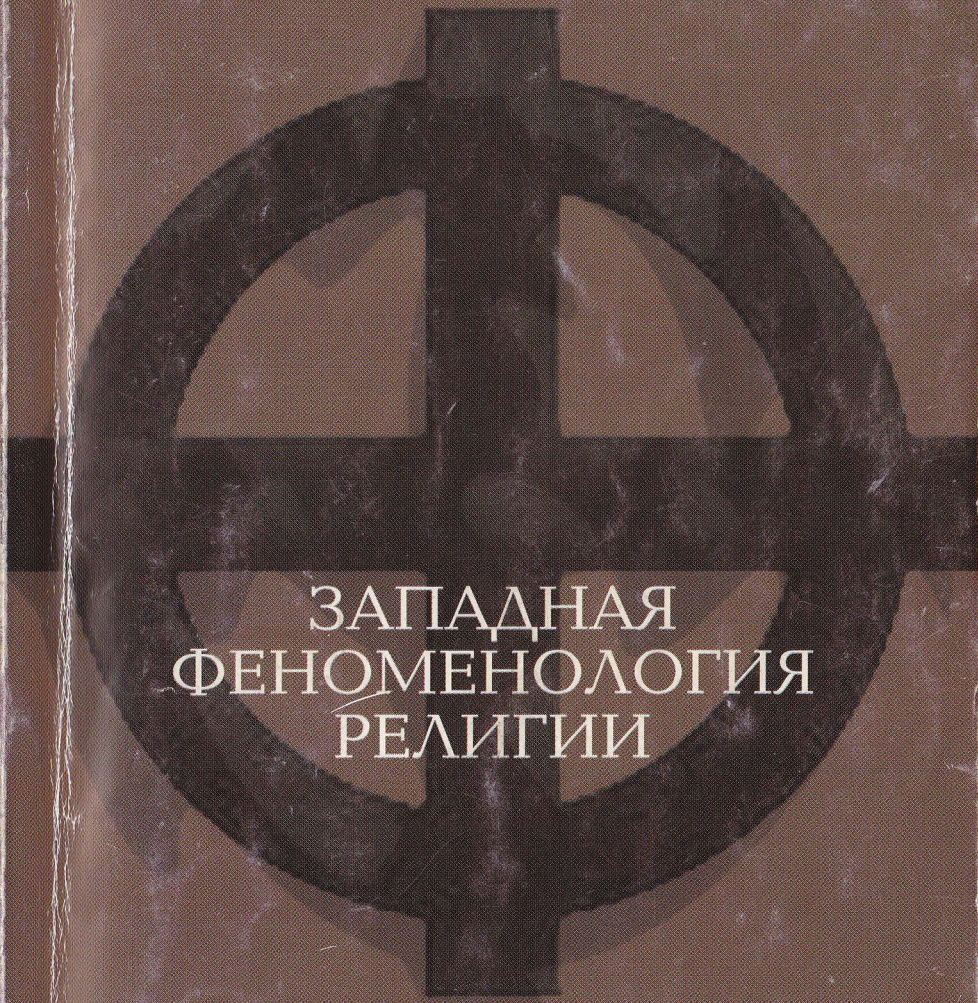
200
П94

М.А. Пылаев



ЗАПАДНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

М.А. Пылаев

Западная феноменология религии

Теоретико-методологические основания и перспективы построения религиоведения как науки о святом

Москва
2006

200
П94

УДК 20
ББК 86.2
П94

Рецензенты:
д-р филос. наук, проф. К.И. Никонов
д-р психол. наук, проф. Н.Л. Мусхелишвили

Художник
Михаил Гуров

БИБЛИОТЕКА
Российского государственного
Гуманитарного университета
Миусская пл., д. 6,
Москва, ГСП-3, 125993

5760 - 07

ISBN 5-7281-0581-5

© М.А. Пылаев, 2006
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2006

Марии Осиповне Комаровой – моей бабушке

Святость выступает основополагающим понятием в религии; оно даже более существенно, чем понятие Бог. Встречаются религии без определенных представлений о Боге, но нет подлинной религии без различия между «святым» и «профанным».

Н. Зёдерблом «Святое»

Таким образом мы признаем сегодня, что феноменологи религии зачастую опрометчиво рассуждали о святом, на самом деле речь шла лишь о христианской интерпретации святого.

В. Гантке «Спорное понятие святое»

Как это ни странно, задача изучения русской святости как особой традиции духовной жизни даже не была поставлена.

Г. Федотов «Святые Древней Руси»

Предисловие ответственного редактора

Задача этой небольшой работы достаточно скромная – дать критический анализ основных трудов по феноменологии религии. Феноменологические исследования религиозного опыта ведутся на Западе без малого 100 лет, существуют направления, школы, серийные издания, журналы. У нас эти исследования мало известны, да и сама тематика едва затронута. В последнее время помимо общих исследований современной западной философии религии (Ю.А. Кимелева, К.И. Никонова) появились серьезные специальные работы, например «Категория святости» А.П. Забияко (М., 1998). Между тем значимость феноменологической аналитики первоисточников религиозности очевидна, причем не только для религиоведения, богословия или философии религии, но и для философии в собственном смысле слова.

Небольшая работа М.А. Пылаева подводит итоги большого и кропотливого труда. Автор давно занимается данной проблемой. Его перу принадлежит монография о Рудольфе Отто (Феноменология религии Рудольфа Отто. М., 2000), признанном основоположнике обсуждаемого направления (не знавшем, впрочем, что он феноменолог). В 2000 г. М.А. Пылаев стажировался в Боннском университете на католическом теологическом факультете, участвовал в работе фундаментально-теологического семинара, которым руководил проф. д-р Хайно Зоннеманс.

Представляемая работа продолжает тему первой. Автор вводит нас в средоточие проблемы, прослеживая ход спора, развернувшегося преимущественно вокруг феномена «священное». Сжато, но достаточно полно показаны драматические перипетии, повороты и тупики этого спора, в контексте которого рассматриваются также исследования «святости» в русском религиозном сознании (Г.П. Федотов, С.Л. Франк, В.Н. Топоров).

Несколько слов о сути дела. Развернутая автором история спора о первофеномене религиозного, о попытках ответить на вопрос о первоисточнике религиозного опыта обнаруживает вопрос более изначальный – о существе опыта вообще. Странное соотношение между понимаемым «смыслом» и сверхсмысленным «переживанием», между «словом» и «событием», некоторым образом свойственное любому опыту, открывается во всей парадоксальности именно в исследовании религиозного опыта. Эта история показывает далее, как аналитика феномена («прафеномена») «священное» не столько складывается в форму одного из тематических вопросов философской феноменологии, сколько ставит под вопрос саму феноменологию. Там, где утрачивается строгость феноменологической аналитики «священного», этот пограничный «предмет» немедленно теряется в путанице так называемых междисциплинарных исследований, рассыпаясь на ряд исторических, лингвистических, культурологических, компаративистских изысканий. Так или иначе в дело вмешиваются и богословская полемика и метафизические презумпции участников спора. Между тем конкретность религиозного опыта, раскрываемого в культе, догматике, богословии, такова, что не может быть «дедуцирована» никакой герменевтической аналитикой первофеномена, и распад феноменологии религии на привычные «религиоведческие» исследования неизбежен. Этот драматический, постоянно граничащий с неудачей конфликт обрисован в работе весьма наглядно.

Значимость исходного вопроса тем не менее не умаляется. В свидетельство стоит привести слова М. Хайдеггера из «Письма о гуманизме» (1947): «Лишь из истины Бытия впервые удается осмыслить суть Священного. Лишь исходя из существа Святыни можно помыслить существо божественности. Лишь в свете существа божественности можно помыслить и сказать, что должно называться словом “Бог”» (*Хайдеггер М.* Время и бытие / Пер. В.В. Бибихина. М., 1993. С. 213).

А.В. Ахутин

Глава 1
В поисках концептуальной природы феноменологии религии

В преддверии религиоведческой дискуссии о святом

Не вызывает сомнения тот факт, что своему генезису (конституированию методологической парадигмы и категориально-понятийного аппарата) западная феноменология религии обязана выходу в свет эпохального труда немецкого исследователя религии Р. Отто «Святое»[1]. Но, задавая старт новой научно-философской традиции изучения религии, это произведение легло на тщательно взрыхленную почву. Большинство конструктивных элементов феноменологии религии было налицо[2]. И тем не менее энтелехией для этого разрозненного конгломерата фактов и идей стала, пожалуй, именно названная работа Отто.

Современное западное религиоведение восприняло феноменологию религии в достаточно широком контексте, обозначив ее как дискуссию о святом[3]. Историю феноменологии религии современный немецкий неофеноменолог религии В. Гантке определяет как один из этапов европейской философско-религиоведческой дискуссии о святом[4]. Так или иначе обозначившийся в западном религиоведении в начале XX в. разговор о святом, с одной стороны, приводит нас к классической феноменологии религии, но с другой – уводит от нее.

Решая проблему минимума определения религии, ученые в начале XX в. все больше обращали свое внимание на полинезийское понятие «табу». В. Вундт утверждал: «Система табу, таким образом, во всяком случае более древнее явление, чем тотемизм»[5]. Появлению тотемного животного как объекта табу, согласно Вундту, предшествовало разделение, имеющее решающее значение для станов-

ления форм культа и для развития самих религиозных представлений. Это выделение понятий «святое» и «нечистое». С точки зрения В. Вундта и Н. Зёдерблома система табу имплицитно содержала категорию «святое». Вундт указывал на то, что святое и нечистое первоначально совпадали в системе табу. И лишь позднее произошла их дифференциация[6]. Изначально святое и нечистое как выражения табу объединял общий признак – страх перед соприкосновением с ним. Зёдерблом высказывался о связи понятий «табу» и «святое» более определенно. Для него они попросту синонимичны[7]. Подобная гетерогенная концепция генезиса религии (более или менее детализированно) предлагает диалектику отпочкования понятий «святое», «нечистое», «чистое» и «профанное» от понятия «табу». У Вундта дифференциация понятия «табу» на понятия «святое» и «нечистое» имеет место там, где однажды представления о табу переносятся из области веры в демонов в более высокую сферу представлений о богах[8]. На основе исследования жреческого кодекса израильтян он выводит всеобщую формулу нечистого в истории религий. Нечистым признается все, с чем примитивная вера в душу и колдовство объединила представление о демонической и поэтому грозящей опасностью силе или одновременно силе, через которую передается колдовская мощь. Чистое, т. е. святое, напротив, то, что удовлетворяет Бога. В первую очередь это жертва[9]. Лишь тогда, когда табу нечистого утрачивает свое религиозное звучание, оно полностью отрывается от табу святого. (В настоящее время, по мнению Вундта, табу нечистого оттеснено в область обычаев и этических норм.)[10]

Зёдерблом считает, что затруднительно утверждать относительно примитивных религий, существует ли там табу святого или нечистого. Оно просто звучит так: ты не должен[11]. Шведский религиовед обращает внимание на этимологию латинского и древнегреческого понятий, выражающих семантику святого. Он пишет: «Латинское *sacer* означает как священное, так и проклятое. Святое и нечистое объединяются в греческом *τό ἅγος* (тяжкий грех, нечистый человек, очищение от греха[12])...»[13] Зёдерблом констатирует, что благо и грех не различаются в древнейшей семантике святого[14]. Акцентируя внимание на том факте, что различие между священным и нечистым выходит на передний план лишь в высокоразвитых религиях, переломным моментом в этом процессе ученый называет оформление оппозиции «святое–профанное».

