

86.2.273  
Л25

ФМНОС -

**ЛАРИОНОВА В.К.**

# **ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ**

**Учебное пособие  
для студентов специальности  
«религиоведение»**

**ПРИКАРПАТСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИМЕНИ ВАСИЛИЯ СТЕФАНИКА  
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ  
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ**

**ЛАРИОНОВА В.К.**

**ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ**

**Учебное пособие**

**для студентов специальности «религиоведение»**

77 57 44 филос.

НБ ПНУС



775744

**ИВАНО-ФРАНКОВСК – 2010**

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

**ЛУБСКИЙ В.И.** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения Киевского национального университета имени Тараса Шевченко;

**КИЯК С.Р.** – доктор философских наук, доктор теологии, заведующий кафедрой религиоведения и теологии Прикарпатского национального университета имени Василия Стефаника.

Рекомендовано к печати Ученым советом философского факультета  
Прикарпатского национального университета  
имени Василия Стефаника

Навчальне видання

**Ларионова В.К.**

**ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ**

Учебное пособие  
для студентов специальности «религиоведение»

Підп. до друку 08.12.2010. Формат 60x84/16.  
Папір офс. Друк різнографічний. Гарн. Times New Roman.  
Умовн. др. арк. 7,44. Наклад 100.

Видавець та виготівник «Симфонія форте»  
76019, м. Івано-Франківськ, вул. Крайківського, 2,  
тел. (0342) 77-98-92

**Ларионова В.К.**

Феноменология религии : учебное пособие. – Ивано-Франковск : Симфония форте, 2010. – 128 с.

Прикарпатський національний університет  
імені Василя Стефаника  
код 02125266  
**НАУКОВА БІБЛІОТЕКА**

© Ларионова В.К., 2010

Інв. № 77 57 44

СОДЕРЖАНИЕ

<b>Место феноменологии религии в системе религиоведческого знания .....</b>	<b>7</b>
Конституирование феноменологии религии в качестве автономной дисциплины .....	9
Соотношение истории религии и феноменологии религии .....	13
<b>Методологические аспекты феноменологии религии .....</b>	<b>17</b>
Методологические принципы философской феноменологии .....	17
Антиисторизм как проблема феноменологии религии .....	23
<b>Генезис феноменологии религии .....</b>	<b>29</b>
<i>Доклассическая феноменология религии .....</i>	<i>29</i>
Вклад Корнелиуса Тиле в оформление феноменологии религии как самостоятельного направления в исследовании религии .....	29
Г. Ван дер Леув о предмете исследования феноменологии религии ....	31
<b>Классическая феноменология религии .....</b>	<b>39</b>
Значение исследований Рудольфа Отто для становления феноменологии религии как самостоятельной области религиоведческого знания .....	40
Сущностная феноменология религии Макса Шелера .....	47
Феномен религиозных переживаний у Фридриха Хайлера .....	57
Критерии религиозного опыта у Иоахима Ваха .....	60
«Историческая» феноменология религии Рафаэля Петтацони .....	64
Феноменология религии во взглядах Поля Рикера .....	67
<b>Переход к неопеноменологии религии .....</b>	<b>73</b>
Актуализация религиоведческих проблем .....	73
Теоретические основы неопеноменологии религии .....	75
Кризис в феноменологии религии .....	77
Локальная феноменология религии Жака Ваарденбурга .....	82
Эпистемологические основания постклассического религиоведения .....	89
<b>Анализ священного во всей его полноте .....</b>	<b>91</b>
Категория «священное» .....	91
Кристаллизация понятия «святое» в качестве первофеномена религии в начале XX века .....	91
«Археологическая онтология» Мирча Элиаде .....	98

Типология иерофаний .....	101
Миф как повторение у Мирча Элиаде .....	104
<b>Феноменология сакрального .....</b>	<b>111</b>
Опыт сакрального: содержательные аспекты .....	111
Функция религиозных ритуалов .....	115
Специфика религиозного символа .....	118
Специфика взаимодействия культового сознания и культовой реальности .....	120
<b>Интегративные перспективы феноменологии религии .....</b>	<b>124</b>

## Пояснительная записка

Предмет предназначается студентам 5-го курса специальности «религиоведение», является обязательным и входит в цикл «Общепрофессиональные дисциплины» пятилетнего учебного плана.

