit. S. 77.

²⁹ Цит. по: *Baetke W.* Op. cit. S. 342.

-
- S. 10.
- ³⁰ Goldammer K. Die Formenwelt des Religiösen. Stuttgart, 1960.
- ³¹ См.: Baetke W. Op. cit. S. 342.
- S. 300.
- ³² Otto R. Sensus numinis // Die Diskussion um das «Heilige».
- ³³ Ibid. S. 298.
- ³⁴ Ibid. S. 299, 301.
- ³⁵ См.: Widengren G. Religionsphänomenologie. Berlin, 1969. S. 33.
- ³⁶ Ibid. S. 10–12.
- ³⁷ См.: Geyser J. Intellekt oder Gemüt? // Die Diskussion um das «Heilige». S. 307.
- ³⁸ См.: Baetke W. Op. cit. S. 355.
- ³⁹ См.: Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательно-го // Архетип и символ. М., 1991. С. 117.
- ⁴⁰ Юнг К.Г. Психология и религия // Там же. С. 133.
- ⁴¹ Там же. С. 153.
- ⁴² См.: Feigel F. Das Heilige // Die Diskussion um das «Heilige».
- S. 403.
- ⁴³ Geyser J. Op. cit. S. 312.
- ⁴⁴ Baetke W. Op. cit. S. 356.
- ⁴⁵ Ibid. S. 358.
- ⁴⁶ Забияко А.П. Категория святости. С. 178.
- ⁴⁷ Там же. С. 179.
- ⁴⁸ Там же. С. 194.
- ⁴⁹ Feigel F. Op. cit. S. 405.
- ⁵⁰ Забияко А.П. Категория святости. С. 171.
- ⁵¹ См.: Geyser J. Op. cit. S. 336.
- ⁵² См.: Otto R. Das Heilige. S. 33.
- ⁵³ Забияко А.П. Категория святости. С. 5.
- ⁵⁴ См.: Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 434.
- ⁵⁵ Gantke W. Op. cit. S. 193.
- ⁵⁶ Schilling W. Das Phänomen des Heiligen // Die Diskussion um das «Heilige». S. 414.
- ⁵⁷ См.: Martitz P.W. Ἱερός bei Homeres und in der älteren griechischen Literatur // Ibid. S. 183.
- ⁵⁸ Fridrichsen A. Hagios – Qados // Ibid. S. 129.
- ⁵⁹ Ibid. S. 132.

-
- ⁶⁰ Ibid. S. 136.
- ⁶¹ Ibid. S. 141–142.
- ⁶² Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 343.
- ⁶³ Топоров В.Н. Указ. соч. С. 442.
- ⁶⁴ Забияко А.П. Категория святости. С. 134.
- ⁶⁵ Топоров В.Н. Указ. соч. С. 491.
- ⁶⁶ Gantke W. Op. cit. S. 94.
- ⁶⁷ См.: Schütte H.W. Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos. Berlin, 1969. S. 141.
- ⁶⁸ Ibidem. S. 141.
- ⁶⁹ Seifert P. Op. cit. S. 94.
- ⁷⁰ См.: Feigl K.F. Das Heilige. Tübingen, 1948. S. 76.
- ⁷¹ Эпн В. Борьба за Логос. Минск; М., 2000. С. 289.
- ⁷² См.: Schinzer R. Rudolf Otto – Entwurf einer Biographie // Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie Heute. Leiden, 1971.
- ⁷³ Leeuw G. van der. Rudolf Otto und die Religionsgeschichte // Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft. Darmstadt, 1974. S. 80–81.
- ⁷⁴ Цит. по: Davidson R. Rudolf Otto's interpretation of Religion. Princeton, 1947. P. 134.
- ⁷⁵ Ibidem. P. 134.
- ⁷⁶ Seifert P. Op. cit. S. 27.
- ⁷⁷ Nygren G. Religionsphilosophie Rudolf Otto's // Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie Heute. Leiden, 1971. S. 87.
- ⁷⁸ Fries J.F. Wissen, Glaube und Ahndung // Sämtliche Schriften. Bd. 3 Aalen, 1968. S. 449.
- ⁷⁹ Ibid. S. 551.
- ⁸⁰ Ibid. S. 550.
- ⁸¹ Ibid. S. 485.
- ⁸² Ibid. S. 604, 606.
- ⁸³ Fries. J. Op. cit. S. 681.
- ⁸⁴ Seifert P. Op. cit. S. 14.
- ⁸⁵ Jacyk D. Rudolf Otto und Fries gegenüber der Religion innerhalb der blossen Vernunft // Die Quellen der Philosophie und Phänomenologie der Religion. Frankfurt am Main, 2010. S. 65.

-
- ⁸⁶ *Jacyk D.* Op. cit. S. 70.
- ⁸⁷ Ibid. S. 71.
- ⁸⁸ *Fries J.* Op. cit. S. 738.
- ⁸⁹ *Seifert P.* Op. cit. S. 26.
- ⁹⁰ См.: *Fries J.* Neue Kritik der Vernunft. Heidelberg, 1807. S. 273.
- ⁹¹ *Молчанов В.* Аналитическая феноменология в логических исследованиях Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 3 (1). М., 2001. С. XXII–XXIII.
- ⁹² *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 33.
- ⁹³ *Holm S.* Apriori und Urphänomen bei Rudolf Otto // Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie Heute. 1971. Leiden, S. 72.
- ⁹⁴ *Feigl F.K.* Op. cit. S. 74.
- ⁹⁵ См.: *Gaede E.* Die Lehre von dem Heiligen und der Divination bei Rudolf Otto. Oschersleben, 1932. S. 56.
- ⁹⁶ См.: *Holm S.* Op. cit. S. 80–81.
- ⁹⁷ Ibid. S. 79.
- ⁹⁸ *Jacyk D.* Op. cit. S. 75.
- ⁹⁹ См.: *Schütte H.W.* Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos. Berlin, 1969. S. 124.
- ¹⁰⁰ *Elsas C.* Wie das Göttliche begegnet. Rudolf Ottos Buch "Das Heilige" und seine Wirkung // Jacyk D. Die Quellen der Philosophie und Phänomenologie der Religion. Frankfurt am Main, 2010. S. 59.
- ¹⁰¹ Ibid. S. 95.
- ¹⁰² *Przywara E.* Ringen der Gegenwart. II Band. Augsburg. 1929. S. 678–679.
- ¹⁰³ *Schütte H.* Op. cit. S. 48.
- ¹⁰⁴ *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 145–147.
- ¹⁰⁵ *Seifert P.* Op. cit. S. 51.
- ¹⁰⁶ Ibid. S. 80.
- ¹⁰⁷ *Bultmann R.* an Rudolf Otto vom 6.IV.1918 // Schütte H.W. Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos. Berlin, 1969. S. 134.
- ¹⁰⁸ *Scheler M.* Vom Ewigen im Menschen // Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. 5. Bern, 1954. S. 166–167.
- ¹⁰⁹ *Schaeffler R.* " 'Das Heilige' und 'der Gott' – oder: Wie kommt Gott in die Religion?" // Enders M., Zaborowski H. Phänomenologie der Religion. Freiburg. München, 2004. S. 160.