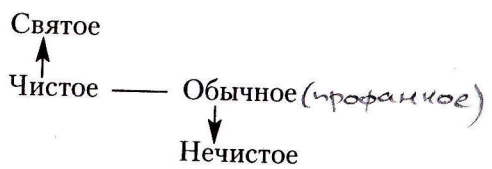
История религий, по Зёдерблому, раскрывает три классических варианта соотношения категорий «святое», «нечистое», «профанное», «чистое». Два из них абсолютизированы классиками феноменологии религии и экстраполированы на все многообразие религиозной жизни человечества. (В частности, оппозиция священного и профанного в ее онтологическом преломлении у М. Элиаде, нуминозное как совершенно инаковое и мирское у Р. Отто.)

Для Зёдерблома первоначально профанное не обладало никаким негативным оттенком. Образцовое выражение этой (первой) схемы он находит в Ветхом Завете (Лев. 10:10; Иез. 22:26, 44:23). Святое идентифицируется в данном случае с нечистым на том основании, что и то и другое выделено посредством системы запретов. На противоположном полюсе – профанное и чистое, которые, в свою очередь, не табуированы. Приведенные Зёдерблом примеры, на наш взгляд, скорее подтверждают дифференциацию понятий «святое», «нечистое», «профанное», «чистое», чем верифицируют указанную антитезу. «Священники ее нарушают закон Мой и оскверняют святыни Мои, не отделяют святого от несвятого и не указывают различия между чистым и нечистым...» (Иез. 22:26). «И сказал Господь Аарону говоря: вина и крепких напитков не пей ты и сыны твои с тобою, когда входите в скинию собрания, чтобы не умереть... Чтобы вы могли отличать священное от несвященного и чистое от нечистого...» (Лев. 10:8–10). «Они должны учить народ Мой отличать священное от несвященного и объяснять им, что нечисто и что чисто» (Иез. 44:23). По всей видимости, эти примеры ближе к классической схеме соотношения указанных понятий в феноменологии религии и второму варианту их взаимосвязи у Зёдерблома. Кро-

ме того, возникают сомнения в том, что, как в примитивных религиях, так и в древнеизраильском законе, чистое было неключено из объектов табуирования.

Три главных фактора, по мнению шведского ученого, предопределили изменение или переворот в приведенном соотношении понятий, а именно: развитие языка, морали, других практических целей и потребностей культуры, а также представлений о Боге. «Этот переход осуществляется в том, что, с одной стороны, "обычное" объединяется с нечистым, с другой стороны – чистое со святым», как отмечает Зёдерблом. Существенным для развития религии с его точки зрения становится конституирование главного слова: «чистое» или «святое». Например, религия Авесты выбирает в качестве образцового понятие «чистое». В Ветхом Завете эту роль играет понятие «святое». Религиозный язык девальвирует понятие «обычное», переводит его в разряд пренебрежительного, «слабого» (в терминологии Элиаде)[15]. Вместе с этим становление нравственного сознания все крепче связывает его с понятием «святое». Зёдерблом уверен, что «нравственное чувство способствует тому, чтобы трещина между святым и нечистым углублялась»[16].

Более ценным нам представляется третий тип соотношения понятий «чистое», «святое», «профанное» и «нечистое» у Зёдерблома. Он одним из первых в религиоведении попытался прояснить генезис понятия «святое» и запечатлеть его в динамическом аспекте. Эта переходная от I ко II типу схема выглядит следующим образом:



Он выделяет индефферентную область как святому, так и нечистому. Это сфера обычного и чистого. Однако на этой схеме уже намечается тенденция растворить обычное (профанное) в нечистом, а чистое возвысить до святого.

Наиболее значимым во всех приведенных вариантах соотношения понятий, на наш взгляд, являются их достаточная автономия по отношению друг к другу, наличие исторического модуса рассмотрения, а также особое внимание к полисемантизму понятий, выражающих святое. Классическая феноменология религии, выбрав принцип аисторического описания святого, пренебрегла двумя первыми постулатами методологии шведского ученого и таким образом поставила себя под мощную волну критики со стороны религиоведов, ориентированных на эмпирические методы исследования[17]. Несмотря на то что Зёдерблом предугадал ключевые интуиции феноменологии религии (выделение понятия «святое» в качестве первофеномена религии, преобладающая семантика святого как силы)[18], его трудно отнести к когорте феноменологов религии. Слишком сильны в его исследованиях методологические установки классического религиоведения (науки XIX в.). Это принципы историзма, объективизма, эмпиризма, психологизма и т. д.

К спорным моментам «Святого» Рудольфа 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 Отто[19], и в трудах сегодняшних религиоведов[20]. 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[21].

Мы намеренно обратимся вначале не к центральному (но тем не менее чрезвычайно важному) вопросу феноменологии религии Отто, постепенно подступая к более принципиальным. Это проблема роли и значения религиоведческих концепций манизма и динамизма в развертывании теории нуминозного чувства (sensus numinis) у автора «Святого»[22].

В фундаментальной монографии В. Батке «Святое в древнегерманском» (1942) не только методично проработана феноменологическая модель религиозного чувства, представленная Р. 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 Батке 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 *δύναμις*, 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 феномена религии сквозь призму классической дискуссии о святом, по Батке, 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. Батке 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 актуально. 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 ло-

гический) аргумент против гетерогенных теорий становления религии приводит в своей книге «Святое в древнегерманском» Батке. 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 святыми «считаются таинственная сила или существо, 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. Гольдаммера «...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. Батке[31]. 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 nomen

(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)[34]. 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»[35], – 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 sui 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 Батке. (Не причисляет Отто к феноменологам религии, идентифицирующим понятия «святое» и «сила», и знаменитый шведский историк и феноменолог религии Г. Виденгрен[36]. Он акцентирует внимание на том, что ряд феноменологов религии, например Г. ван дер Леу и Зёдерблом, пытались отождествить с понятием «мана» сущностно разнородные, т. е. некоторые магические и некоторые религиозные, отчасти даже с теистическими оттенками смысла, понятия. Например, считает Виденгрен, известнейший «эквивалент» мана в африканской религии – dzo в большей мере несет магическое значение, а tro, наоборот,

БИБЛИОТЕКА
Российского государственного
гуманитарного университета
Миусская пл., д. 6.
Москва, ГСП-3, 125993

религиозное[37]. Особенно неприемлемы, с позиции шведского феноменолога религии, стремления отождествить с понятием «неличностная сверхъестественная сила» такие термины языка религии, как егип. *ка*, иран. *hwarenah*, инд. *brahma*, греч. *δύναμις*, лат. *numen*[38]. 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.)[39]

Теория динамизма подвела нас вплотную к одному из центральных и не менее оспариваемых изобретений Р. 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 неотрефлектированного, 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[40]. Критик пришел, на наш взгляд, к вполне логичным в этой перспективе выводам: чувство, качественно отличное от всех других психических переживаний, напоминает Гёйсеру Deus ex machina[41]. 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 Гёйсер[42]. Согласно Батке, 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»[43], – заключает Батке.

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 «Святое» 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, редуцируемость, 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, 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 Батке. 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, магическое[44]. И в другом месте он писал: «Нуминозное – это либо качество видимого объекта, либо невидимое присутствие чего-то, вызывающее особого рода изме-

нения сознания»[45]. 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»[46].

Напомним, что вторым основным объектом деструкции концептуализации религиозного опыта у Отто стала возможность генерации онтологических суждений из неотрефлектированного, 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)[47]. Гёйсер 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 критик[48]. Sensus numinis не способно дать отчет о другом, отличном от самого себя. «Первичная, указывающая на объект определенность чувства (Gefühlsbestimmtheit) является трудно постижимой иллюзией Отто»[49], – пишет уже Батке. Все эти аргументы, на наш взгляд, уместны лишь в случае чисто психологической интерпретации mysterium tremendum. Но мы уже пытались показать, что нуминозное чувство у

Отто – это не только эмоция, но в том числе и род познания в интуитивной, допонятийной, целостной форме[50], вид познания, который через априорный схематизм категорий пытается придать религиозному опыту общезначимый характер.

При прочтении оттовских примеров непосредственного переживания нуминозного Батке усмотрел следующую закономерность. Открытию нумена во всех приведенных Отто случаях всегда предшествовали знание о святом и его почитание. Классическим для иллюстрации неотрефлектированного нуминозного опыта считается пример с Иаковом (Быт. 28:17)[51]. Батке 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 отрефлектированное знание о Боге и лишь затем нуминозная апперцепция в модусе страха[52].

Мы уже писали, что восприятие Бога во сне есть вид иерофании, т. е. первичного опыта нуминозного[53]. 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».)

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 по-

нятия считаться не узнанным, 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»[54]. 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»[55], – 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. К необходимости обращения к метаязыку и металогике при определении инаковости нуминозного (божественного) пришел и С.Л. Франк, констатируя трансрациональную инаковость божества. Она (инаковость) не мыслится как противоположность понятиям тождества, однородности и сходства[56]. Бог и мир находятся, по Франку, в состоянии антиномистического монодуализма, раскрываемом как двойственность единого и внутреннее единство обоих. Методология русского мыслителя здесь чисто философская (диалектическая).

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[57]. 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 «растащить» оттовскую методологию. Так, для Гёйсера постановка проблемы в «Святом» у Отто философская (устанавливающая сущность и эйдологическая), а никак не психологическая или феноменологическая. Но при этом, отмечает Гёйсер, главным инструментом в теории марбургского профессора призвана стать психология, точнее, не вполне научно признанная психология[58]. «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 в описании 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 бл. 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 воспламеняться[59]. (Inhorresco in quantum dissimilis ei sum. Inardesco in quantum similis ei sum.) 2. Поиск лингвистических параллелей и эквивалентов инаковости. Это такие понятия-аналогии, 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, *sunyam* («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)[60]. Статус подобных примеров–феноменологических доказательств мы разберем подробнее в разделе, связанном 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 аберраций 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»[61]. Не вызывает сомнения, что оттовское препарирование священного ad hoc задает и отга-

дывает немаловажные загадки религиозного дискурса. Например, проблема «синонимии понятий религиозного и нерелигиозного языков»[62], знаковости (символичности, идеограмматичности) объективации священного и др. 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 культурно-исторической, 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»)[63].

Феноменология религии Отто стремится преодолеть «старую» религиоведческую 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 рассмо-

трения. 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»[64]. 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 религиоведческий проект Отто. «Чтобы приблизиться к внутреннему (интимнейшему) нерву феномена святое, его "сущности" требуются иные средства, чем (только. – *М. П.*) чисто исторические»[65], – 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[66]. Маловероятно, чтобы Отто стремился исходить из языковой полифонии. Тем не менее сразу после выхода в свет «Святого» 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 (*ιερός*) 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 силе[67]. Антон Фридрихсен в своей статье «Hagios – Qadoš» (заметим, еще до выхода «Святого» Отто), воссоздавая значения другого греческого понятия, обо-

значающего 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»[68]. Кроме того, *ἅγιος* иногда наводит на мысль о таинственном, перед которым человек пребывает в величественном покое и уединенности[69] (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»[70]. Фридрихсен набрасывает эскиз исторических метаморфоз греческого *ἅγιος*. Он пишет: «Геродот, Ксенофон, Исократ обнаруживают иератическую терминологию, в которой *ἅνιος* 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 Периэгета и в орфических гимнах»[71].

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: *yaoždāta* (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..."»[72] (выделено мною. – *М. П.*). Однако подобный семантический дуализм не обладает языковой универ-

сальностью. Так, соглашаясь в целом с Э. Бенвенистом В.Н. Топоров дополняет: «Третье обстоятельство... связано с отсутствием в них (т. е. 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»[73].