*Предметом* курса является западная феноменология религии XIX–XXI веков в качестве одного из ведущих направлений в теоретическом религиоведении.

*Цель* курса – ознакомление студентов с важнейшими концепциями общей морфологии религии в феноменологии религии.

*Задача* курса – помочь студентам овладеть ключевыми проблемами, понятийным аппаратом феноменологии религии, основными принципами построения феноменологических классификаций религии и научиться мыслить внутри феноменологической парадигмы.

**В результате изучения курса** студенты должны иметь четкое представление о концепциях и главных работах крупнейших феноменологов религии, уметь выделять основные вехи в развитии феноменологии религии: доклассическую (дескриптивную) феноменологию религии, классическую (интерпретативную) феноменологию религии, неопеноменологию религии (ориентированную на проблему феноменологии религии). Кроме того, студенты должны быть ознакомлены с методологией современных историй западного религиоведения.

Предлагаемый курс тесно связан и опирается на такие ранее изученные дисциплины как «философия религии», «психология религии», «социология религии», «антропология религии».

**Методология курса** основана на использовании феноменологической редукции, дополненной принципом эмпатии при постижении универсальной природы религиозного сознания. Феноменология религии совмещает в себе концептуальные поля эмпирического религиоведения, философии и теологии. Это определяет ее достаточную автономию по отношению к философии и христианской теологии.

**Объем курса** составляет 54 часа: 28 часов аудиторных (18 часов лекций и 10 практических занятий).

**Предусмотренные формы контроля:** в конце десятого семестра предусмотрен зачет, внутри семестра – контрольная работа. В рамках курса осуществляется рейтинговая система оценки работы студентов в течение семестра.

### Введение

В настоящее время особую актуальность приобретает овладение методологией изучения религиозного сознания и религиозного опыта. В этом плане важную составляющую методологии представляет феноменология религии как феномена. К числу наиболее актуальных проблем в сфере феноменологии религии относятся формирование мето-

логической базы для уяснения специфики основополагающих понятий и представлений религиозного мирозерцания: «святое», «сакральное», «нуминозное», «священный предмет», «священное пространство».

Необходимость введения курса «Феноменология религии» обусловлена активными спорами относительно методов изучения религиозного опыта, возможности совмещения научного (исторического, философского, психологического, социологического) и теологического подходов. В процессе изучения дисциплины «Феноменология религии» необходимо овладеть теоретическими основами знаний в области феноменологии и феноменологии религии, проанализировать их роль в методологической системе философии и религиоведения.

В результате изучения курса студент должен знать: основные этапы развития феноменологии религии, основные понятия, а также принципы типологии религиозных феноменов.

Знания и навыки, получаемые студентами в результате изучения дисциплины, необходимы для анализа основных проблем в методологии религиоведения, особенностей осознания религиозного опыта и его многообразия, путей для понимания встречи со «священным», «сакральным».

Целью настоящего курса является: формирование методологической базы у студентов-религиоведов для профессиональной научно-исследовательской работы в области исследований религиозного опыта.

В ходе ее достижения решаются следующие задачи:

- ознакомление с основными понятиями феноменологии религии и выработка навыков самостоятельного феноменологического анализа;
- феноменологическое описание образов и состояний религиозного сознания;
- анализ особенностей языка религиозного сознания, языковых средств и стратегий, в которых осуществляется концептуализация религиозного опыта;
- систематическое описание явлений религиозного опыта;
- классификация явлений религиозного опыта на основе феноменологического анализа.

В ходе изучения данного курса студент слушает лекции по теоретической части курса, посещает практические занятия, выполняет задания для самостоятельной работы, отрабатывая теоретические знания на материале религиозных, философских текстов.

Анализ данных проблем представлен в разделе «Феноменология религии» научно-теоретического журнала «Религиоведение», а также в учебнике Реале, Джованни, Антисери, Дарио «Западная философия от истоков до наших дней». – Т. 4. – СПб.: Петрополис, 1997.

## МЕСТО ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ В СИСТЕМЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Феноменология, по меткому замечанию Мераба Мамардашвили, является моментом любой философии, но не любая философия именуется феноменологией. Феноменология есть опыт непосредственного видения того, на что направлено сознание.