-
- ¹¹⁰ Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб., 2007. С. 157.
- ¹¹¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. М.; Минск, 2000. С. 410.
- ¹¹² Jacyk D. Op. cit. S. 13.
- ¹¹³ Waldenfels B. Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie // Failing W.E. Religion als Phänomen. Berlin. New York, 2001. S. 79.
- ¹¹⁴ Pettazzoni R. Bemerkungen zur "Religionswissenschaft". Einführen der überblick // Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft. Darmstadt, 1974. S. 163.
- ¹¹⁵ Flasche R. Die Religionswissenschaft Joachim Wachs. Berlin; N.Y., 1978. S. 132.
- ¹¹⁶ Ibid. S. 137.
- ¹¹⁷ Ibid. S. 198.
- ¹¹⁸ Зиммель Г. Религия: Социально-психологический этюд. М., 1909. С. 66.
- ¹¹⁹ Там же. С. 12.
- ¹²⁰ См.: Wach J. Das Verstehen. Tübingen, 1929. Bd. 1. S. 4.
- ¹²¹ Ibid. S. 8–9.
- ¹²² Ibid. S. 9–10.
- ¹²³ Ibid. S. 14.
- ¹²⁴ Ibid. S. 15.
- ¹²⁵ Ср.: Wach J. Das Verstehen. S. 14–15. «Не существует "истолкования" Dasein, но имеет место лишь попытка его истолкования в выше описанном понимании».
- ¹²⁶ Flasche R. Op. cit. S. 139.
- ¹²⁷ Ibid. S. 133.
- ¹²⁸ Wach J. Das Verstehen. S. 18.
- ¹²⁹ Цит. по: Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 т. М., 2000. Т. 1. С. 202.
- ¹³⁰ Wach J. Das Verstehen. S. 21.
- ¹³¹ См.: Wach J. Vergleichende Religionsforschung. Stuttgart, 1962. S. 57. Далее ссылки на данное издание приводятся в круглых скобках с указанием страниц.
- ¹³² Цит. по: Flasche R. Op. cit. S. 161.
- ¹³³ Ibid. S. 194.
- ¹³⁴ Ibid. S. 285.

-
- ¹³⁵ Ibid. S. 178, 185.
- ¹³⁶ Ibid. S. 188.
- ¹³⁷ Плотников Н.С. Жизнь и история: Философская программа Вильгельма Дильтея // Дильтей В. Указ. соч. С. 227–228.
- ¹³⁸ Цит. по: *Flasche R.* Op. cit. S. 200.
- ¹³⁹ Ibid. S. 200–201.
- ¹⁴⁰ *Wach J.* Verleichende Religionsforschung. S. 166–167.
- ¹⁴¹ *Flasche R.* Op. cit. S. 159.
- ¹⁴² Ibid. S. 201.
- ¹⁴³ Ibid. S. 239.
- ¹⁴⁴ Ibid. S. 272.
- ¹⁴⁵ См.: *Heiler F.* Die Religionen der Menschheit. Stuttgart, 1959. S. 13.
- ¹⁴⁶ См.: *Waardenburg J.* Classical Approaches to the study of religion. P., 1973. Vol. 1. P. 475.
- ¹⁴⁷ *Heiler F.* Das Gebet. München, 1923. S. 24.
- ¹⁴⁸ *Heiler F.* Die Religionen der Menschheit. S. 15, 889.
- ¹⁴⁹ Ibid. S. 16–17.
- ¹⁵⁰ См.: *Waardenburg J.* Religionen und Religion. Berlin, 1986. S. 120.
- ¹⁵¹ Ibid. S. 121–122.
- ¹⁵² Ibid. S. 124.
- ¹⁵³ Ibid. S. 125.
- ¹⁵⁴ См.: *Heiler F.* Die Religionen der Menschheit. S. 26, 27.
- ¹⁵⁵ Ibid. S. 35–36.
- ¹⁵⁶ Ibid. S. 37.
- ¹⁵⁷ См.: *Waardenburg J.* Op. cit. S. 182.
- ¹⁵⁸ См.: *Heiler F.* Die Religionen der Menschheit. S. 37.
- ¹⁵⁹ По А. Гарнаку, после выхода монтанистов церковь стала бездуховной (*ungeistlich*) (см.: *Harnack A.* Dogmengeschichte. Tübingen, S. 104).
- ¹⁶⁰ См.: *Heiler F.* Die Religionen der Menschheit. S. 39.
- ¹⁶¹ См.: *Waardenburg J.* Op. cit. S. 183.
- ¹⁶² Ibid. S. 184.
- ¹⁶³ См.: *Heiler F.* Das Gebet. S. 26. Далее ссылки на данное издание Ф. Хайлера приводятся в круглых скобках с указанием страниц.
- ¹⁶⁴ Ср.: *Вивекананда С.* Четыре йоги. М., 1993. С. 467. «От бхакти же требуется, чтобы эту страстную любовь он обратил к Богу,

и тогда он испытает сладчайшую боль, виражу – страдание от разлуки с Возлюбленным».

¹⁶⁵ См.: *Heiler F.* Ostkirchen. München; Basel, 1971. S. 276–277.

¹⁶⁶ *Хайлер Ф.* Религиозно-историческое значение Мартина Лютера // Социологос. М., 1991. С. 325–326.

¹⁶⁷ *Кимелев Ю.А.* Указ. соч. С. 161.

¹⁶⁸ *Kehnscherper J.* Theologisch-philosophische Aspekte der religionsphänomenologischen Methode des Gerardus van der Leeuw. Frankfurt a/Main; Berlin; Bern, 1998. S. 66.

¹⁶⁹ Ibid. S. 55.

¹⁷⁰ *Leeuw G. van der.* Phänomenologie der Religion. Tübingen, 1970. S. 780.

¹⁷¹ Ibid. S. 634.

¹⁷² *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen, 2006. S. 28.

¹⁷³ См.: *Leeuw G. van der.* Phänomenologie der Religion. S. 635.

¹⁷⁴ См.: Переписка В. Дильтея с Э. Гуссерлем // Вопросы философии. 1995. № 10. С. 144–150.