Настроенные оппозиционно к оттовской модели святого религиоведы и филологи нащупали в ней несколько узловых лингворелигиозных несоответствий. Во-первых, дефицит лингвистических аргументов в пользу изначальной внеморальности ряда понятий, обозначающих святое (таких, например, как лат. *sacer*, слав. *svet*)[74]. 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»[75]. 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...»[76]

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 суммирует: «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.*)» (s. 194).

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.

Глава 2
Морфология святого

Модели священного в классической феноменологии религии

Феноменология религии представляет собой синкретическое образование, включающее взаимопротиворечивые методологические установки из истории религий (эмпирического религиоведения в целом), философии и теологии[77]. Она тематизирует себя в виде общей теории религии (общей морфологии религии), используя в том или ином модусе понятие «святое» в качестве первофеномена религии. Для большинства феноменологов религии не вызывали сомнения существование и возможность (в той или иной степени) постижения фундаментальных свойств универсального религиозного сознания. Классическая феноменология религии конституировалась как концепция религиозного опыта. О вариативности моделей священного в качестве универсальной матрицы религиозного сознания, о перспективах построения общей теории религии в феноменологии религии и, наконец, о возможности создания религиоведения как науки о святом пойдет речь в данной главе. Материалом для нее послужат феноменологии религии Ф. Хайлера, К. Гольдаммера, Г. Виденгрена, Г. Меншинга, И. Ваха и М. Элиаде.

Немецкий религиовед Фридрих Хайлер 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 святому[78]. Феномен священного, оставаясь внутренне единым (в различных формах религии), «эманирует», по Хайлеру, в три мира-«ипостаси». Схематически возможно 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, священных 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) как единство противоположностей[79].

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 переживаний[80].

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»[81]. 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 классических для этой науки штудиях о главном феномене религии – молитве – немецкий религио-

вед движется от классификации, дескрипции и анализа отдельных типов молитвы к феноменологическому определению ее сущности (s. 26).

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 он обязан стать свободным и от своего собственного «Я» (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 *κάθαρσις* («очищением»), неоплатоники – *ἅπλωσις* («упрощением»), выражение, которое перешло в язык христианских мистиков как simplificatio. Майстер Экхарт раскрывал 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 его как уничтожение или становление в ничто. Этот процесс переводит мистика из обычного состояния бодрствования в состояние полного покоя, уединенности, пассивного блаженства. (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 – так считает Хайлер.

Любовь и единение для протестантского ученого – центральные понятия языка мистики. Каждому мистику 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 оттенок[82]. Мистическая любовь выступает лишь желанием и движением к высшему, но не включает обладание им. Эта любовь будет удовлетворена только тогда, когда мистик сольется с божественным. Исполнение этой потребности мистики назвали 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 со-

зерцания. Для Плотина экстатик является ставшим Богом, он сам есть Бог. Монтан, подчеркивает Хайлер, кричал в экстатическом 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 внутреннейшем единстве (s. 254–255). При этом Хайлер выделяет личностную и неличностную мистику. И та и другая выступают гипостазированием мистического экстаза.

Немецкий 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 (s. 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» (obiectum 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» (s. 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 осмысляется 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 феноменологическо соответствие между понятием «воля к жизни» и теологичес ким понятием «жизнь в Св. Духе» ап. Павла (Рим. 8:1 12:11, 15:13). С точки зрения Хайлера, у апостола Павла реч идет именно о чувстве жизни, тождественном «кипению оживленному становлению в Духе» (s. 263).

Вера, уверенность, доверие – центральные понятия языка пророческой религии. Хайлер считает, что проро постоянно воссоздает эту уверенность в творческом акте, свободной нравственной деятельности. Пророк – это бо рец, идущий от сомнения к уверенности, от терзаемой нена дежности к мужеству жизни, от осознания греха к блажен ному сознанию милости и спасения (s. 263–264) (феноме нологическая параллель к протестантско-теологическом понятию sola fide).

Для пророческого благочестия не имеет значения не ординарный, экстатический опыт. Хайлер акцентирует вни мание на приоритете нормальных состояний психики у про роков. В целом пророческое переживание – наивное, неот рефлектированное. Оно не возвышается до спекулятивного мышления и свободно от всякого психологизирования. Фе номенолог 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 разнообраз нее, чем у мистика.

Немецкий ученый, абсолютизируя все креативные атрибуты христианского Бога, выдает их за специфические черты пророческого теизма. Бог пророков становится sem per agens (всегда действующим), summe vivere (высшей жизнью). Важным атрибутом божества становится его ант ропоморфизм. Бог открывается как волящая сила, действи тельная действительность. Он всегда также deus revelatus, чья сущность – откровение (s. 263). История манифестиру ется 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).

О протестантско-апологетической окрашенности обоих типов религиозной жизни (мистическом и пророческом), выделенных Хайлером, много сказано и написано[83]. И тем не менее 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 Евангелия[84].

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...»[85] И несмотря на некоторую завуалированность

феноменолого-психологического описания сущности мо
литвы, при более глубоком прочтении «трещина» между е
интерпретациями у Хайлера и Отто углублялась. Може
показаться, что для автора «Молитвы» мистический экста
(единение субъекта и объекта) обладает характером чист
религиозного переживания, не связанного ни с чем, укоре
ненного в себе самом (s. 254). «Я» мистика у Хайлера несе
на себе черты святого в трактовке Отто. Для самого мисти
ка его «внутреннее» открывается в экстазе как слияни
mysterium tremendum и Fascinosum (s. 253), иными слова
ми, как опыт sui generis и «совершенно инаковый», т. е. ну
минозный. Однако эти суждения, несомненно, приходят
противоречие с главным феноменолого-психологическим
«открытием» автора «Молитвы», а именно с тем, что поня
тие «Бог» в мистической традиции становится гипостази
рованием религиозного экстаза. Дело в том, что в гипо
стазировании чистого «Я» мистика утрачивается «ина
ковость» нуминозного опыта, его нередуцируемость
растворяясь в философско-теологической спекуляции. Вс
указанные Хайлером атрибуты Бога мистики – тщательно
продуманная в философской онтологике в первую очеред
антично- и средневеково-платоническая идея «блага», ко
торая генетически может быть совершенно автономна о
любого религиозного опыта. Речь идет о Боге как о «нераз
личимом единстве», «простом» и «простейшем» (у Плоти
на и Альберта Великого), «статичном» и «бездеятельном»
(у Филона), лежащем «по ту сторону деятельности»
(у Плотина), «неизменном свете» (у бл. Августина), «по
кое, все успокаивающем» (у Бернарда Клервосского), «веч
ном покое» (у Ангела Силезиуса), «абсолютно потусторон
нем» (у Дионисия Ареопагита). Намеренно или нет, выде
ляя лишь одну (философско-спекулятивную) проекцию
объективации нуминозного и отсекая другую – понятие
«Бог» в пророческой религии (Бог – живой, волящий, ант
ропоморфный, вечно действующий), Хайлер, как нам пред
ставляется, тем самым предавал забвению изначальную па
радоксальность и уникальность мистического нуминозного
опыта. Но приземляя мистицизм в качестве одного из двух

главных типов личностного благочестия, автор «Молит
вы», на наш взгляд, трансформировал и высшую форму ре
лигиозного переживания – пророческую. В его трактовке
она в значительной мере деноминизировалась. Такие черты
пророческого мирочувствия: воля к земной жизни, наив
ность и неотрефлектированность религиозного опыта,
спонтанность, свободное раскрытие нормальных индиви
дуальных способностей, антропоморфный, живой, воля
щий Бог, исключительно этическое измерение греха и др. –
почти не содержат в себе феноменологических моментов
святого у 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, напро
тив, верит в жизнь и утверждает жизнь» (s. 257).

Другой видный немецкий феноменолог религии,
профессор марбургского университета Курт Гольдаммер,
как и Хайлер, помещает понятие «святое» в основание об
щей морфологии религии. Гольдаммер, выбирая святое в
модусе нуминозного, считает, что тем самым вводится ней
тральное, свободное от оттенков теистического персона
лизма представление о религиозном. В этом нейтрально по
нятом святом как нуминозном, по его мнению, охватывает
ся все многообразие возможных встреч человека с миром
религии. Феноменолог полагает, что немецкие понятия
«das Göttliche» (божественное) и «die Gottheit» (божество)
не передают семантику нетеистической нейтральности так
полно, как сконструированный на основе латинского языка
термин «нуминозное»[86]. В нем в отличие от немецкого
языка не прослеживается строгая корреляция между пер
соналистской семантикой слова «бог» (deus, numen) и по
нятием «божественное» (например, divinus). Возможно,
поэтому, с нашей точки зрения, Отто образовал индифферентное по отношению к теистическому персонализму понятие о божественном (нуминозное) именно на почве латинского языка.

Нуминозное в аспекте «совершенной инаковости» не свидетельствует, полагает Гольдаммер, о полярной проти-

воположности священного и профанного, как, например, Элиаде. Немецкий феноменолог не разделяет идею онтологизации оттовского «Ganz Andere» в концепции румынского религиоведа. Наоборот, Гольдаммер подвергает критике универсализм и онтологизм в противопоставлении святого и профанного у других феноменологов религии. Анализируя семантику латинских терминов *sacer* и *profanus*, он подчеркивает, что *profanus* в своем основании является нейтральным, а не негативным по отношению к сакральному или тем более антирелигиозным понятием. *Profanus* конституируется в качестве «резервуара», из которого «поднимается» святое, прежде всего культово-сакральное, и в него возвращается, когда оно «изнашивается» или оскверняется. Адекватно «инаковость» святого передают, по убеждению феноменолога, такие понятия, как: «чистое бытие божественного» у Платона, «трансцендентное сущее» у Плотина, парадоксальное описание атмана в Упанишадах («Большее, чем самое большее; меньшее, чем самое малое ни то, и ни то»)[87]. Как и у Отто, святое для Гольдаммера исполнено силой (Machtvolle), разворачивающейся в древности в аспекте уничтожающей и разрушительной мощи (Kraft), постепенно трансформируясь в космо- и законосозидающую. Два оставшихся атрибута нуминозного Гольдаммер передает в отто-хайлеровской терминологии. С одной стороны, святое воспринимается как странное, поражающее, удивительное, далекое, с другой – близкое (в категориях Хайлера). И соответственно тремендумное (жуткое, ужасное) и фасцинирующее (очаровывающее, пленяющее) на языке феноменологии религии Отто.

Феноменологические сравнения призваны вскрыть у Гольдаммера «смысловое средоточие» (Sinnmitte) религии, понятие, играющее ключевую роль, в частности в феноменологии религии другого немецкого ученого, профессора боннского университета Густава Меншинга. В феноменологическом дискурсе Гольдаммера смысловое средоточие религии выстраивается в качестве производного от эмоциональных, рациональных, социальных тенденций в религии и в связи с теми или иными историческими условиями.