Феноменология (учение о феноменах, о являющемся) – термин, который может быть отнесен к самым разным философским традициям и учениям.

Среди философских феноменологий первое документированное употребление термина «феноменология» мы находим в трудах Иоганна Генриха Ламберта (1764), одного из известных последователей К. Вольфа. Именно в письме к Ламберту от 2 сентября 1770 г. И. Кант впервые упомянул о необходимости «негативной науки (phenomenologia generalis)», которая предшествует метафизике как пропедевтическая дисциплина и ставит перед собой задачу определить валидность и границы чувственного знания. В письме Марку Герцу от 21 февраля 1772 г., заявляя о своем проекте исследования границ чувственности и разума, он сообщает о том, что первая теоретическая часть должна состоять из двух разделов: общей феноменологии и метафизики «согласно ее природе и методологии». Позднее Г.В.Ф. Гегелю удалось поднять феноменологию до уровня полноценной философской дисциплины, обретшей долгосрочное влияние, хотя представители немецкого Феноменологического Движения (Э. Гуссерль, А. Пфендер, А. Райнах, М. Гайгер, Р. Ингарден, А. Койре и др.) никогда и не считали Гегеля феноменологом в полном смысле слова. Но французские феноменологи считали феноменологию духа Гегеля не только предшественницей, но даже источником феноменологии как таковой, осмысливая Гегеля в духе Гуссерля, а Гуссерля – в духе Гегеля.

Другой пример ранней, сравнительно независимой феноменологии применительно к этике, философии религии и эстетике дает Э. фон Гартман в своих сочинениях «Философия бессознательного» (1875), «Феноменология морального сознания» (1978) и «Философия религии» (1882).

Первое самостоятельное употребление термина «феноменология» англоязычным философом мы находим в Лекциях по Метафизике Уильяма Гамильтона, читавшихся в 1836 г., но опубликованных в 1858 г.

Последний пример философской феноменологии, не зависящей от Феноменологического Движения, и в то же время ее первый образец в

Америке – это феноменология Ч.С. Пирса, основателя прагматизма. Его феноменология была нацелена на создание системы категорий, соответствующей основным классам феноменов, составляющих мир. Этот термин он активно употребляет в период с 1902 г. по 1904 г., позднее заменив его такими неологизмами как «фанероскопия», «идеоскопия» или «феноскопия».

Итак, мы кратко остановились на ранних вариантах философского употребления термина «феноменология» еще до Феноменологического Движения и его основателя Эдмунда Гуссерля.

В современной науке под **феноменологией религии** понимают научную дисциплину, которая является составной частью религиоведения и представляется специфической *методологической базой исследования* религиозных явлений. В историко-философской традиции феноменологией религии, в не строгом понимании, называют философское изучение, описание, сравнение и классификацию феноменов религии посредством философского инструментария (в данном случае методологическими способами феноменологии Э. Гуссерля).

Идея феноменологического исследования (в контексте философского знания) любых онтологических проявлений, бесспорно, принадлежит Эдмунду Гуссерлю (1859–1938), который создал философскую «науку» о созерцании сущности феноменов вообще и о сознании, созерцающем сущность, в частности. Однако необходимо отметить, что сам Э. Гуссерль религиозными проблемами не занимался и религиозные феномены не исследовал. Тем не менее, концептуальные положения его философии позволяют сделать вывод, что явления религии относятся к сфере феноменологического. Так, например, Э. Гуссерль указывает, что природа трансцендентального, Абсолютного или божественного достигается при помощи направленности сознания на сверхъестественные объекты и дальнейшего его феноменологического редуцирования, т.е. «очищения сознания» от постулатов обыденного, религиозного и философского мировоззрения.

Феноменологическая философия Э. Гуссерля представляется, прежде всего, как методологическая база исследования глубинных основ сознания, мышления в целом («нозза»), а также смысла метафизических сущностей усматриваемых феноменов («нозма»). Феноменологический метод в философии Э. Гуссерля – это способ проявления в сознании смыслов феноменов (например, религиозных) путем интенции или направленности сознания на какой-либо исследуемый предмет, последующего «очищения» этого сознания или его редуцирования. «Очищению» сознания, по мнению Э. Гуссерля, предшествует «эпохе», т.е. воздержание от суждений о чем-либо, будь то предметы реального

мира, окружающие человека, или трансцендентные объекты. Отказ от суждений, как следствие, сопровождается единством сознания, слиянием «ноззы» и «нозмы», которое обусловлено интенцией-направленностью познающего сознания на его феноменальный предмет.