¹⁷⁵ Цит. по: *Плотников Н.С.* Указ. соч. Т. 1. С. 199.

¹⁷⁶ Там же. С. 200.

¹⁷⁷ *Leeuw G. van der.* Phänomenologie der Religion. S. 636.

¹⁷⁸ *Дильтей В.* Указ. соч. С. 128.

¹⁷⁹ *Плотников Н.С.* Указ. соч. С. 173.

¹⁸⁰ *Leeuw G. van der.* Phänomenologie der Religion. S. 637.

¹⁸¹ *Ясперс К.* Собрание сочинений по психопатологии: В 2 т. М., СПб., 1996. Т. 2. С. 109.

¹⁸² Там же. С. 117.

¹⁸³ Там же. С. 116.

¹⁸⁴ *Kehnscherper J.* Op. cit. S. 100.

¹⁸⁵ Ibid. S. 112–113.

¹⁸⁶ Ibid. S. 72.

¹⁸⁷ Ibid. S. 75, 124.

¹⁸⁸ *Leeuw G. van der.* Phänomenologie der Religion. S. 647.

¹⁸⁹ *Лэнгле А.* Person. Экзистенциально-аналитическая теория личности. М., 2005. С. 122.

¹⁹⁰ *Leeuw G. van der.* Einführung in die Phänomenologie der Religion. Darmstadt, 1961. S. 3.

¹⁹¹ Ibid. S. 647.

¹⁹² *Kehnscherper J.* Op. cit. S. 98.

-
- ¹⁹³ Ibid. S. 22.
- ¹⁹⁴ Ibid. S. 14.
- ¹⁹⁵ *Зайцев А.И.* Греческая религия и мифология. М.; СПб., 2005. С. 35.
- ¹⁹⁶ Цит. по: *Kehnscherper J.* Op. cit. S. 105.
- ¹⁹⁷ Ibid. S. 108.
- ¹⁹⁸ Ibid. S. 113.
- ¹⁹⁹ Ibid. S. 119.
- ²⁰⁰ См.: *Das Heilige im Denken.* Münster, 2005; *The Phenomenology of Prayer.* N.Y., 2005.
- ²⁰¹ Мы убеждены в том, что творчество этого мыслителя отражает в том числе интенции традиционного религиозного сознания индуиста.
- ²⁰² *Платон.* Сочинения: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 311.
- ²⁰³ Там же. С. 312.
- ²⁰⁴ *Флоренский П.* Сочинения: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 60.
- ²⁰⁵ См.: *Scheler M.* Vom Ewigen im Menschen // *Gesammelte Werke.* Bern, 1954. Bd. 5. S. 244.
- ²⁰⁶ См. исследования В. Гантке, Р. Паникара, Х. Цинсера, Г. Пихта, Р. Шлете и других.
- ²⁰⁷ См.: *Kienzler K.* Das Heilige im Denken Bernhard Weltes // *Das Heilige im Denken.* Münster, 2005. S. 266.
- ²⁰⁸ См.: *Scheler M.* Op. cit. S. 206.
- ²⁰⁹ Ibid. S. 212.
- ²¹⁰ *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 364.
- ²¹¹ «Религиозные акты нельзя выводить ни психологически-каузально, ни познавать телеологически из какого-либо вида целеполагания... Религиозные акты повинуются закону, который является автономным для себя... Эта законность суть ноэтического, а не психологического рода» (*Scheler M.* Op. cit. S. 242–243).
- ²¹² Структура включает в себя призыв, санкцию (указание на собственные заслуги перед богом в качестве предпосылки исполнения просьбы) и просьбу. У П. Флоренского – призыв, указание на присущую богу власть, санкцию, просьбу, славословие, скрепу. У Ф. Хайлера примитивная молитва исчерпывается призывом, просьбой и санкцией (см.: *Зелинский Ф.Ф.* Древнегреческая религия. Киев, 1993. С. 77; *Флоренский П.* Философия культа. М., 2004. С. 383–396; *Heiler F.* Das Gebet. S. 58–150).

-
- ²¹³ *Зелинский Ф.Ф.* Указ. соч. С. 78.
- ²¹⁴ *Heiler F.* Das Gebet. S. 58.
- ²¹⁵ *Зайцев А.И.* Указ. соч. С. 57.
- ²¹⁶ *Heiler F.* Das Gebet. S. 59.
- ²¹⁷ «Поскольку греческий материал убеждает в присутствии подобного параллелизма бога и героя и на уровне культа, представление Дюмезиля о том, что структура эпоса определяется структурой мифа, следует углубить еще на одну ступень: от эпоса к мифу и ритуалу» (см.: *Надь Г.* Греческая мифология и поэтика. М., 2002. С. 30).
- ²¹⁸ См., например: *Зайцев А.И.* Указ. соч. С. 73.
- ²¹⁹ Там же. С. 74.
- ²²⁰ См.: *Heiler F.* Das Gebet. S. 59.
- ²²¹ *Scheler M.* Op. cit. S. 260.
- ²²² *Надь Г.* Указ. соч. С. 28–29.
- ²²³ *Ахутин А.В.* Эпический исход // Тяжба о бытии. М., 1997. С. 89.
- ²²⁴ *Heiler F.* Das Gebet. S. 82.
- ²²⁵ *Надь Г.* Указ. соч. С. 36.
- ²²⁶ *Забияко А.П.* Указ. соч. С. 78.
- ²²⁷ Там же. С. 77.
- ²²⁸ *Гаспаров М.Л.* Занимательная Греция. М., 2000. С. 39.
- А.И. Зайцев также пишет: «Я убежден в этом и исхожу из того, что элементы скептического отношения к религиозно-мифической традиции имеются уже в поэмах Гомера» (*Зайцев А.И.* Указ. соч. С. 16).
- ²²⁹ *Snell B.* Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens. Hamburg, 1948. S. 47; Цит. по: *Ахутин А.В.* Указ. соч. С. 97.
- ²³⁰ *Ахутин А.В.* Указ. соч. С. 111.
- ²³¹ *Heiler F.* Die Religionen der Menschheit: Vergangenheit und Gegenwart. S. 13.
- ²³² *Ахутин А.В.* Указ. соч. С. 89.
- ²³³ *Heiler F.* Das Gebet. S. 82.
- ²³⁴ Ibid. S. 60.
- ²³⁵ Ibid. S. 72.
- ²³⁶ *Scheler M.* Op. cit. S. 214.
- ²³⁷ См.: *Св. Игнатий Брянчанинов.* Аскетические опыты. М., 1993. Т. 1. С. 203–296. Т. 2. С. 202–314.