Но вместе с этим оно не определяется как чисто субъективное или объективное, но устанавливается в виде структурного своеобразия религии. Основные структуры, а точнее, феноменологические формы у Гольдаммера, становятся универсальным выражением «смыслового средоточия» святого. Вот некоторые из них: освящение жизни и смерти, войны и мира, беспокойства и покоя, избытка и меры, хозяйственной деятельности, земли, космоса, человека и общины, сверхмирового и т. д.[88] Понятие «феноменологическая форма» (основополагающее в религиоведческой теории Гольдаммера) призвано преодолеть упреки в адрес феноменологии религии в аисторичности, статичности, платонизме категории «феноменологический тип»[89]. Оно «эластичнее», с точки зрения Гольдаммера, чем категория феноменологического типа. С одной стороны, оно ориентировано на чувственно-воспринимаемое (но не исчерпывается им), с другой – форма вскрывает в-себе-бытие феномена как выражение его сущности и, следовательно, выступает источником понимания[90]. Феноменология мира форм религиозного Гольдаммера (по своей сути) совпадает с формальной систематикой религии Ваха. В отличие от материальной систематики (т. е. изображения мира веры и представлений какой-либо отдельной определенной религии) формальную интересуют основные понятия и сверхпонятия, отражающие содержание всех эмпирических религий или религии вообще[91]. При проведении материальной систематики священного исследователь применяет историцистскую методологию, при подготовке формальной – дескриптивно-компаративистскую.

В концепции религиозных форм Гольдаммера представляется ценным нащупывание им изнутри традиции двух узловых моментов для деструкции классической феноменологии религии. Во-первых, эмпирическая некритичность и платонизм таких феноменологических категорий, как «эпифания», in illo tempore. Речь идет об их вневременном, сверхисторическом, шаблонно-мифическом понимании, при котором религиозный феномен деконкретизируется[92]. Во-вторых, неотрефлектированный (ме-

ханический) перенос понятий языка религии (прежд
всего христианско-теологических терминов), в частност
«догма», «керигма» и других, в категориальный аппара
религиоведения. (Вспомним, например, какое важно
значение приобретает протестантско-теологическое по
нятие «догма» в трактовке А. Гарнака в феноменологи
религии Ваха.)

Систематика религиозных форм Гольдаммера пред
ставляется нам попыткой «косметического» подправлени
основного вектора развития классической феноменологи
религии в сторону ее компромисса с методологией истор
цизма. Нельзя не отметить, что равновесие между истор
цистской и аисторической (феноменологической) инте
претацией священного (если оно возможно) не было найд
но немецким религиоведом. Это обусловлено, в перву
очередь, редукцией методологии историзма к ее классиче
кому пониманию и тем самым отказом от привнесения
феноменологию религии неклассических трактовок вр
менного и исторического (например, в контексте онтологи
ческой герменевтики М. Хайдеггера).

В творчестве знаменитого шведского феноменолога
историка религии Гео Виденгрена мы сталкиваемся с по
пыткой сконструировать феноменологию религии не на о
нове понятия «святое» (и вариативных пластов его пони
мания – святое как вера в силу, sensus numinis, последня
реальность), а на теистически-персоналистском фундамен
те (понятии «вера в высшего Бога»).

Давая общую характеристику феноменологии рели
гии, Виденгрен подчеркивает, что в отличие от истории рели
гии, которая обращается, пользуясь чисто историческими ме
тодами, к генезису отдельных религий, феноменология рели
гии имеет дело со всеми проявлениями религиозной жизн
Феноменология религии старается дать взаимопостигаемо
изображение всех изменчивых проявлений религии и таки
образом превращается в систематическое дополнение к исто
рии религий. История религий производит исторически
анализ, феноменология религии – систематический синте
резюмирует шведский религиовед[93].

Виденгрен отчетливо разводит различные типы по
нимания предмета феноменологии религии в феноменоло
гических традициях.

Первая группа феноменологов конституирует объ
ект своего исследования в качестве неличностной сверх
природной силы (которая, принимая различные названия,
остается синонимом святого). К ним относятся Зёдерблом,
Г. ван дер Леу и другие. У них угадывается следующая схе
ма генезиса понятия «святое». Речь идет о последователь
ном отпочковании из системы табу противоположных пар:
вначале это «запретное–незапретное», затем «чистое–
нечистое» и наконец «святое–профанное». Святое здесь
предшествует понятию Бога. Вторая группа феноменоло
гов религии, к которой, по всей видимости, принадлежит и
Отто, определяет понятие «святое» как первоначально чи
сто религиозное, относящееся к божественной сфере и тем
самым неприкосновенное и обособленное[94]. Таким обра
зом, понятие «святое» становится в этом случае категорией
sui generis. К последней феноменологической традиции,
ориентирующей религиоведение на понятие «вера в Бога»
в качестве первофеномена религии, Виденгрен относит са
мого себя.

Чем, на наш взгляд, руководствуется шведский фено
менолог, столь радикально переориентируя методологиче
скую парадигму классической феноменологии религии?
Открывает ли он новые возможности для феноменологии
религии вне теории динамизма и понятия «святое» или де
лает шаг назад?

Во-первых, Виденгрен «очищает» феноменологичес
кую традицию от элементов скомпрометировавшей себя
религиоведческой теории динамизма, особенно неприемле
мой для него как для историка религии. Во-вторых, дистан
цируясь уже от Отто, он солидаризируется с аргументами
Батке. Любая нуминозная апперцепция всегда предполага
ет веру в Бога. Но самыми важными Виденгрен считает эм
пирические доказательства из области компаративистско-
этимологического анализа языка религии. (Заметим, что
среди обстоятельств, приведших к появлению «нового»

предмета феноменологии религии, Виденгрен не приводи
ни одного собственно феноменологического.) Шведски
ученый пишет: «В греческом языке ἅγνος обозначает “св
той”, но то же самое слово выступает в Авесте как yasna и
ведах как yajñá со значением “жертвоприношение”»[95]. Н
основании подобных совпадений Виденгрен делает вывод
том, что лингворелигиозные понятия «святость» и «жер
ва» имели общее первоначальное значение, от которого он
позднее эмансипировались. Это основное значение, по мн
нию шведского религиоведа, может быть названо не инач
как «освященное божеством». Святое – это то, что освяще
но божеством, а жертва есть акт, посредством которого пр
изошло подобное освящение. Святое и проклятое – две сто
роны понятия освящения[96]. И чтобы расширить аргумента
цию в пользу теистической модели святого, Виденгре
приходит к следующему предположению. С одной стор
ны, он устанавливает строгую корреляцию между понятия
ми «святой» и «чистый». «Таким образом святость включа
ет в себя ритуальную и моральную чистоту»[97], – пишет он
Например, в ассиро-вавилонской религии понятие «чисто
та» принадлежит к органической составляющей «святос
ти». («Я – чистый, блестящий святостью бог реки». Maql
III, 62 ed). Виденгрен констатирует: «Здесь стоят рядо
друг с другом три равнозначных понятия: ellu “чистый”
namru “ясный, блестящий, светящийся” и quddušu “святой
совершенный”»[98]. С другой стороны, он приходит к альтер
нативной динамизму гетерогенной теории происхождени
святого. Последнее объявляется второстепенным понятием
по отношению к категории «чистый»[99]. Итак, лейтмоти
Виденгрена: всюду, где есть Бог, там дано святое.

Нет никакого основания ставить под сомнение фено
менологическую природу описания таких религиозных яв
лений, как вера, небесные боги, жертва и другие[100]. Однако
по целому набору параметров затруднительно идентифи
цировать феноменологию религии шведского ученого
классической феноменологией религии.

Начнем с того, что Виденгрен не затрудняет себя про
блемой построения всеобщей морфологии религии, кото-

рую стремились решить Отто, Хайлер, Вах, Меншинг, Гольдаммер и другие феноменологи религии. (Возможно, корректнее говорить об эпизодическом использовании Виденгреном феноменологической методологии.) Вероятно, поэтому концепция шведского религиоведа генетически не связана с концептуализацией религиозного опыта, выступающей в качестве универсальной первоосновы феноменологических конструкций. И, наконец, самое главное – обоснование понятия «вера в Бога» в качестве первофеномена религии. Несмотря на блестящий этимологический и сравнительно-религиоведческий анализ, в методологическом отношении это, несомненно, шаг назад в феноменологическом (шире – в религиоведческом) исследовании. Новизна религиоведческого раскрытия священного через привнесение элементов феноменологической методологии у Отто, Ваха состояла в том, чтобы в понятии «святое–нуминозное» преодолеть классические религиоведческие противопоставления внутри природы божественного, в том числе между личностным и безличностным, а также между теистическим и динамическим. Конкретизируя первофеномен религии в аспекте персоналистского теизма, Виденгрен делает затруднительным выведение из него всего многообразия мира религии. Если предположить, что шведский феноменолог, отвергая понятие «святое» в качестве «атома» религии, совсем отказался от идеи создания глобальной модели религиозного сознания, как, например, неофеноменология религии, то мы не находим для этого достаточно оснований, потому что понятие «вера в Бога» с универсальным набором типологических черт (как вера в высшего небесного Бога) признается Виденгреном всеобщим религиозно-историческим фактом[101].

Вершины своей философской продуманности классическая феноменология религии достигает в творчестве известного немецкого социолога и феноменолога религии Иоахима Ваха[102]. И именно теперь уместно поставить общий для всей классической феноменологии вопрос: в какой мере эта религиоведческая традиция укоренена в парадигмах западноевропейской философии. Наибольший интерес

в данном случае у нас вызывают использование принципо платонизма у Ваха, Элиаде, Отто, а также герменевтичес кая проекция классической феноменологии религии[103].

Принципом методологического монизма, осознанн артикулированным Вахом, руководствуются все видны феноменологи религии первой половины XX в. «Сущест вует лишь одна истина, только один космос; таким образом и наука должна быть единым целым»[104], – провозглашае немецкий философ. Стремление к унификации научног метода – это не только выполнение требований Аристоте ля, Аквината, Лейбница и Уайтхеда, но и установка всей классической европейской философии, продолжает Ва (s. 43–44). Феноменология религии, с точки зрения немец кого ученого, базируется на платоническом (заметим, ещ парменидовом) постулате подобия λόγος в нас и λόγος в ве щах. У Элиаде платоническое двоемирие превращается универсальный предикат мифологического сознания. Природа святого для Отто стремится к рациональному уяснению в канто-фризовском схематизме априорных по нятий. Наконец, сама «последняя реальность» (святое) Ваха как ничем не обусловленное и не детерминирован ное чрезвычайно напоминает (с некоторыми оговорками субстанцию (causa sui) в дискурсе классической европей ской философии.

Следует отметить, что феноменология религии не об рела единства в выборе философско-герменевтической традиции. Наряду с общим тяготением к феноменологиче ской герменевтике Э. Гуссерля (что мы встречаем у Отто Г. ван дер Леу, Ваха, Хайлера) наблюдается ассимиляция герменевтического наследия экзистенциальной герменевти ки у Гольдаммера, дескриптивной герменевтики В. Дильте у того же Ваха. На последнюю указывал Дж. Китагава. Он констатировал, что у Ваха субъективная религиозность объективируется в многообразных формах выражения, ко торые усваивают определенные структуры понимания. Ис следование подобных структур религиозного опыта пре вращается в одну из главных целей религиоведения, что со ответствует, как справедливо отмечает Китагава, дефиниции

дескриптивной науки Дильтея[105]. Таким образом, дескриптивная и понимающая философская герменевтика превалирует в классической феноменологии религии над интерпретативной и объясняющей. Это еще раз подтверждает определение предмета феноменологии религии Вахом. Ее интересуют религиозные идеи, деятельность и институты сквозь призму должного принятия во внимание их интенций, однако без создания философской, теологической, метафизической или психологической теорий. В задачи феноменологии религии, по Ваху, входят раскрытие сущности божественного, генерация теории откровения и изучение религиозной деятельности. Феноменолог проникает в ядро религиозного феномена (его εἶδος) путем созерцания, отказываясь от классических методов рационализма: дедуцирования и абстрагирования (s. 51). Хотя Китагава обращает внимание на то, что феноменологическое описание у Ваха ставит вопрос не только о сущности религиозного, но и о связи между ней и вопросом об истине[106].