Следует отметить, что «интенциональность» Э. Гуссерля, как инструмент познания религиозных феноменов, востребована в современной феноменологии религии, достаточно обратить внимание на феноменологические исследования Мирча Элиаде. Она представляется не как познание внешнего, поверхностного содержания явлений, а как способ существования сознания вообще. Отсюда можно сделать вывод, что сфера религии производна от функционирования сознания, т.е. интенциональность сознания делает Бога реальностью, хотя мир существует независимо от сознания, он им полагается.

**Феноменология религии** относительно молодая научная дисциплина, сформировавшаяся в начале XX века на базе использования методологии философии и теологии и их категориального аппарата. Она призвана философско-феноменологическими методами исследовать религиозные явления, что позволяет рассматривать ее составную часть философских наук и отводить определенное место в системе знания о религии.

В настоящее время феноменология религии, как научная дисциплина, имеет свой научно-исследовательский статус и занимает промежуточное положение между науками о религии (социология религии, психология религии, религиозная антропология, история религии) и теориями религии (философии религии, теология, богословие).

Первоначально исследовательским предметом **феноменологии религии** выступают такие специфические религиозные феномены, как «священное», «нуминозное», «Абсолют», «трансцендентальное», «гипостазированные сущности» и т.п., которые, с точки зрения феноменологов религии, нуждаются в глубинном постижении онтологической сущности, а не в фиксации визуального существования.

#### КОНСТИТУИРОВАНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ В КАЧЕСТВЕ АВТОНОМНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ

История феноменологического изучения религии, предполагающего понимание религии и выяснение ее сущности путем анализа ее проявлений, восходит к концу XVIII – началу XIX вв. Уже тогда были заложены три основных принципа **феноменологии религии** как направления религиоведения: признание *особого религиозного чувства* как основания религии; *феноменологическое описание*; создание *классификаций религиозных феноменов*.

Среди феноменологов религии отсутствует единство не только в трактовке исходных принципов и методов изучения, но и в понимании предмета исследования **феноменологии религии** как *самостоятельной научной дисциплины*. Одни исследователи рассматривают феноменологию религии как приложение принципов гуссерлевской философии к анализу религиозных явлений, в то время как другие отрицают свою близость к гуссерлианству. Отсюда разные научные направления в феноменологии религии.

Напомним, что феноменология Э. Гуссерля ориентирована на анализ структуры и объектов «чистого сознания», мышления как такового. Предмет ее рассмотрения получается с помощью процедуры поэтапного *феноменологического очищения (редукции)* сознания от обыденных и философско-теоретических представлений о реальности, от всех естественно-психологических характеристик мышления. Вследствие такого редуцирования, по мнению Гуссерля, достигается уровень феноменов «чистого сознания» – непосредственно усматриваемых «эйдосов» или сущностей.

В религиозедческой традиции понятие «**феноменология религии**» впервые появляется в исследованиях голландского теолога, профессора Амстердамского университета П.Д. Шантепи де ла Соссе (1848–1920), который использует его в контексте формирования новой науки о религии.

Зародившись в Голландии и Германии, феноменология религии нашла там многочисленных сторонников. В Германии виднейшими феноменологами религии были **Фридрих Хайлер** (1892–1967) и **Иоахим Вах** (1898–1955). Не прерывающуюся связь феноменологии с христианской теологией можно увидеть и в учреждении Архива Гуссерля в Католическом университете г. Лувена, вскоре ставшего центром феноменологических исследований, и в том, что первым хранителем наследия Гуссерля был бельгийский францисканец Герман Лео ван Бреда.