-
- ²³⁸ *Ассман Я.* Египет: Теология и благочестие древней цивилизации. М., 1999. С. 118.
- ²³⁹ *Черняков А.Г.* Время и бытие в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 2003. С. 1.
- ²⁴⁰ *Ассман Я.* Указ. соч. С. 119.
- ²⁴¹ Там же. С. 26.
- ²⁴² Там же. С. 80.
- ²⁴³ Там же. С. 232.
- ²⁴⁴ См.: *Gantke W.* Op. cit. S. 348.
- ²⁴⁵ «Но тому, что вечно пребывает тождественным и неподвижным, не пристало становиться со временем старше или моложе...» (см.: *Платон.* Собр. соч. Т. 3. С. 440).
- ²⁴⁶ Op. cit. S. 347.
- ²⁴⁷ Ibid. S. 359.
- ²⁴⁸ *Величенко А.Е.* Герменевтика как реконструкция системы понимания (на примере философии Шри Ауробиндо) // *Религиоведение.* 2001. № 2. С. 99, 106.
- ²⁴⁹ Несмотря на временную близость творчества Рикера к родоначальникам феноменологии религии, по ряду параметров его концепция феноменологии религии несомненно уже принадлежит к постклассическим.
- ²⁵⁰ *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 185.
- ²⁵¹ Там же. С. 213.
- ²⁵² См.: *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. М., 2002. С. 36.
- ²⁵³ Там же. С. 38.
- ²⁵⁴ См.: *Bollnow O.F.* Studien zur Hermeneutik. Freiburg; München, 1982. Bd. I. S. 304–305.
- ²⁵⁵ Ibid. S. 304.
- ²⁵⁶ *Рикер П.* Указ. соч. С. 411.
- ²⁵⁷ Там же. С. 38.
- ²⁵⁸ *Хайдеггер М.* Указ. соч. С. 204.
- ²⁵⁹ *Bollnow O.F.* Op. cit. S. 334.
- ²⁶⁰ См.: *Hochkeppel W.* Mythos Philosophie. Hamburg, 1976.
- ²⁶¹ См.: *Hemmerle K.* Das Heilige und das Denken // *Ausgewählte Schriften.* Freiburg; Basel; Wien, 1996. Bd. 1. S. 122, 124, 169–174.
- ²⁶² См. раздел о К. Хеммерле.
- ²⁶³ См.: *Gantke W.* Op. cit. S. 358. Здесь и далее ссылки на данное издание приводятся в круглых скобках с указанием страниц.

²⁶⁴ *Рикер П.* Указ. соч. С. 370.

²⁶⁵ Там же. С. 333.

²⁶⁶ *Плеснер Х.* Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 124.

²⁶⁷ Там же. С. 125.

²⁶⁸ См.: *Bollnow O.F.* Op. cit.

²⁶⁹ См.: *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. М., 1991. С. 299.

²⁷⁰ См.: *Библер В.С.* Кант – Галилей – Кант. М., 1991.

²⁷¹ См.: *Waldenfels H.* Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderbom, 1985.

²⁷² Из современных ученых к представителям культурологического (секулярного) полюса изучения религии можно отнести, например, К. Рудольфа и Б. Гладигова.

²⁷³ Отказ от абсолютистности для Гантке не означает одновременно отход от истинности. Плюралистическая концепция истины не предполагает разрушение религиозного знания, наоборот, способствует более глубокому пониманию религиозных феноменов, раздвигая границы объективированного мышления.

²⁷⁴ См.: Введение к работе В.С. Библиера «Кант – Галилей – Кант».

²⁷⁵ *Хайдеггер М.* Указ. соч. С. 213.

Глава 2

Категория «священное» в философии и теологии

¹ *Платон* Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. С. 300.

² *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 147.

³ Там же. С. 148–149.

⁴ *Платон.* Указ. соч. С. 306.

⁵ См.: *Encyclopedia of Religion.* N.Y., 1987. Vol. 10. P. 7090.

⁶ См.: *Франк С.* Непостижимое. М., 1990. С. 232.

⁷ Там же. С. 462.

⁸ Там же. С. 368.

⁹ См. также: *Шахнович М.М.* В.С. Соловьев и феноменологическое религиозное знание // Шахнович М.М. Очерки по истории религиозного знания. СПб., 2006. С. 106–121.

¹⁰ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 149.

¹¹ Трубецкой С. Н. Обоснование идеализма // Учение о логосе в его истории. М., 2000. С. 710.

¹² Трубецкой С.Н. Там же. С. 697.

¹³ См.: Чухина Л. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии М. Шелера // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 390.

¹⁴ Например, Сергеев А., Слинин Я. «Феноменология духа» Гегеля как наука об опыте сознания // Гегель. Феноменология духа. СПб., 2002.

¹⁵ Трубецкой Е. Смысл жизни. М., 2003. С. 311.

¹⁶ Там же. С. 313.

¹⁷ Розанов В.В. Психология русского раскола // Розанов В.В. Религия и культура. М., 1990. С. 74.

¹⁸ Розанов В.В. Л.Н. Толстой и Русская Церковь // Указ. соч. С. 361–364. Здесь же см. замечательное описание молитвы русского человека, как душевного феномена.

¹⁹ Розанов В.В. Святость и смерть // Розанов В.В. Темный лик. Метафизика христианства. Т. 1: Религия и культура. М., 1990. С. 425.

²⁰ См.: Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного. М., 1995. С. 20–21.

²¹ См.: Розанов В.В. Зачарованный лес // Розанов. Возрождающийся Египет. М., 2002. С. 20.

²² См.: Флоренский П. Философия культа. М., 2004. С. 30, 187.

²³ Там же. С. 32–40.

²⁴ Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Из ранних произведений. М., 1990. С. 427.

²⁵ Флоренский П. Указ. соч. С. 30, 109, 120, 211, 310.

²⁶ Там же. С. 30, 310.

²⁷ Зеньковский В. История русской философии. Ленинград, 1991. Т. 2, ч. 2. С. 138.

²⁸ Хоружий С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 288.

²⁹ Там же. С. 231.

³⁰ См.: Михаил (Мудьюгин) архиеп. Святость. Освящение. Святые. М., 2000. С. 4–7.

³¹ Там же. С. 14, 22.

³² Casper B., Hemmerle K., Hünermann P. *Besinnung auf das Heilige*. Freiburg; Basel; Wien, 1966. S. 11.

³³ Wenzler L. *Das Phänomen des Heiligen in der Korrelation von Noesis und Noema // Das Heilige im Denken*. S. 13.

³⁴ Splett J. *Die Rede vom Heiligen*. Freiburg; München, 1971. S. 210.

³⁵ Ibid. S. 200.