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 (s. 56). 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 во-

ли сообща на «последнюю реальность» (s. 57). Только ре
лигиозному опыту присуща тотальность в отличие, напри
мер, от опыта философского (в первую очередь интелле
туального) или эстетического (обращенного к чувству
В критериологии обнаружения «последней реальности
Вахом идут параллельно феноменолого-философские
психологические атрибуты священного. Уже в первом кри
терии он подчеркивает, что «последняя реальность» произ
водит на нас сильное впечатление и вызывает нас (s. 56
Третий критерий свидетельствует о невиданной интенсивно
сти, силе, мощи религиозного опыта, который согласно чет
вертому критерию побуждает нас к деятельности (s. 60–61
Вместе с этим Вах выделяет аспекты постижения «последне
реальности» (отчасти перекрывающие критерии подлинного
религиозного опыта). Нуминозное (синонимичная «послед
ней реальности» категория у немецкого религиоведа) вклю
чает 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 не
доумение отказ от атрибута «совершенной инаковости» «по
следней реальности» у Ваха при постулировании ее транс
цендентного статуса.

Немецкий религиовед умело использует общее для
феноменологии религии правило, согласно которому необ
ходимо выделять несколько главных критериев для описа
ния религиозного явления. В частности, объективацию
«последней реальности» в таких терминах, как «Бог» и «бо
жественное», Вах описывает с помощью тройственной схе
мы полярных понятий: «плюрализм–монизм», «персона
лизм–имперсонализм», «далекое–близкое». Иными слова
ми, используются критерии, связанные, во-первых, с
онтологическим статусом божества (плюрализм–монизм,
далекое–близкое), и, во-вторых, с его субъектностью (пер
сонализм–имперсонализм). Заметим, что параметры вполн
не христианско-центричные и далеко не универсальные.
История религии, по Ваху, наполнена напряженной диа
лектикой указанных пар понятий.

1. «Плюрализм–монизм». (Различие для немецкого
феноменолога в данном случае качественное, а не количест
венное. Вере в трансцендентного Бога-Творца противостоит
представление об имманентном миру политеизме или поли
демонизме.) С точки зрения Ваха историю религий прони
зывает борьба между монизмом и плюрализмом в восприя
тии Бога, в которой последнее слово еще не сказано. Мела
незия, Африка, Северная Америка, указывает религиовед,
изобилуют примерами полидемонизма, соответствующего
политеизму. Буддизм махаяны как мировая религия вводит
нова в практическом благочестии плюралистические пред
ставления о божественной действительности. Монизм про
поведуют примитивные народы Австралии, Африки, Древ
него 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
безличностные и личностные представления о божествен
ном, причем последние преобладают (s. 96). Если в персо
нализме выразительно отмечается существенный личност
ный 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 классичес
кими образцами веры в божество как имперсональную си
лу служат ведическое понятие *brahmā* и персидское
hwarenāh. Буддизм махаяны почитает одного или несколь
ких Будд в качестве персонификации дхармакайи (тела
Дхармы. – *М. П.*) (s. 97–98).

3. «Близкое–далекое».

Это противопоставление, по мнению немецкого уче
ного, легко найти и в примитивных, и в высоких религиях.
Трансцендентность открывается в чуждом, пугающем Боге
пророческих религий. Шакти в индуизме, напротив, рас
сматривается как близкое божественное. Греческий олим
пийский бог выступает трансцендентным человеку, бог ми
стерии – имманентным (s. 98).

Общая морфология религии, с точки зрения Ваха, о
ражает ряд ответов на встречу с «последней реальностью
Опыт встречи с «последней реальностью» распадается
его выражение в мышлении, деятельности и общине. О
выделяет две главные формы выражения религиозно
опыта в мышлении: эндейктическую (от греч. ἔνδειξις «по
казание, доказательство») и дискурсивную. С помощь
эндейктической формы указывают или намекают на нечт
или просто придают информации о священном завуали
рованный вид. Дискурсивный способ подачи религиозно
го опыта эксплицитно и имплицитно ясно выражает
точно очерчивает само священное (s. 79–80). Самым зна
чительным примером эндейктического выражения «по
следней реальности» является символ. Символ – это
основа, которая содержит в себе имплицитно все три фор
мы выражения религиозного опыта: мышление, деятель
ность и общину (s. 83).

Дискурсивными типами выражения религиозного
опыта являются мифы, учения и догмы.

Религиозный культ должен быть определен в каче
стве тотального ответа целого бытия человека на «послед
нюю реальность» в деятельности. Как таковой он высту
пает символом религиозной действительности. Два основ
ных вида религиозной деятельности выделяет Вах
молитву и богослужение. С их помощью человек стремит
ся преодолеть в первую очередь несвятость своей приро
ды (s. 109–110).

Некоторые современные религиоведы отмечают «от
крытый к истории» характер феноменологии религии Ваха
Гантке, в частности, констатирует, что религиозный фено
мен не является чистым объектом, который неподвижно
противостоит субъекту (s. 258). И тем не менее, на наш
взгляд, Вах напряженно балансирует между феноменоло
гическими и социологическими подходами. Он не прово
дит четко ту грань, которая разделяет обусловленность ре
лигиозного мышления, деятельности и институтов опытом
«последней реальности» и социально-историческими об
стоятельствами. Нельзя не отметить, что в конечном счете

все попытки найти компромисс между феноменологической и историцистской методологиями и у Ваха, и у Гольдаммера не помогли решить проблему и передали ее неофеноменологии религии.

Определенный вклад в становление концептуальной парадигмы феноменологии религии внес профессор боннского университета Густав Меншинг. Он определяет религию через понятия «встреча» и «ответ» Ваха. «Религия есть пережитая встреча со святым и ответная деятельность людей, определяемая святым»[107], – подчеркивает Меншинг. «Erlebnis (переживание. – *М. П.*) выступает в строгом словоупотреблении постижением объекта целостной жизнью, всеми силами...»[108] – продолжает феноменолог. Таким образом, Меншинг ведет речь об экзистенциальном открытии святого. Различия в религиях на уровне их интенций, своеобразия понимания встречи со святым и ответов на эту встречу собираются у немецкого ученого в Lebensmitte (смысловое средоточие) каждой религии. С точки зрения Меншинга в Lebensmitte объективируется нуминозность святого. Например, Lebensmitte религии германцев для феноменолога воплощается не в витальной, но нуминозной жизни рода. «Род – это нуминозное пространство жизни германцев»[109], – отмечает Меншинг. Именно святость конституирует родовую жизнь в ее социальной дифференциации и в конечном счете в ее витальности. Ассиро-вавилонская религия определяется немецким ученым как религия астральных связей[110]. В том, что у вавилонских теологов микрокосм (земля и социум) представляется отражением макрокосмоса (неба и звезд)[111], Меншинг усмотрел доминирование переживания нуминозной силы и величия.

Феноменолог соглашается с Вахом и в том, что нуминозное никоим образом не «совершенно инаковое» (внемировое), как у Отто. Иначе его невозможно было бы постичь внутри мира. «Ganz Andere» нуминозного Отто в трактовке Меншинга ограничивается языком религиозных символов, репрезентирующих священную действительность. Сами сакральные символы олицетворяют прасимволы человечества, с которыми были объединены праопыты. В частно-

сти, применение понятий «отец» и «мать» к божест
зиждится на ощущении простейшего союза, безопасно
бытия, заботы[112]. (В данном случае религиовед близок
концепции архетипов Юнга.) Если для Элиаде утвержд
ние человека в сакральном равнозначно его приобщени
к бытию, то у Меншинга во всех религиях имеет мес
«актуальное беспокойство» единения с божеством. Отл
чение (изоляция) от нуминозного, будь то в форме инд
видуального телесного существования (эллинистическ
мистерии, индийская, буддийская, даосская, суфийск
мистика) или в форме экзистенциального отпадения
личностного божества (христианство, ислам, религия И
раиля, маздаизм), порождает «актуальное беспокойств
единения с божеством[113].

Как и большинство классиков феноменологии рел
гии, немецкий ученый озабочен идеей моделирования о
щей морфологии религии. Он перетасовывает уже извес
ные атрибуты глобальной феноменологической теории р
лигий следующим образом. В противовес Хайле
Меншинг разворачивает схему строения религии из ее це
тра (из самого понятия «святое»). «Действительность св
того» очерчивается Меншингом в качестве святой силы
форм и проявлений святой силы, а также в персоналис
ско-теистическом виде и в качестве имперсонального бож
ственного[114]. Носителями нуминозной силы становятс
например, тотемные животные и фетиши. Будучи амбив
лентным по природе (т. е. выступая в виде опасного и п
лезного), нуминозное генерирует табуированные объект
Репрезентируют святость в том числе камни и горы. И
«инаковость» (нуминозность) ассоциируется с несравне
ной твердостью, неизменностью, длительным существова
нием[115]. Другими формами проявления святого у Меншин
га выступают деревья, животные, земля, огонь, вода, дух
демоны, боги и т. д. При этом нуминозное может обладать
теистической природой[116].

Следующий аспект схемы – «встреча человека с
святым». Его образуют: «медиумы встречи» [мест
встречи, дивинаторный опыт (объекты дивинации – при

рода, чудо, бог, человек), священное слово во всех его формах, судьба и история], «способы встречи» [религиозное переживание, включающее, в первую очередь, visum (видение, явление) и auditio (слушание)] и, наконец, «содержание встречи» («актуальное беспокойство» единения с божеством).

Последний элемент тематизирования святого Меншингом указывает на «ответную деятельность» человека, инспирированную нуминозным опытом. В нее входит создание религиозного символа, культа, общины, церкви, монастырей и орденов. Не устарела для современного религиоведения и феноменологическая типология религии Меншинга.

Любопытно, что собственно традиционный для феноменологии аисторический взгляд на явления религии (а именно анализ отдельного в религии, проходящего сквозь всю ее историю, как, например, священное слово в виде нуминозной величины)[117] религиовед исключает из проблематики типологии святого. Немецкий ученый обращает внимание на двойственность понятия «тип» в феноменологической методологии. Меншинг подчеркивает: «...С одной стороны, он (тип. – *М. П.*) обозначает общность внутри различных религиозных организмов, но, с другой стороны, также "типическое" своеобразие и уникальность каждой религии»[118]. Выражением классификации второго рода призваны стать приведенные выше Lebensmitte религий. Систематику первого вида, т. е. поиск типической общности в целостности религии, следует сделать, с точки зрения Меншинга, более насыщенной и гибкой по сравнению с предложенными классическими в феноменологии религии типологиями (как, например, деление на пророческие и мистические религии). Классификацию религий, основанную на видах опыта божественного (динамистические, анимистические и теистические религии), он дифференцирует, выделяя две формы динамистических религий: примитивную и высокую. Аналогом имперсональной магической силы древних верований (манизма, фетишизма, тотемизма) становится нейтральное божественное мистиков. Меншинг

изобретает даже специальный термин для обозначения н
вого типа динамистической религии – «тейомонизм» (
греч. τό θειôν «божественное»), противопоставляя его м
нотеистическому персонализму[119]. По характеру прои
хождения религиозного содержания представлений фен
менолог выделяет «религии откровения» и «религии кн
ги». Не все религии откровения суть религии книги, но в
религии книги являются религиями откровения. Эта дет
лизация систематики святого восходит к тщательному ф
номенологическому описанию такого понятия языка рел
гии, как «откровение». Меншинг обозначает термино
«откровение» спонтанность нуминозного, которое откры
вается или познается. Откровением становятся: 1) мист
ческое озарение внутри, в глубине субъекта, 2) открыти
требовательной воли божества (как в маздаизме, религи
Израиля, исламе), 3) дар божеством воли к спасению (хр
стианство, буддизм махаяны, некоторые направления ин
дуизма)[120]. Кроме того, немецкий религиовед констатиру
ет, что сокрытость нуминозного угадывается в самом бы
тии божественного, в его действиях, сущности и
завуалированности воли божества. При этом в этнически
религиях древности человек имеет дело, скорее, с сокрыто
стью человеческой судьбы и будущего мира, чем с сокры
тостью божества.