В голландско-скандинавском религиозедении первой половины XX в. заметно выделялись **Эдвард Леманн** (1862–1930) и **Уильям Бреде Кристенсен** (1867–1953). Вскоре феноменология религии получила распространение и в других странах континентальной Европы. Например, под влиянием Э. Гуссерля и отчасти М. Шелера феноменология религии разрабатывалась во Франции Ж. Эреном, Р. Мелем, А. Дюмери и, конечно, П. Рикером, который положил начало французской феноменологической ветви сначала в Страсбурге, а затем в Парижском университете. Во Франции в феноменологическом ключе работал **Гастон Берже** (1896–1960), а в Италии – **Рафаэль Петтацони**

(1883–1959). Под влиянием Иоахима Ваха (1898–1955), эмигрировавшего в Америку в 1935 г., феноменология религии нашла своих последователей в США. Основанная И. Вахом **Чикагская школа**, наиболее известными представителями которой считаются М. Элиаде, Дж. Китагава, Ч. Лонг, Ф. Эшби, отличалась феноменологической и исторической ориентацией. Несколько позже и с гораздо большими трудностями феноменология религии упрочилась в Англии, где она представлена в первую очередь трудами **Ниниана Смарта** (1927–2001).

Важно подчеркнуть, что **феноменология религии**, получив распространение в разных странах, стала пользоваться огромным авторитетом среди исследователей религии, более того, она стала претендовать на роль *общей религиозедческой теории*. Многие идеи феноменологии религии оказались созвучными христианской мысли XX в. и вошли в арсенал протестантской и католической теологий. Но даже в этот «звездный» для нее период феноменология религии не сумела конституироваться в отчетливо выраженное религиозедческое направление.

Как отмечают современные исследователи (Е.И. Аринин, В.В. Винокуров, А.Н. Красников, И.Н. Яблоков и др.), место феноменологии религии в системе религиозедческого знания находится в стадии формирования. Среди отечественных и западных религиозедов нет единого мнения относительно феноменологии и религиозной веры, роли феноменологии в исследовании религии. Вокруг феноменологии до сих пор нередко терминологические дискуссии.

Под феноменологией может пониматься *особый подход к религии* в более общем междисциплинарном смысле, отличающийся рядом методологических особенностей и имеющих целью понимание (интеллектуальное и экзистенциальное) внутренней сути религиозной жизни в целом и различных ее аспектов в отдельности.

Совершенно справедливо суждение о том, что в первой половине XX в. существовало столько феноменологий религии, сколько существовало феноменологов религии. «Не представляется возможным поэтому, – пишет Ю.А. Кимелев, – говорить о феноменологии религии как о системном образовании. Ее нельзя назвать теоретической школой в строгом смысле слова. Тем не менее, можно выявить некоторые общие моменты, которые воспроизводятся так или иначе во всех построениях, относимых к феноменологии религии» [4, с. 27]. Особенно отчетливо эти общие моменты прослеживаются в сфере методологии.

Отсутствие общей религиозедческой теории не позволяет использовать само понятие «**религиозедение**» для обозначения этой научной дисциплины как явления целостного. Современное религиозедение

представляет собой скорее междисциплинарный исследовательский комплекс. Поэтому под религиоведением, по нашему мнению, справедливо понимать определенную программу, цель которой – резюмировать и связать друг с другом подходы наук, занимающихся религией, т.е. рассматривать религиоведение как программу междисциплинарной науки.

Интегративные тенденции религиоведческих исследований будут усиливаться, если религию рассматривать как феномен, т.е. в единстве ее *сущностных оснований* и *контекстуальных проявлений*. В этом случае отдельные науки (история религии, психология религии, социология религии и т.д.) вносят свой вклад в религиоведение, освящая определенные подходы к феномену религии, или, пользуясь собственно феноменологическим методом, выстраивают свои исследования в парадигме, например, *исторической феноменологии* и *феноменологической психологии*. Поэтому в нашей работе мы уделили особое внимание методологическим проблемам выхода феноменологии в «жизненный мир», т.е. в культурно-исторический процесс, где явно прослеживается в религиозных явлениях наличие знаний о целом. Но в то же время мы учитываем изменчивость религиозных феноменов во времени, где они становятся объектами индивидуально-личностных переживаний, доступными для феноменологических исследований.

На наш взгляд, феноменологический подход может способствовать решению ряда противоречий и проблем, характерных для академического религиоведения:

– проблемы адекватности изучения *религиозного опыта* как фундаментальной теологической и религиоведческой категории;

– проблемы особенностей изучения так называемых *пограничных с теологией категорий* («личность», «вера», «святость», «молитва» и т.д.);

– методологических проблем релятивности и истинности знания неклассического прочтения в условиях современного постклассического религиоведения и интегративности научного знания.