³⁶ См.: *Das Heilige im Denken*; Gantke W. *Der umstrittene Begriff des Heiligen*. Marburg, 1998.

³⁷ Casper B., Hemmerle K., Hünermann P. *Op. cit.* S. 11.

³⁸ Ibid. S. 9.

³⁹ Мы акцентируем внимание не на философии религии Вельте в целом, но лишь на некоторых малоизученных в России фрагментах, затрагивающих проблематику священного. (Разные этапы творчества Вельте убедительно изложены в работах Ю.А. Кимелева, К.И. Никонова, С.А. Коначевой. См. прежде всего: *Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии*. М., 1989. С. 233–240.) Следует отметить труднодоступность работ Вельте как в России (известна только *Religionsphilosophie*), так и в Германии. По крайней мере, в университете Гайдельберга на теологическом факультете и в главной библиотеке тексты Вельте отсутствовали.

⁴⁰ Kienzler K. *Das Heilige im Denken Bernhard Weltes // Das Heilige im Denken*. S. 259.

⁴¹ Splett J. *Op. cit.* S. 200.

⁴² См.: Kienzler K. *Op. cit.* S. 265.

⁴³ Ibid. S. 266.

⁴⁴ Ibid. S. 269.

⁴⁵ См.: Splett J. *Op. cit.* S. 195.

⁴⁶ «“Теологию” Абеляр писал практически всю жизнь, желая создать ее как дедуктивную науку, в которой давалось бы объяснение веры независимо от священных книг» (см.: *Неретина С.С. Абеляр и особенности средневекового философствования // Абеляр П. Теологические трактаты*. М., 1993. С. 33).

⁴⁷ Так и К. Ранер безапелляционно заявляет о снятии границ, буквально скрешивании (*Verschränkung*) философии и богословия (см.: *Rahner K. Grundkurs des Glaubens*. Freiburg; Basel; Wien, 1997. S. 35).

⁴⁸ См.: Splett J. *Op. cit.* S. 195.

⁴⁹ Kienzler K. *Op. cit.* S. 269.

-
- ⁵⁰ Ibid. S. 270.
- ⁵¹ Ibid. S. 20.
- ⁵² Фрик Г. Сравнительное религиоведение // Религиоведение: Хрестоматия. М., 2000. С. 628.
- ⁵³ Там же. С. 628–629.
- ⁵⁴ Casper B., Hemmerle K., Hünemann P. Op. cit. S. 16.
- ⁵⁵ Ibid. S. 45.
- ⁵⁶ Феноменология религии в лице Й. Ваха и теологическая феноменология религии в лице П. Тиллиха обращались к идее диалогической природы мышления священного.
- ⁵⁷ См.: Casper B., Hemmerle K., Hünemann P. Op. cit. S. 21.
- ⁵⁸ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen., 2006. S. 234.
- ⁵⁹ См.: Гадамер Г. Истина и метод. М., 1988. С. 427.
- ⁶⁰ Casper B., Hemmerle K., Hünemann P. Op. cit. S. 26.
- ⁶¹ Ibid. S. 32. Излюбленный оттовский пример из «Исповеди» блаж. Августина. Inhorresco in quantum dissimilis ei sum. Inardesco in quantum similis ei sum (11, 9, 1). (Содрогаюсь: я так неподобен Тебе. Воспламеняюсь: я так подобен тебе.)
- ⁶² Splett J. Op. cit. S. 204.
- ⁶³ Casper B., Hemmerle K., Hünemann P. Op. cit. S. 36.
- ⁶⁴ См.: Bollnow O. Mensch und Raum. Stuttgart. 1963. S. 142.
- ⁶⁵ См.: Casper B., Hemmerle K., Hünemann P. Op. cit. S. 39.
- ⁶⁶ Ibid. S. 40–41.
- ⁶⁷ Ibid. S. 41–42.
- ⁶⁸ Жильсон Э. Избранное. Т. 1. М.; СПб., 1999. С. 19.
- ⁶⁹ Casper B., Hemmerle K., Hünemann P. Op. cit. S. 44.
- ⁷⁰ Ibid. S. 55.
- ⁷¹ См. об этом: Splett J. Op. cit. S. 206.
- ⁷² Ibid. S. 56.
- ⁷³ Ibid. S. 58.
- ⁷⁴ Ibid. S. 63, 67–68, 71–72.
- ⁷⁵ См.: Casper B., Hemmerle K., Hünemann P. Op. cit. S. 73–74.
- ⁷⁶ Ibid. S. 74.
- ⁷⁷ Ibid. S. 75.
- ⁷⁸ Ibid. S. 77.
- ⁷⁹ Splett J. Op. cit. S. 209.
- ⁸⁰ Stolz F. Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen, 1997. S. 21.

⁸¹ См. о концепции Шпольца: *Vitiis P. de. Apriorisch-konstruktiver Ansatz und phänomenologischer Ansatz in der Religionsphilosophie // Das Heilige im Denken. S. 99–100.*

⁸² *Waardenburg J. Religionsphänomenologie 2000 // Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? Bern; Berlin, 2001. S. 456.*

⁸³ См.: *Schaeffler R. Religionsphilosophie. Freiburg; München, 1983.*

⁸⁴ *Schaeffler R. Profanität, Säkularität, Verlust des Sakralen – Plädoyer für die Unterscheidung dreier Begriffe // Das Heilige im Denken. S. 40.*

⁸⁵ Цит. по: *Vitiis P. de Op. cit. S. 102.*

⁸⁶ *Op. cit. S. 102–103.*

⁸⁷ См.: *Schaeffler R. Profanität, Säkularität, Verlust des Sakralen... S. 40, 47, 43.*

⁸⁸ *Ibid. S. 48, 52–53.*

⁸⁹ *Ibid. S. 53.*

⁹⁰ *Ibid. S. 52.*

⁹¹ *Ibid. S. 59.*

⁹² См.: *Halder A. Das Heilige – Erfahrung, Gedenken, Bedenken // Das Heilige im Denken. S. 135.*

⁹³ *Ibid. S. 140–141.*

⁹⁴ *Ibid. S. 142.*

⁹⁵ *Wenzler L. Das Phänomen des Heiligen in der Korrelation von Noesis und Noema // Das Heilige im Denken. S. 19.*

⁹⁶ *Ibid. S. 22.*

⁹⁷ *Ibid. S. 26.*

⁹⁸ *Ibid. S. 29.*

⁹⁹ *Greisch. J. Die übersetzbarkeit des Heiligen // Das Heilige im Denken. S. 64.*

¹⁰⁰ *Ibid. S. 68.*

¹⁰¹ *Ibid. S. 69.*

¹⁰² *Heidegger M. Цит. по: Das Heilige im Denken. S. 73.*

¹⁰³ *Greisch. J. Op. cit. S. 63–79.*

¹⁰⁴ *Adriaanse J. Die Sehnsucht nach den Gestalten des Heiligen im Denken // Das Heilige im Denken. S. 85.*

¹⁰⁵ *Ibid. S. 86.*

¹⁰⁶ *Ibid. S. 88.*

¹⁰⁷ См., например, одну из последних работ видного российского психолога Л. Гуровой «Психология мышления» (М., 2005),

в которой показано, что безобразного мышления не существует и в силу этого природа мышления неформальна.