Целую эпоху не только в феноменологии религии, н
и в религиоведении в целом составили произведения выда
ющегося румынского ученого и писателя Мирчи Элиаде
Вне всякого сомнения, эта колоритная фигура наиболее об
стоятельно изучена и ассимилирована отечественным ре
лигиоведением[121]. Элиаде

Большинство исследователей феноменологии ре
лигии Элиаде усматривают новизну его концепции в по
нимании святого как иерофании, т. е. онтофании. Свято
становится сильным, значимым, креативным, реальным
Оттовская «совершенная инаковость» нуминозного (ка
его сущность) наделяется у Элиаде онтологическим ста
тусом. Опыт сакрального у Элиаде отождествляется
ощущением подлинного бытия и, таким образом, приоб

ретает в том числе черты философского опыта и фило-
офской интуиции. Нечто свято не потому, что тремен-
умно, но оттого, что подлинно бытийствует. Реальное
уществование для феноменолога складывается из под-
инного (сакрального) пространства и настоящего (сак-
рального) времени. Как и другие феноменологи религии,
Элиаде признает заданную им модель священного уни-
версальной для homo religiosus. С одной стороны, броса-
ется в глаза зависимость интерпретации святого у
румынского религиоведа от описанных Хайлером атри-
утов мистического опыта. («Жить без жизни, бытийст-
овать без земного бытия, а лишь парадигматически» –
одна из аксиом мистического благочестия для немецкого
феноменолога). Легко можно проследить трансформа-
ию хайлеровской мистической интуиции в универсаль-
но религиозную у Элиаде.

С другой стороны, онтологизация святого с необхо-
имостью поставила вопрос о возможности глобальной он-
тологии для всех религий и ее конкретном философском
содержании. Критики отмечали, что священная реальность
в трактовке Элиаде идентифицируется с вневременным,
вечным, неизменным, себе тождественным, нетекучим пар-
менидовым бытием, а священное время, в свою очередь, – с
невозникающим и негибнущим, нераздельным и пребыва-
ющим всецело в настоящем временем Парменида[122]. На
мысль об универсализации идеи безвременной вечности и
ее идентификации со святым в классической феноменоло-
гии религии одними из первых в религиоведении обратили
внимание Г. Пихт и В. Гантке[123].

В своей концептуализации религиозного сознания
Элиаде обязан Платону не в меньшей мере, чем Пармени-
ду. И речь идет не только о том, что для архаического чело-
века упорядоченный священным мир имеет архетипы в ка-
честве «плана», «формы» или «двойника», существующего
на более высоком космическом уровне[124]. Здесь также
представляется важным (отнюдь не очевидное и не универ-
сальное для истории религии), во-первых, само жесткое
противопоставление сакрального и профанного и, во-вто-

рых, природа выбранной антитезы: отождествление по
линного (к тому же парменидова) бытия со священным,
мнимого – с профанным.

В свете приведенных умозаключений оказываются
вполне вероятными преимущественная ориентация и з
висимость феноменологической модели святого Элиад
от классического европейского философского мышл
ния (прежде всего античного). Этот вывод можно отне
ти и к другим классикам феноменологии религии (Отт
Ваху, Хайлеру, Меншингу, Гольдаммеру), хотя спектр и
предпочтений выходит далеко за рамки античной фило
софии[125]. На несомненную определяющую подчине
ность теоретических построений классической феноме
нологии религии европейской философской и христиан
ско-теологической категориальной системе указывал
многие современные религиоведы[126]. Но принципиал
ным здесь является, на наш взгляд, ответ на суждение не
мецкого неофеноменолога религии Гантке. Является л
на самом деле речь о святом в феноменологии религи
лишь разговором о христианской интерпретации свято
го? Этот вопрос в свою очередь тонет в другом, боле
фундаментальном вопрошании. Как возможно внекон
фессиональное (внеопытно-конфессиональное) обраще
ние и постижение святого? Гантке прав в том смысле
что классическая феноменология религии убедительно
показала своим примером проблематичность внеопытно
конфессионального познания святости и построения
глобальной научно-религиоведческой теории с понятием
«святое» в ее центре. Однако отсюда не следует, что ре
лигиоведение должно совершенно отказаться от понятия
«святое» как сугубо теологического и философского. Та
ким образом, вопрос о перспективе построения религио
ведения как науки о святом не был закрыт классической
феноменологией религии. Он был передан неофеномено
логии религии.

Компаративистский анализ предметов (явлений), представлений и переживаний священного

Не ставя перед собой цель охватить все многообразие систематики религиозных явлений в феноменологии религии, мы обратимся к типичным (и не только) предметам, представлениям и переживаниям святого. Все они будут расставлены в границах хайлеровской схемы классификации мира религии. Обращение к конкретным результатам феноменологического описания позволит нам по-новому взглянуть на концептуальную природу этой науки.

Одним из излюбленных объектов феноменологического анализа мира явлений святого становится священный камень. Как мы уже указывали, по мнению Меншинга, святость камня обусловлена репрезентацией им святого, а точнее, предиката «инаковости» святого. Особое значение при сакрализации камней и гор приобретают такие их свойства, как твердость, превосходящая все другие предметы, неизменность, долговечность. Жизнь камня превышает быстротечное бытие человека, животного или растения. «...Камень бьет, поражает»[127], – пишет Элиаде. Хайлер обращает внимание на то, что всюду в религиях встречается почитание священной горы как центра силы земли. Для мистика Бог становится горой, а священный путь к нему – восхождением на святую гору. Почитание нуминозной силы в образе камня встречается, например, в Древней Греции. Меншинг подчеркивает, что первоначально Гермы были пограничными камнями и репрезентировали демона Гермеса[128]. (Гермес Ἑρμῆς от ἕρμα – груда камней или каменный столб.) Кроме того, древние римляне поклонялись Юпитеру Лапису (lāpis, камень), существовал культ священного пограничного камня (terminus).

Освящение деревьев, по Меншингу, обусловлено тем, что «Дерево является прасимволом жизни и ее нуминозной силы»[129]. Он подчеркивает традиционную религиозную семантику дерева как символа жизни, круговорота и возрождения к новой жизни, микрокосма, выражающего макрокосм, древа мира. Хайлер акцентирует внимание на

жизнестойкости такой коннотации священного дерева, как древо жизни. В высоких религиях Христос становится древом жизни[130].

К уже традиционным формам сакрализации предметов и явлений Гольдаммер добавил освящение беспокойства и покоя, генетически связанное с религиозными понятиями войны и мира. Обожествление состояния беспокойства преимущественно встречается у кочевых народов. Так высший небесный бог монголов (Tagri, или Tengri) изображается в виде наездника. Мифологии древних народов пронизаны представлениями о скачущих богах или героях герм. *Один*, греч. *Диоскуры*, балт. *Свентовит* и *Триглав* чьим атрибутом был конь, ведийск. *Ашвины* (Aśvinau – двойственный, от *aśvin* – обладающий конями), божественные братья-близнецы, живущие на небе. В высоких религиях беспокойны, по мнению Гольдаммера, в первую очередь пророки, особенно Илия и Елисей. Бл. Августин сравнивает жизнь с паломничеством к Богу, а Мартин Лютер – путь христианина с путешествием и становлением в Боге. Освящение покоя превалирует в мистически-созерцательном типе религиозности, например, в даосизме, для которого чистота и покой являются правильным состоянием мира. В Ветхом Завете носителем особого вида священного покоя (как беспокойства в Боге) становится Иов[131].

Большое внимание уделяет Гольдаммер идее освящения избытка и меры. Освящение ритуального изобилия (избытка) имело место у многих древних народов. Оно выражалось в экстатических танцах, ритуальном питье и курении, в частности в ведийском культе Сомы или греческом почитании Диониса. Феномен освящения избытка сохраняется и в мировых религиях. Его аналогом выступают духовные экстазы в христианской и суфийской мистике. Религиозная идея меры, как правило, манифестируется на более поздних ступенях религии. Она предполагает стабильные внешние условия бытия, государственный культ и этику с прочными основаниями. В античности, считает Гольдаммер, подобный вид освящения состоял под патронатом Аполлона и Зевса[132]. Будда возвестил религию, со-

держащую меру, и она сложилась в буддизме, особенно в тех его направлениях, которые привели к созданию государственной религии. Освящением меры пронизаны государственно-церковные формы христианства, как и в целом государственные религии в высоких культурах[133].

Чрезвычайно полно представлены в феноменологии религии/типологии индивидуальных носителей священного/ Самыми известными из них признаются классификации Хайлера, Г. ван дер Леу, Меншинга, Гольдаммера и некоторые другие классификации[134]. Меншинг, например, детально описывает такой феноменологический тип homo religiosus, как учитель. Хотя деятельность учителя уходит корнями в историческое бытие, тем не менее в его образе действует сверхисторическая действительность[135]. Учитель как носитель священного имеет непосредственный доступ к миру святого. Свою легитимность, с точки зрения немецкого феноменолога, он получает не от религиозной традиции или религиозного института, а посредством своей сущности. Вместе с тем великий учитель провозглашает весть, обязательно включающую истину спасения. Примером учителя может считаться Будда или Христос. Для Гольдаммера учитель олицетворяет самостоятельное направление в типе священников и пророков. Религиозного учителя следует обозначить как рационализированный образ пророка или интеллектуализированное ответвление священничества[136]. Религиозный учитель – это тот, кто знает нечто о святом. Например, в греческой мистерии учитель (μυσταγωγός) – тот, кто вводит в таинство, посвящает в мистерию. Учитель в высоких религиях является транслятором откровения или методов спасения. В мистике высоких религий учителя выделяет эзотерический характер отношений с учениками[137].

В трактовке Меншинга большую роль в истории религий играет другой тип индивидуальных носителей священного – ученик, или последователь (Nachfolge). Последователь не столько имитирует внешние события жизни учителя, сколько экзистенциально усваивает смысл его жизни. Ученик в религиозной традиции преодолевает вре-

менну́ю дистанцию к историческому учителю и представляет собой «действительность его духа»[138]. Отношение между учеником и учителем как религиозными типами принципиально неизменно, полагает феноменолог. Вероятно, Меншинг руководствуется в данном случае евангельской сентенцией: «Ученик не бывает выше своего учителя...» (Лк. 6:40).