Правда, как отмечают сами феноменологи религии, до сих пор продолжают споры о предмете этой дисциплины, о месте феноменологии религии в ряду других религиоведческих дисциплин, о ее взаимоотношениях с теологией, философией, историей, психологией, социологией религии.

## СООТНОШЕНИЕ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Все предшествующее религиоведение было прежде всего *историей религий*. Об этом красноречиво свидетельствуют названия религиоведческих работ: «Первобытная культура» (Э. Тайлор), «Элементарные формы религиозной жизни» (Э. Дюркгейм), «Древний город» (Н. Фюстель де Куланж), «Мистический опыт и символы первобытных людей» (Л. Леви-Брюль) и др. Даже работы по психологии, социологии и философии религии основывались, прежде всего, на историческом материале. Повышенный интерес к историческому материалу в XIX – первой половине XX вв. был обусловлен обилием этого материала, его новизной и неординарностью. Первобытные верования и ритуалы, археологические находки, только что расшифрованные тексты, мифы народов мира, фольклорные традиции – все это притягивало к себе внимание религиоведов, которые целиком ушли в историю, оставив изучение современности последующим поколениям исследователей религии. Неудивительно, что работы крупнейших религиоведов конца этого периода дают весьма слабое представление о религиозной ситуации в странах Европы и Америки и религиозном человеке того времени; о более или менее серьезном прогнозировании в этих работах речь вообще не идет.

Само понятие «феноменология религии» сформировалось под влиянием учения И. Канта об эмпирическом явлении (феномене), отличном от вещи-в-себе (непознаваемого ноумена, существующего вне познающего субъекта), а также понимания феноменологии как пропедевтической науки, исследующей принципы чувственности.

Г.В.Ф. Гегель использовал это понятие в своем первом большом труде «Феноменология духа», откуда оно и было воспринято голландским теологом, профессором Амстердамского университета П.Д. Шантепи де ла Соссе, который считал себя последователем Гегеля как первооткрывателя связи между эмпирической и концептуальной сторонами религии, утверждая, что феноменология религии тесно связана с психологией, так как имеет дело с проявлениями человеческого сознания.

Шантепи де ла Соссе рассматривал науку о религии как единство трех частей: *философии*, определяющей сущность религии; *истории*, понимаемой как исследование развития религии культурных народов; и *феноменологии*, задача которой – исследовать религию с точки зрения религиозного сознания, опираясь на особое феноменологическое описание. При этом феноменологию религии он обозначил как связующую дисциплину между двумя основными. Он подчеркивал, что



сопоставление и группирование различных религиозных явлений, т.к. объекты, разновидности, места и периоды религиозных культов, религиозные группы и священные документы, должны в качестве самостоятельного раздела обеспечить переход от истории религии к философии религии. Именно этому описанию и классификации по группам религиозных явлений и был посвящен его знаменитый учебник «История религии» (1891), в котором он выделял следующие религиозные явления: идолы, священные камни, деревья и животные; поклонение стихиям природы, людям, богам; магия и оракулы, жертвоприношения и священнослужители; священные места и святые; религиозные сообщества и церкви; священные книги и учения; догмы и мифы; философия и этика, искусство и архитектура.

Гораздо реже в связи с возникновением феноменологии религии упоминается современник и соотечественник П.Д. Шантепи де ла Соссе Корнелиус Тиле (1830–1902), хотя он сформулировал тезис, оказавший большое влияние на становление и последующее развитие нового направления в изучении религии. «Антропология, – писал он, – не только показала универсальность религии как человеческого проявления, но и обнаружила, что способ, каким она проявляется, и элементы, из которых она состоит, везде и во все времена по существу одни и те же. Чтобы определить эти постоянно возрождающиеся явления, мы должны расчленив религию, иными словами, сначала прибегнуть к феноменолого-аналитическому ее рассмотрению» [5]. В дальнейшем такое расчленение религии и выявление в ней инвариантных элементов стало считаться одной из важнейших задач феноменологических исследований.