¹⁰⁸ См.: *Adriaanse J.* Op. cit. S. 91.

¹⁰⁹ *Casper B., Hemmerle K., Hünermann P.* Op. cit. S. 217–218.

¹¹⁰ *Vitiis P.* Op. cit. S. 113.

¹¹¹ См.: *Casper B., Hemmerle K., Hünermann P.* Op. cit. S. 96.

¹¹² *Кумелев Ю.А.* Современная западная философия религии. М., 1989. С. 237.

¹¹³ *Balthasar Hans Urs.* Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976. S. 92.

¹¹⁴ *Barth K.* Die kirchliche Dogmatik. München: Chr. Kaiser Verlag, 1932. Bd. 1. S. 119.

¹¹⁵ *Barth K.* Op. cit. S. 137.

¹¹⁶ *Balthasar Hans Urs.* Op. cit. S. 102.

¹¹⁷ *Küng H.* Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1957. S.326.

¹¹⁸ См.: *Резвых Т.Н.* Работа Ф. Эбнера «Слово и духовные реальности» в контексте философии диалога XX века // Вестник ПСТГУ Серия: богословие, философия, религиоведение. 2016. № 6. С. 62–77.

¹¹⁹ *Barth K.* Op. cit. S. 92, 94, 103, 113, 120, 140, 141, 142.

¹²⁰ *Барп К.* Церковная догматика. М.: ББИ, 2011. Т. I. С. 131.

¹²¹ *Barth K.* Op. cit. S. 144.

¹²² См.: *Barth K.* Die kirchliche Dogmatik. Bd. 1. S. 149.

¹²³ *Jüngel E.* Barth-Studien. Zürich. Köln: Benziger Verlag. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1982. S. 339.

¹²⁴ См.: *Jüngel E.* Op. cit. S.175.

¹²⁵ *Barth K.* Op. cit. S. 215.

¹²⁶ *Jüngel E.* Op. cit. S. 137.

¹²⁷ *Barth K.* Fides quaerens intellectum. Zürich: Theologischer Verlag, 1931. S. 100.

¹²⁸ См.: *Beintker M.* Krisis und Gnade. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. S. 74, 75.

¹²⁹ *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. S. 17.

¹³⁰ *Heidegger M.* Op. cit. S. 42.

¹³¹ *Jüngel E.* Op. cit. S. 221.

¹³² См.: *Beintker M.* Die Dialektik in der “dialektischen Theologie” Karl Barths. München: Chr. Kaiser Verlag, 1987. S. 247, 249.

-
- ¹³³ См.: *Beintker M.* Op. cit. S. 250, 252.
- ¹³⁴ Ibid. S. 253.
- ¹³⁵ *Jüngel E.* Op. cit. S. 217–218.
- ¹³⁶ См.: *Jüngel E.* Op. cit. S. 213.
- ¹³⁷ *Барт К.* Церковная догматика. Т. 2. С. 61.
- ¹³⁸ *Яснерс К.* Философия. М.: Канон+. РООИ Реабилитация, 2012. Т. 2. С. 67.
- ¹³⁹ *Барт К.* Церковная догматика, Т. 2. С. 84.
- ¹⁴⁰ *Jüngel E.* Op. cit. S. 219.
- ¹⁴¹ *Beintker M.* Op. cit. S. 53.
- ¹⁴² См.: *Beintker M.* Op. cit. S. 54.
- ¹⁴³ *Барт К.* Послание к Римлянам. М.: ББИ, 2005. 4
- ¹⁴⁴ *Барт К.* Указ. соч. С. 84.
- ¹⁴⁵ Там же. С. 98.
- ¹⁴⁶ *Больнов О.* Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999. С.10.
- ¹⁴⁷ *Барт К.* Церковная догматика. М.: ББИ, 2011. Т. 2. С. 630.
- ¹⁴⁸ *Casper B., Hemmerle K., Hünemann P.* Besinnung auf das Heilige. Freiburg; Basel; Wien.: Herder, 1966. S. 74–75.
- ¹⁴⁹ *Jüngel E.* Op. cit. S. 177.
- ¹⁵⁰ Ibid. S. 177.
- ¹⁵¹ *Beintker M.* Op. cit. S. 72, 75.
- ¹⁵² Ibid. S. 33.
- ¹⁵³ Ibid. S. 81.
- ¹⁵⁴ Цит. по: *Beintker M.* Op. cit. S. 207.
- ¹⁵⁵ *Lohmann J.F.* Karl Barth und der Neukantianismus. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1995. S. 288, 292, 308.
- ¹⁵⁶ *Beintker M.* Op. cit. S. 67.
- ¹⁵⁷ *Pannenberg W.* Op. cit. S. 179.
- ¹⁵⁸ *Balthasar Hans Urs.* Op. cit. S. 210–212.
- ¹⁵⁹ Ibid. S. 213.
- ¹⁶⁰ *Barth K.* Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Zürich: Theologischer Verlag, 1994. S. 397.

Литература

- Ассман Я. Египет. Теология и благочестие древней цивилизации. М., 1999.
- Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
- Бердяев Н.А. Смысл творчества. М., 1989.
- Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. М., 1991.
- Библер В.С. Кант – Галилей – Кант. М., 1991.
- Больнов О. Философия экзистенциализма. М., 1999.
- Гадамер Х. Истина и метод. М., 1988.
- Голан А. Миф и символ. М., 1993.
- Громадка Й.Л. Перелом в протестантской теологии. М., 1993.
- Гуссерль Э. Логические исследования. Минск, 2000.
- Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.
- Доддс Э. Греки и иррациональное. СПб., 2000.
- Забияко А.П. Категория святости. М., 1998.
- Забияко А.П. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Вестник Амурск. ун-та. 2000. Вып. 10.
- Забияко А.П. Феноменология и аксиология святого в философии религии М. Шелера // Вестник Амурск. ун-та. 2001. Вып. 12. Сер. Гуманитарные науки.
- Квинтэссенция. М., 1992.
- Керлот Х.-Э. Словарь символов. М., 1994.
- Кимелев Ю.Л. Современная западная философия религии. М., 1989.
- Классики мирового религиоведения. М., 1996.
- Коначева С.А. Соотношение философии и теологии в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1996.
- Красников А.Н. Современная феноменология религии // Вестник Моск. ун-та. 1999. № 6. Сер. Философия.
- Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007.