Одной из наиболее ярких тем мира представлений о святом следует признать описания в феноменологии религии понятий «демон», «бог», «небесные боги» и др. Например, для Отто «подлинно самостоятельное начало (религии. – *М. Н.*) образует лишь возникновение идеи демона»[139]. Если быть более точными, демоническое у Отто лишь одна из ипостасей локального нумена, открытого в sensus numinis. «Любовь» феноменологов религии к демонам вполне понятна. Демоны: асуры, рудры, тролли, джинны, духи – идентифицируются с нуминозной силой. По своему образу они зачастую несут оттенки личностного, но по своей природе выступают имперсональной силой. Особенно импонирует феноменологам религии спонтанность и не только иррациональность, но даже антирациональность демонического в качестве проявления нуминозного. Отто и Г. ван дер Леу подчеркивают, что демонический ужас есть проявление сущности нуминозного вообще, так как он не является страхом перед чем-то конкретным, а репрезентирует трепет перед самим непостижимым и ужасным. Меншинг констатирует, что употреблять по отношению к демоническому этические категории так же бесполезно, как и адресовать их природе электричества[140]. Произвольность, абсурдность, мгновенность, бесконтрольность демонического наиболее полно выражает оттовский момент тремендумности нуминозного. Боги в концепции Меншинга, часто возникая из демонов, обладают в отличие от них твердым положением в космосе, константными функциями, одухотворенным образом, выступая тем самым нуминозными личностями. Теогенез у немецкого феноменолога олицетворяют две параллельно действующие тенденции: «...объединение демонов или богов в высшем нуминозном

единстве и расщепление этого единства...»[141]. Ссылаясь на исследования А. Бертолета, Меншинг утверждает, что конституирование понятия «бог» происходило в истории религий трояким путем: из демонов, через смешение уже существующих богов и с помощью «расщепления» представлений о великом боге. Хорошо известно демоническое происхождение греческих богов Пана, Аполлона, Афродиты, Силены. Более того, Меншинг подчеркивает, что разные группы демонов («бурные» и «кроткие» боги) в более поздний период религиозной истории тесно переплетаются в образе бога [в данном случае в таких эпитетах Зевса, как μαμάκτης (бурный) и μειλίκιος (сладкий, кроткий)]. Смешение богов известно в различных формах: включение чужих богов в свой пантеон при полном их отождествлении со своими (так римляне включили германских богов в свой пантеон), объединение доминирующего бога с более древним божеством (Амон-Ра в Египте, Нергал-Мардук в Древнем Вавилоне), смешение одного божества с другими (из сирийского божества Баала и греческого Зевса появился эллинистический Ζεῦς βηλός)[142]. «Расщепление» представлений о великом боге приводит его к практическому растворению в местных культах. Здесь феноменолог ссылается на пример из второй книги Самуила (15:7), якобы подтверждающий отождествление почитания единого Бога Яхве с культом местных богов Палестины.

Образцовое феноменологическое описание понятия «небесные боги» мы находим у Виденгрена. С точки зрения шведского ученого феномен небесных богов, во-первых, универсален для истории религии, во-вторых, является первофеноменом религии, в-третьих, символизирует высшую форму священной реальности. У Виденгрена просматриваются следующие атрибуты божества небесного типа.

Его морфология включает все небо, иногда его элементы, а также небесные явления. Древнеиранскому богу Митре поклонялись как всеохватному небу, особенно ночному. Ахура-Мазда обладал звездообразным небом в качестве своей одежды. Греческий Зевс идентифицируется иногда со светлым небом, иногда с темным. Солнце поддается

осмыслению в качестве глаза Митры, Зевса, Юпитера, Варуны, Ахура-Мазды[143]. Функция управителя природными явлениями отчетливо представлена у западносемитского небесного бога Баал-Хаддада (Baal-Haddād) как бога молнии, грома и дождя, а также латинского Юпитера (Juppiter Fulgur – Юпитер-молния) и Juppiter Tonitris (Юпитер-гром). Кроме того, небесные боги – носители судеб, вероятно, по причине своего всеведения. Таковы Митра, Варуна, Зерван, Ахура-Мазда, «великий» бог Древнего Египта, Баал-Хаддад, Зевс и Юпитер. Особенно тщательно доказывает Виденгрен далеко не очевидную, на наш взгляд, функцию Зевса как повелителя рока, прорисовывающуюся, по мнению А.Ф. Лосева, лишь в эпоху эллинизма[144]. Феноменолог ссылается, прежде всего, на Павсания (V, XV, 5), у которого Зевс приобретает функцию «приносителя судеб». Он отмечает, что выражением зевсовой сущности следует считать и νέμεσις, и νόμος[145]. Отцом богов и людей, а также источником судьбы называет Юпитера Эней (Энеида IV, 614). Важнейший атрибут небесного бога – его всемогущество, отчасти связанное с креативными способностями (Зевс, Варуна, «великий» бог Египта, будь то Гор-великий, Атум-великий или Птах-великий, играют ключевую роль соответственно в греческой, ведической и древнеегипетской космогониях). Можно констатировать на основании исследования Виденгрена амбивалентность природы небесных богов. Они предстают, как правило, либо в качестве одновременно благого и злого божества (например, зловредная ипостась Ахура-Мазды – Ангро-Майнью и благая – Шпента-Майнью), либо как обладатель таинственной (одновременно благой и злой) колдовской силы (Митра, Варуна, Зерван). Существенный, но далеко не универсальный предикат небесных богов – их андрогенный характер. Он представлен имплицитно, например у Баал-Хаддада, и эксплицитно у Зевса (для орфиков Зевс был одновременно мужчиной и бессмертной девой), а также у египетского «великого» бога (оплодотворившего самого себя).

Вследствие общей сфокусированности феноменологии религии на тематизации религиозного чувства наибо-

лее глубокой и всесторонней обработке подвергся в ней мир переживаний священного. В свою очередь, этот аспект феноменологической дескрипции нашел достаточное отражение у отечественных исследователей[146]. Мы остановимся лишь на феноменолого-этимологическом описании религиозного понятия «вера».

Как уже было указано, вера, уверенность, доверие у Хайлера – центральные понятия языка пророческой религии. Он считает, что пророк постоянно воссоздает эту уверенность в творческом акте, в свободной нравственной деятельности. Феноменолог противопоставляет лингворелигиозную семантику веры коннотациям ключевой категории мистических религий – чувственной (земной) любви. На второстепенное и подчиненное значение понятия веры в мистических религиях (прежде всего, ведической) обращал внимание и Виденгрен. «Нельзя сказать, что śraddhā (обозначение веры в индуизме. – *М. П.*) получило центральное место в ведической религии», – подчеркивал он. Исповедание веры не выходило на передний план в том числе и в других индогерманских религиях, например древнегреческой и древнеримской. При анализе понятий, обозначающих веру, шведский религиовед убедительно раскрывает строгую корреляцию между самыми заметными интенциями религии и семантикой ее языка. Поэтому, например, в ведической религии понятие *śraddhā* обозначает доверие к осуществляющему жертвоприношение, т. е. к тому человеку, который правильно понимает технику принесения жертвы и который знает, что его жертвоприношение (если он совершил его правильно) будет результативно[147]. Иными словами, понятие «вера» в индуизме, скорее, относится к сфере магии, чем религии.

Семантику термина «вера» в древнеримской религии передают глагол *credo* и существительное *fides*. Виденгрен подчеркивает: «Римский Нума обладает, как и Ману, доверием к божеству и устанавливает поэтому свое доверие к приносящему жертву...» Их объединяет «примирение интереса жертвователя с интересом бога». Но при общей акцентированности на ритуальном аспекте веры (в ведической и

римской религиях) fides в отличие от śraddhā, по мнению шведского религиоведа, имплицирует, скорее, юридическое, чем магическое значение[148]. Это подтверждает и эпитет Юпитера – Dius Fidius (гарантирующий веру и регистрирующий клятву)[149]. Отчетливо видно, что именование Юпитера Фидиус, выражающее fides, обладает недвусмысленной религиозно-юридической природой[150].

В зороастризме (религии пророческого типа) понятие «вера», напротив, занимает одно из центральных мест среди других терминов языка религии. В древнейших текстах Авесты имеются два корня, объективирующих содержание веры: zrazdā – вера, точное соответствие индийскому слову śraddhā, и var – выбирать. Корень var развивается в Иране в особое значение. Лингвофеноменологическая реконструкция позволяет Виденгрену сделать вывод о том, что в зороастризме вера всегда выступает как выбор, выбор между добром и злом, вера является решением верить. Для этого выбора миф не обладает первостепенным значением[151]. В зороастризме, поверив, человек совершает правильный выбор. Он исповедует веру. Следовательно, вера в зороастризме обладает интеллектуальным характером[152].

Понятие «вера» в пророческих религиях не может быть распознано во всей его полноте без учета того вклада, который внесли в его содержание древнеизраильская религия и ислам. «В западносемитических религиях, прежде всего в израильско-иудейской, понятие "вера" выражается главным образом с помощью корня āman и его производных»[153], – отмечает Виденгрен. В иудаизме вера означает не только доверие к Богу, объяснение и исповедание веры, но и убежденность в том, что Яхве единственно существующий Бог[154]. Таким образом манифестируется монотеистическое измерение веры. Яхве, выступая непоколебимым, надежным, преданным Богом, требует того же и от народа Израиля, т. е. непоколебимости, надежности, преданности. В исламе слово «вера» выражается глаголом āmana (верить, доверять), причастием mumin (верующий) и существительным imān (вера)[155]. Как и в других пророческих религиях, «...кораническая вера обладает, прежде всего, интеллектуальным характером»[156] (Сура 2:172; 2:285; 4:135). Вера в Коран – это уверение в том, что откровение истинно. Кроме того, она включает деятельность воли и чувства и тем самым имплицирует особое доверие к Богу. Вера при этом часто объединяется с добрыми делами[157] (Сура 85:11; 95:6; 103:3).

* * *

В заключение хотелось бы обстоятельнее подвести некоторые уже артикулированные нами предварительные итоги классического этапа в генезисе феноменологии религии.

Еще совсем недавно Г. Федотов писал: «Как это ни странно, задача изучения русской святости как особой традиции духовной жизни даже не была поставлена»[158]. А ведь речь идет лишь об одном типе научно-философского дискурса святого (русской православной святости). Опрометчиво считать, что к 30-м годам XX в. (именно к этому времени относится приведенная цитата Федотова) был получен исчерпывающий научный отчет хотя бы в рамках религиозной философии о собственной духовной традиции святости. Что же тогда можно было утверждать относительно адекватности познания универсальной матрицы святого для всех традиций духовной жизни человечества? Двадцатое столетие, скорее, показывает углубляющуюся дивергенцию ключевых интенций религиозно-духовных традиций. Даже внутри таких близких конфессий, как православие и протестантизм, уместно констатировать взаимную утрату и нечувствие опыта святого. Безусловно, прав В. Розанов, когда подчеркивает: «Этому настроению святости и отвечают мощи – и вот отчего они равно есть у нас и у католиков, и их нет только у протестантов, **вообще не имеющих самой идеи святости и образа и прототипа святого человека**»[159]. Если перевести это суждение на язык феноменологии религии, то, например, Хайлер мог ответить Розанову примерно следующее. Для вас, православных, природа святого неотделима от идеи «овеществленной святости», как собственно и для большинства религий. Но