В своей ранней форме феноменология религии была лишь более или менее систематизирующей формой истории религии, видом межкультурного сравнения конституирующих элементов религиозной веры и практики. Эту первую форму, или первый этап феноменологического изучения религии, можно назвать описательной феноменологией религии.

Феноменология религии занимается систематической и сравнительной классификацией всех религиозных явлений, в то время как исторические исследования концентрируются главным образом на изучении развития этих религиозных феноменов, отсюда тесная взаимосвязь феноменологических и исторических исследований. Исторический подход всегда имеет диахронический характер, а феноменологический подход изучает факты религиозной жизни синхронично и упорядоченно, зачастую не принимая во внимание исторической последовательности событий, то есть имеет неисто-

ричный характер. Феноменология религии изучает сущность и значение религиозных феноменов и группирует их типологически, независимо от пространства и времени. Проще говоря, задача феноменологии религии состоит в понимании специфических феноменов религии.

Относительно сущности самого термина «феноменология религии» существует множество различных недоразумений и противоречивых точек зрения. Известный современный неофеноменолог Жак Ваарденбург утверждал, что у шести ведущих представителей голландской феноменологии религии он обнаружил пять разных определений «феноменологии религии».

Не касаясь деталей всех различий, подчеркнем, что данный термин чаще всего используется в трех значениях, которые не следует путать. Феноменологию религии можно рассматривать как: 1) направление (школу) религиоведческих исследований; 2) метод изучения религиозных верований, часто связанный с достижениями философской феноменологии Э. Гуссерля (1859–1938) и М. Шелера (1874–1928); 3) область религиоведческих исследований. Вероятно, феноменология религии служит дополнением при исторических (частично также и психологических, этнологических, социологических и т.д.) религиоведческих исследованиях. Насколько история религии собирает и обрабатывает хронологический материал, настолько феноменология старается обработать его согласно полученным систематическим (синхронным и статичным) данным. Позже ее стали принимать за типологию, морфологию, а также герменевтику религиозных явлений (например святость, миф, молитва, жертва, священник, ритуал и т.д.).

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Шантепи де ла Соссе П. Учебник по истории религии // Классики мирового религиоведения. Антология. – Т. 1. – М.: Канон +, 1996. – С. 197–215.
2. Шантепи де ла Соссе П. Иллюстрированная история религии: В 2 т. – М., 1992. – Т. 1.
3. Василенко Л.И. Введение в философию религии: Курс лекций. – М.: ПСТГУ, 2009.
4. Кимелев Ю.А. Философия религии. – М., 1998.
5. Красников А.Н. Методология классического религиоведения. – Благовещенск, 2004.
6. Пылаев М.А. Западная феноменология религии. – М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2006.

7. Человенко Т.Г. Актуальные проблемы феноменологического анализа религиозных явлений. – Орел: ОРАГС, 2006.

8. Шахнович М.М. Феноменологическое религиоведение: между теологией и «наукой о религии» // Вестник СПб. ун-та. – 2001. – Сер. 6. – Вып. 4 (№ 30).

#### ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ

Когда феноменология религии сформировалась как самостоятельная научная дисциплина?

Исследовательский предмет феноменологии религии.

Какое место занимает феноменология религии в системе религиоведческих дисциплин?

Перечислите возможные формы функционирования феноменологии религии.

#### ЗАДАНИЯ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ

Определить место и роль феноменологического метода в системе методологии религиоведения.

#### ТЕМАТИКА РЕФЕРАТОВ

Понятие и содержание феноменологии религии П.Д. Шантепи де ла Соссе.

Дескриптивная феноменология религии.

Типологическая феноменология религии.

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Все феноменологи религии использовали такие методы, как *сравнительный анализ* и *классификация различных типов религиозных феноменов*. Этим методам отдавали предпочтение представители так называемой **дескриптивной феноменологии религии**, получившей распространение в Голландии, Дании, Норвегии, Швеции. Они подчеркивали эмпирический и описательный характер своей дисциплины и зачастую ставили знак равенства между феноменологией религии и сравнительным религиоведением. Сторонники такого подхода к изучению религии очень редко использовали в своих построениях категории, понятия и методы **философской феноменологии** и лишь с большой натяжкой могут быть названы феноменологами религии.