-
- Мистика, наука, религия. М., 1998.
- Мифы народов мира: Энцикл.: В 2 т. М., 2000.
- Михайлов И. «Герменевтическая логика» Ганса Липпса // Точки. 2001. № 3–4.
- Михельсон О.К. История религий и новый гуманизм М. Элиаде // Религиоведение. 2002. № 4.
- Никонов К.И. Современная христианская антропология. М., 1983.
- Никонов К.И. Критика антропологического обоснования религии. М., 1989.
- Проблема человека в западной философии. М., 1988.
- Прехтель П. Введение в феноменологию Гуссерля. Минск, 1999.
- Пылаев М.А. Феноменология религии Рудольфа Отто. М., 2000.
- Пылаев М.А. Экуменизм и апология протестантизма в феноменологических классификациях религии. Н. Зёдерблом, Р. Отто, Ф. Хайлер // Вестник Моск. ун-та. 2001. № 3. Сер. Философия.
- Рикер П. Конфликт интерпретаций. М., 2002.
- Розанов В.В. Религия и культура. Т. 1. М., 1990.
- Типсина А.Н. Немецкий экзистенциализм и религия. Л., 1990.
- Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1, 2. М., 1995.
- Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М., 1985.
- Угринович Д.М. Психология религии. М., 1986.
- Федотов Г. Святые Древней Руси. М., 2003.
- Франк С.Л. Сочинения. М., 1990.
- Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
- Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
- Хайлер Ф. Религиозно-историческое значение Мартина Лютера // Социологос. М., 1991.
- Херрманн Ф. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск, 2000.
- Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.
- Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
- Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.
- Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1994.
- Элиаде М. Трактат по истории религий. Т. 1, 2. М.; СПб., 2000.
- Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991.
- Яблоков И.Н. Введение в общее религиоведение. М., 2001.

-
- Baetke W.* Das Heilige im Germanischen. Tübingen, 1942.
- Bollnow O.* Mensch und Raum. Stuttgart, 1980.
- Bollnow O.* Studien zur Hermeneutik. Bd. 1, 2. Freiburg, 1980–1982.
- Casper B., Hemmerle K., Hünermann P.* Besinnung auf das Heilige. Herder. Freiburg; Basel; Wien, 1966.
- Chantepie de la Saussaye P.D.* Lehrbuch der Religionsgeschichte. Bd. 1. Freiburg-Leipzig, 1897.
- Das Heilige im Denken. Münster, 2005.
- Davidson R.F.* Rudolf Otto's interpretation of religion. Princeton, 1947.
- Die Diskussion um das «Heilige». Darmstadt, 1977.
- Elsenhans T.* Fries und Kant. Giessen, 1906.
- Encyclopedia of Religion. Vol. 11. N.Y., 1987.
- Feigl F.* Das Heilige. Tübingen, 1948.
- Flasche R.* Die Religionswissenschaft Joachim Wachs. Berlin; N.Y., 1978.
- Fridrichsen A.* Hagios – Qados // Die Diskussion um das «Heilige». Darmstadt, 1977.
- Fries J.F.* Neue Kritik der Vernunft. Heidelberg, 1807.
- Gantke W.* Der umstrittene Begriff des Heiligen. Marburg, 1998.
- Gantke W.* Die Bedeutung des hermeneutischen Ansatzes Otto Friedrich Bollnows für die Religionswissenschaft. Bonn, 1987.
- Geyser J.* Intellekt oder Gemüt? Freiburg, 1921.
- Gibellini R.* Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert. Regensburg, 1995.
- Grundfragen der Religionswissenschaft. Salzburg, 1963.
- Goldammer K.* Die Formenwelt des Religiösen. Stuttgart, 1960.
- Heiler F.* Das Gebet. München, 1923.
- Heiler F.* Die Religionen der Menschheit: Vergangenheit und Gegenwart. Stuttgart, 1959.
- Heiler F.* Ostkirchen. München; Basel, 1971.
- Hemmerle K.* Das Heilige und das Denken // Ausgewählte Schriften. Bd. 1. Freiburg, 1996.
- Hochkeppel W.* Mythos Philosophie. Hamburg, 1976.
- Kehnscherper J.* Theologisch-philosophische Aspekte der religionsphänomenologischen Methode des Gerardus van der Leeuw. Frankfurt a/M; Berlin; Bern, 1998.
- Leeuw G. van der.* Einführung in die Phänomenologie der Religion. Darmstadt, 1961.
- Leeuw G. van der.* Phänomenologie der Religion. Tübingen, 1970.

-
- Martitz P.W.* Ἱερός bei Homer und in der älteren griechischen Literatur // Die Diskussion um das «Heilige». Darmstadt, 1977.
- Mensching G.* Vergleichende Religionswissenschaft. Heidelberg, 1949.
- Mensching G.* Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. Stuttgart, 1959.
- Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? Peter Lang. Bern; Berlin, 2001.
- Otto R.* Das Heilige. Gotha, 1926.
- Otto R.* West-östliche Mystik. Gotha, 1926.
- Otto R.* Reich Gottes und Menschensohn. München, 1934.
- Otto R.* Sensus numinis // Die Diskussion um das «Heilige». Darmstadt, 1977.
- Otto R.* Aufsätze zur Ethik. München, 1981.
- Pannenberg W.* Theologie und Philosophie. Göttingen, 1996.
- Pannenberg W.* Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Göttingen, 1997.
- Picht G.* Zukunft und Utopie. Stuttgart, 1992.
- Rahner K.* Visionen und Prophezeiungen. Basel; Freiburg; Wien, 1958.
- Rudolph K.* Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft. Leiden, 1994.
- Scheler M.* Vom Ewigen im Menschen. Bern; München, 1954.
- Schilling W.* Das Phänomen des Heiligen // Die Diskussion um das «Heilige». Darmstadt, 1977.
- Schleiermacher F.* Der christliche Glaube. Bd 1. Berlin, 1960.
- Söderblom N.* Das Werden des Gottesglaubens. Leipzig, 1916.
- Sonnemans H.* Gottesglaube und Heilswahrheit. Bern; N.Y.; P.; Frankfurt a/M, 1989.
- Sonnemans H.* Menschsein auf Heilswegen. Aachen, 1999.
- Splett J.* Die Rede vom Heiligen. Freiburg; München, 1971.
- Tiele-Söderblom.* Kompendium der Religionsgeschichte. Berlin, 1931.
- Waardenburg J.* Classical Approaches to the study of religion. P., 1973.
- Waardenburg J.* Religionen und Religion. Berlin, 1986.
- Wach J.* Religionssoziologie. Tübingen, 1951.
- Wach J.* Vergleichende Religionsforschung. Stuttgart, 1962.
- Waldenfels H.* Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn, 1985.
- Widengren G.* Religionsphänomenologie. Berlin, 1969.
- Wundt W.* Völkerpsychologie // Die Diskussion um das «Heilige». Darmstadt, 1977.
- Zinser H.* Religionswissenschaft. Eine Einführung. Berlin, 1988.