само понятие «святое» выходит далеко за рамки идеала «овеществленной святости». И вот только теперь мы постепенно приближаемся к средоточию дискуссии о святом. В. Розанов, А. Бердяев, К. Леонтьев, Г. Федотов, В. Ключевский, Ф. Достоевский, Н. Лесков и другие выстроили бы лишь одно Lebensmitte религии (смысловое средоточие русской православной святости), если использовать феноменологическую терминологию. В. Топоров, например, четко очерчивает трехчленную структуру древнерусской святости. Она состоит из «священства, царства и земства». У него не вызывает сомнения, что «...преимущественный носитель святости (на Руси. – *М. П.*) – "священство" как одна из важнейших частей старой русской социальной структуры и святые как заступники и царства, и земства (мира), и предстатели за них перед Богом»[160]. Прежде всего литературно-философская русская православная мысль XIX – начала XX столетия озвучила атрибутивные свойства главных носителей святости на Руси. Так, для Бердяева «делание святого есть прежде всего самоустроение»[161]. Розанов обращает внимание на три другие особенности русской святости: юродство, связь со страданием (как и у Достоевского) и «приуроченность» к смерти («В святость входит некоторая странность поведения, "юродивость"...». «Все построение христианской святости приурочено к смерти». «...В страданиях – святость»)[162]. Лесков превозносит смирение в качестве мерила святости в русском национальном сознании. Федотов и Топоров уже не только и не столько описывают идею русской святости, сколько предлагают научно-философскую типологию носителей святого на Руси. Достаточно специфичен, в частности для христианской святости, образ святых русских князей. Федотов поясняет: «Знаменательно: как только Русь усваивает греческий идеал власти и переносит его вместе с царским титулом на великих князей московских, так прекращается княжеская святость. Никто из благочестивых царей московских не был канонизирован. Это отрицательное доказательство того, что канонизация князей не имеет ничего общего с освящением власти»[163]. Топоров артикулирует

«простоту» русского святого как уникальный модус русской святости, носителями которой стали преп. Феодосий Печерский и преп. Сергий Радонежский. Мы находим у Топорова следующее описание духовной «простоты»: «Дух прямоты и непосредственности господствует; какие-либо осложняющие детали, связи, проекции отсутствуют, и само наличие этой открытости, исключающей принуждение, понимается как высшая органическая естественность, как свобода, состояние независимого самостояния, простота-гармоничность, доведенная до такого совершенства, что ничто различающееся, разное, противоречивое, подлежащее гармонизации, даже не воспринимается»[164]. В той или иной мере отечественная философско-религиоведческая мысль продолжает «переводить» русскую православную лингво-религиозную традицию святости на нетеологический язык[165]. Но труд этот еще далек от своего завершения. И дело не только в том, что «безмолвная "Святая Русь" в своей оторванности от источников словесной культуры древности не смогла передать нам о самом главном – о своем религиозном опыте». И в конечном счете не в том, что «новая Россия, вооруженная всем аппаратом западной науки, прошла равнодушно мимо самой темы "Святой Руси", не заметив, что развитием этой темы в конце концов определяется судьба России»[166]. Как генезис классической феноменологии религии (попытка конституирования универсальной категории «святое»), так и философско-религиоведческая ассимиляция отдельного типа святости (например, русско-православного), на наш взгляд, подтверждают тезис о субстанциальной необъективируемости в рамках философско-религиоведческого дискурса и глобальной (универсальной для всех религий), и локальной (конфессиональной) идеи святости. Это привело, с одной стороны, к отказу от эмпирически не верифицируемого понятия «святое» в большинстве направлений современного западного религиоведения, а с другой стороны, к пробуждению неофеноменологии религии.

Глава 3
Неофеноменология религии

Проблема Священного (святого) (das Heilige), поставленная в середине XX в. в философии М. Хайдеггером в перспективе поиска онтологического смысла отношения Dasein (присутствия) к Священному, к Богу, 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. Рикера[167], диалогическая герменевтика О.Ф. Больнова, ассимилированная, в частности, в феноменологии религии современного немецкого религиоведа, профессора боннского университета 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 Х. 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»[168]. Французский философ отталкивается от фундаментальной онтологии, от бытия, понимаемого как событийное присутствие. Для Рикера, как и для Хайдеггера, «лишь из истины Бытия впервые удается осмыслить суть Священного»[169].

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 бытия[170]. 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»[171], – 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 каче-

стве "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 антропологию[172]. Например, при употреблении терминов «религиозная сфера», «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 жизни[173]. (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»[174]. Французский 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 нерешенной 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...»[175]. Священное осмысляется 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»[176], 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»[177], – несколько скоропалительно 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) у В. Хохкеппеля[178] и Больнова, «вынуждающе-постигающего» мышления, чья однозначность базируется на фиксирующем субъекте, и «оставляющего»[179] мышления, способного подняться к познанию святого у К. Хеммерли[180], как и «осмысляющего» и «калькулирующего» мышления у Хайдеггера, 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 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 (s. 358). 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 (s. 359). Значит, затруднительно предположить для этого типа религиозного сознания разделение вневременной (святой) и временной (профанной) сферы. Опыт времени для индийской мысли является опытом относительных состояний сознания. Время здесь не абстрактный линейный временной ряд, но подвижный момент (миг), полный внутренней динамики. Таким образом, в индийской религиозной традиции время рассматривается в рамках по-

движного мышления, единство которого превышает противоположности.

Герменевтика Больнова 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»[181]. 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[182] в этой связи 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»[183]. 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...»[184]. Все это было проделано 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 интерпретации[185]. При предельно широком толковании герменевтики как науки, берущей свое начало в интерпретации, которая переводит скрытый смысл в очевидный, Рикер стирает не только оппозицию между феноменологическим и историческим исследованием, но и, например, между феноменологией религии и психоанализом. Подобная точка зрения может служить философской основой для образования универсальной религиоведческой 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 неофеноменология 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 религиоведении понятия «святое») упре-

ки в неисторизме, христианско- и европоцентризме категории «священное» в классической феноменологии религии. Немецкий религиовед 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 неофеноменологией 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 Х. Гадамера. Следует подчеркнуть, что все четыре аспекта методологии Гантке тесно взаимосвязаны и в определенном смысле обусловливают 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»[186], – 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»[187]. 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 культуры» (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, нередуцируемости 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, стоявший у истоков диалогически-межкультурного подхода, М. Бубер 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 конеч-

ном 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 (посредине) 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, заблуждения 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 предпосылки[188].

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.) На наш взгляд, 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, с нашей точки зрения, не во всем плодотворна. Выглядят недостаточно убедительными в этой связи 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», «вненаходимых бытий, разумов, сознаний»[189] (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)[190] 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 открытости трансцендентному, заявленной в неофеноменологии религии Гантке.

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. Вальденфельса[191]. И для Вальденфельса, и для Гантке проблема встречи религий должна считаться центральной соответственно в фундаментальной католической теологии и в неофеноменологии религии (s. 107). 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. 108). Контекстуальный способ рассмотрения святого способствует преодолению как апологетики сакрального в теологии, так и апологетики профанного, которая имеет место в определенных направлениях религиоведения[192]. 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 концептуализируется 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 внеморального) немецкий религиовед возводит в область контекстуального анализа и тем самым релятивизирует ее. В каком смысле контекстуальный способ изучения священного и принцип «от-

крытого вопроса» преодолевают «ведущую к заблуждению альтернативу абсолютного и относительного»? (s. 329)[193] «Преодолевает», 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 разумения (античному, средневековому, нововременному) и что все эти разумы сосуществуют, а не сняты в нем[194], 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, с нашей точки зрения, не реализуется эксплицитно с помощью как философской интерпретации диалога у Больнова (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 этой связи 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 по-

зиций неофеноменологии религии наука о святом в качестве общей морфологии религии несостоятельна, категория «священное» не утрачивает свою актуальность в современном религиоведении. Феноменология религии, на наш взгляд, 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»[195].

Примечания

Глава 1

В поисках концептуальной природы феноменологии религии

1 См. работы А.П. Забияко, В.В. Винокурова, А.Н. Красникова, Ю.А. Кимелева, К.И. Никонова и других, а также свидетельства самих феноменологов религии М. Элиаде, Г. Меншинга, Ф. Хайлера.

2 Речь идет в первую очередь о книгах Р. Маретта, В. Вундта, Н. Зёдерблома.

3 См. произведения К. Кольпе, В. Гантке и других.

4 Оценка подобной трактовки феноменологии религии будет дана по ходу работы.

5 *Wundt W.* Völkerpsychologie // Die Diskussion um das «Heilige». Darmstadt, 1977. S. 57.

6 Ibid. S. 65.

7 См.: *Söderblom N.* Das Heilige // Die Diskussion um das «Heilige». S. 77.

8 См.: *Wundt W.* Op. cit. S 69.

9 Ibid. S. 70.

10 Ibid. S. 74.

11 См.: *Söderblom N.* Op. cit. S. 97.

12 У А. Вейсмана.

13 *Söderblom N.* Op. cit. S. 98.

14 Ibid. S. 99.

15 Ibid. S. 100.

16 Ibid. S. 102.

17 См. труды Б. Гладигова и К. Кольпе.

18 Вопрос о соотношении теорий динамизма, манизма и концепции святого в феноменологии религии будет рассмотрен ниже.

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

[193] Отказ от абсолютности для Гантке не означает одновременно отход от истинности. Плюралистическая концепция истины не предполагает разрушение религиоведческого знания, наоборот, способствует более глубокому пониманию религиозных феноменов, раздвигая границы объективированного мышления.

[194] См.: Введение к работе В.С. Библера «Кант – Галилей – Кант».

[195] *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Время и бытие. М., 1993. С. 213.

Литература

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. Феноменология и аксиология святого в философии религии М. Шелера // Вестник Амурск. ун-та. 2001. Вып. 12. Сер. Гуманитарные науки.

Забияко А.П. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Вестник Амурск. ун-та. 2000. Вып. 10.

Квинтэссенция. М., 1992.

Керлот Х.-Э. Словарь символов. М., 1994.

Кимелев Ю.А. 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.

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.
Прехтль 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. М., 1990. Т. 1.
Типсина А.Н. Немецкий экзистенциализм и религия. Л., 1990.
Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1, 2.
Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М., 1985.
Угринович Д.М. Психология религии. М., 1986.
Федотов Г.П. 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. М.; СПб., 2000. Т. 1, 2.
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. Freiburg, 1980–1982. Bd. 1, 2.

Chantepie de la Saussaye P.D. Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg–Leipzig, 1897. Bd. 1.
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. New York, 1987. Vol. 11.
Feigel F. Das Heilige. Tübingen, 1948.
Fridrichsen A. Hagios – Qadoš // Die Diskussion um das «Heilige». Darmstadt, 1977.
Fries J.F. Neue Kritik der Vernuft. 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.
Hemmerli K. Das Heilige und das Denken // Ausgewählte Schriften. Freiburg, 1996. B. 1.
Hochkeppel W. Mythos Philosophie. Hamburg, 1976.
Leeuw G., van der. Phänomenologie der Religion. Tübingen, 1970.
Leeuw G., van der. Einführung in die Phänomenologie der Religion. Darmstadt, 1961.
Martitz P.W. Ιερος 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.
Otto R. Das Heilige. Gotha, 1926.
Otto R. West-östliche mystik. Gotha, 1926.

Otto R. Reich Gottes und Menchensohn. 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. Götingen, 1996.
Pannenberg W. Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Götingen, 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. Berlin, 1960. Bd 1.
Söderblom N. Das Werden des Gottesglaubens. Leipzig, 1916.
Sonnemans H. Gottesglaube und Heilswahrheit. Bern; N.Y.; P.; Frankfurt am/Mein, 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

Предисловие ответственного редактора 7

Глава 1. В поисках концептуальной природы феноменологии религии 9

В преддверии религиоведческой дискуссии о святом 9

К спорным моментам «Святого» Рудольфа Отто 13

Глава 2. Морфология святого 30

Модели священного в классической феноменологии религии 30

Компаративистский анализ предметов (явлений), представлений и переживаний священного 57

Глава 3. Неофеноменология религии 68

Примечания 83

Литература 93