Оглавление

<i>Введение</i>	5
<i>Глава I</i>	
Категория «священное» в феноменологии религии	17
Истоки классической феноменологии религии: философская теология Ф. Шлейермахера	17
Священное в классической феноменологии религии	33
<i>Священное как <i>Mysterium Tremendum</i> и <i>Fascinans</i></i> <i>Р. Отто</i>	33
<i>Философия религии в феноменологии религии</i> <i>Р. Отто</i>	50
<i>Священное как «последняя реальность»:</i> <i>Й. Вах</i>	69
<i>Священное в качестве «высшей реальности»:</i> <i>Ф. Хайлер</i>	82
<i>Священное как сверхъестественная сила.</i> <i>Динамические образы священного:</i> <i>Г. ван дер Леу, К. Голдаммер, Г. Меншинг</i>	95
Коммуникация со священным	105
<i>Феноменология молитвы:</i> <i>примитивная молитва</i>	105
Священное в секулярном мире. Постмодернистская семантика священного	122
<i>Священное как «открытый вопрос»</i> <i>в неофеноменологии религии В. Гантке</i>	122

Глава 2

Категория «священное» в философии и теологии 136

*Категория «священное» в русской философии
и западная феноменология религии: В. Соловьев,
С. Трубецкой, Е. Трубецкой, В. Розанов,
П. Флоренский, С. Франк, А. Лосев 136*

*Священное как особая форма мышления:
К. Хеммерле 150*

*Категория «священное» в современной
западной философии религии 167*

Р.С. Неоортодоксия Карла Барта как альтернатива феноменологии священного. Философские дискурсы в диалектической теологии и в теологии Слова Бога Карла Барта 177

*Слово Бога в качестве сущности Откровения
и фундамента теоцентристской теологии 178*

*Схоластические рецепции у К. Барта,
analogia fidei и analogia entis 182*

*Теологическая разработка понятия времени
у К. Барта 186*

*Масштаб использования диалектики
у К. Барта 188*

*Рецепции немецкого идеализма
и неокантианства у К. Барта 189*

Примечания 193

Литература 213

Contents

<i>Introduction</i>	5
<i>Chapter 1</i>	
The category “sacred” in the phenomenology of religion	17
The origins of the classical phenomenology of religion: philosophical theology of F. Schleiermacher	17
Sacred in the classical phenomenology of religion	33
<i>Sacred as <i>Mysterium Tremendum</i> and <i>Fascinans</i>: R. Otto</i>	33
<i>Philosophy of religion in the phenomenology of religion by Rudolf Otto</i>	50
<i>Sacred as the “last reality”: J. Wach</i>	69
<i>Sacred as a “higher reality”: F. Hailler</i>	82
<i>Sacred as a supernatural power: Dynamic images of the sacred: G. van der Leeuw, K. Goldammer, G. Mensching</i>	95
Communication with the sacred	105
<i>Phenomenology of prayer: primitive prayer</i>	105
Sacred in the secular world. Postmodern semantics of the sacred	122
<i>Sacred as an “open question” in the neo-phenomenology of religion by V. Gantke</i>	122

Chapter 2

The category “sacred” in philosophy and theology	136
------------------------------------------------------------	-----

<i>The category “sacred” in Russian philosophy and the Western phenomenology of religion: V. Soloviev, S. Trubetskoy, E. Trubetskoy, V. Rozanov, P. Florensky, S. Frank, A. Losev</i>	136
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Sacred as a special form of thinking: K. Hemmerle</i>	150
------------------------------------------------------------------------	-----

<i>The category “sacred” in the modern Western philosophy of religion</i>	167
-----------------------------------------------------------------------------------------	-----

P.S. Neo-orthodoxy of Karl Barth as an alternative
to the phenomenology of the sacred.

Philosophical Discourses in dialectical theology and in theology of the Word of God by Karl Barth	177
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>The Word of God as the Essence of Revelation and the foundation of theocentric theology</i>	178
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Scholastic reception at K. Barth, analogia fidei and analogia entis</i>	182
------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Theological development of the concept of time in the case of K. Barth</i>	186
---------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>The scale of the use of dialectics from K. Barth</i>	188
-------------------------------------------------------------------	-----

<i>Receptions of German idealism and neo-Kantianism in K. Barth</i>	189
-----------------------------------------------------------------------------------	-----

Notes	193
-----------------	-----

Literature	213
----------------------	-----

Pylaev M.A.

The Category of the Sacred in the Phenomenology of Religion, Theology and Philosophy in the 20th century

The object of the author's research is the various forms of discussion on the sacred in the phenomenology of religion, theology and philosophy in the 20th century. The book focuses on the models of the sacred both in the classical phenomenology of religion by R. Otto, J. Wach, G. van der Leeuw and others and the neo-phenomenology of religion by V. Gantke. The monograph also covers the philosophical and theological phenomenology of the sacred by K. Hemmerle, P. Tillich and P. Florensky.

The phenomenon of the sacred is considered on the borderline of the meaning and supra-meaning experience, word and event.

The book is intended for specialist in philosophy and the phenomenology of religion, Christian theology, for graduate and post-graduate students.

Минимальные системные требования определяются соответствующими требованиями программ Adobe Reader версии не ниже 11-й либо Adobe Digital Editions версии не ниже 4.5 для платформ Windows, Mac OS, Android и iOS; экран 10"

Научное электронное издание

Пылаев Максим Александрович

**КАТЕГОРИЯ «СВЯЩЕННОЕ»
В ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ,
ТЕОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА**

Редактор *Г. Н. Дюкова*
Корректор *О. К. Юрьев*
Компьютерная верстка *Н. В. Москвина*
Оформление *М. Е. Заболотникова*

Подписано к использованию 14.02.19
Формат 12,0×19,0 см
Гарнитура Times New Roman

Российский государственный
гуманитарный университет
125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел.: (499) 973-42-06

Электронная версия данной книги подготовлена
Агентством электронных изданий «Интермедиатор»

Сайт: <http://www.intermediator.ru>
Телефон: (495) 587-74-81
Эл. почта: info@intermediator.ru