Идея о том, что **феноменология религии** должна выполнять функции *общей теории* по отношению к другим религиоведческим дисциплинам, получила широкое распространение среди исследователей религии первой половины XX в. Это привело к весьма неприятным для научного религиоведения последствиям. Разработанные в феноменологии религии методы, категории и понятия способствовали разрушению религиоведческой парадигмы, которая сформировалась к началу XX в. Полным разрывом с методологией раннего религиоведения стало использование феноменологами религии принципов *эмпатии, интуитивизма, априоризма, антиредукционизма, интенциональности, аисторизма*. Реально это означало возврат от строго научных методов изучения религии к теологическим, правда, осуществлялся этот возврат путем обогащения традиционного теологического подхода концептуальными наработками новейшей по тем временам идеалистической философии.

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ФИЛОСОФСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Методы *сравнения* и *классификации* использовались и теми религиоведами, которые демонстрировали свою близость к **философской феноменологии** и ставили своей целью «усмотрение сущности религиозных феноменов, их глубинных структур и значений». Для достижения этой цели они вынуждены были сопоставлять религиозные феномены, выявлять их сходства и различия, классифицировать их, определять «инвариантное ядро» феноменов, относящихся к тому или иному классу, и т.п. Таким образом, методы сравнения и классификации, играющие важную роль в первоначальном религиоведении,

стали широко использоваться в классической феноменологии религии.

Исходной точкой феноменологии является требование «вернуться к «самим вещам»». Сам возврат к вещам подразумевает, что знание *самих* вещей в их истине уже однажды случилось, но по причине неправильного взгляда на вещи было утрачено. С религиозной точки зрения, забвение знания истины сущности вещей есть впадение в греховное состояние, которое омрачило ум человека и лишило его возможности созерцать вещи, как они есть, исходя из совместного бытия с Богом, которое возможно лишь тогда, когда человек пребывает в чистоте своего существа. Вернуться к вещам в их реальном измерении — означает продумать сущность того сознания, которому будут открыты вещи в их сущности. Иначе говоря, основной вопрос феноменологии — это вопрос не о вещах в их подлинности, а о том, каким должно быть сознание для того, чтобы осуществлялась истина познания. Долженствование сознания — это не выдумывание утопического сознания (хотя такое сознание может пониматься как подлинно безместное, или пустое, не имеющее места нигде), а попытка путем отрешения от естественной установки сознания обнаружить то сознание, которому вещи даны в их истине. Изменение сознания совершается в акте редукции, исключающей вопрос о существовании мира, который дается чувственному восприятию и его обобщению в умозаключении отрывочно; сознание, достигающее истинного знания, возможно лишь в непосредственной интуиции редукции мира. В интенциональном процессе достигается важный гносеологический момент, а именно связь субъекта и объекта познания, исследователя, наделенного сознанием, и исследуемого феномена, на который это сознание направлено. Интенция сознания приводит к поэтапному редуцированию, а последнее, по Э. Гуссерлю, сопровождается достижением соответствующего уровня «чистого сознания», т.е. ведет непосредственно к усмотрению «эйдосов» (сущностей феноменов). «Эйдическое видение» завершает так называемую «эйдическую редукцию» и является апогеем интуитивного созерцания сущностей, лежащих в основе познаваемых феноменов. Эйдическая редукция, предшествующая интуитивному усмотрению сущностей феноменов, поэтапно исключает из сферы сознания все относящиеся к предмету феноменологического исследования данные (умозаключения о явлении, аналитические положения и оценки и т.п.), что делает ее доступным средством познания глубинных феноменологических смыслов. Таким образом, эйдическая редукция ведет к обнаружению качественных характеристик всякой объективности, например, к обнаружению сущности Бога.

Феноменология отказывается говорить о чем-либо, что не является данным в опыте, поэтому Гуссерль и утверждает, что феноменолог начинает свой опыт созерцания данного в опыте всякий раз заново. Началом феноменологического познания в таком случае является незнание и критика того знания, которое рассматривается как результат естественной установки сознания, а также и критика самой естественной установки сознания как установки, которая приводит лишь к относительной истине вещей. Критика естественной установки связана с тем, что она не позволяет созерцать данное сознанию в его абсолютной истине; а философия, как строгая наука, которая стремится к совершенному постижению исследуемого, не может быть удовлетворена относительным знанием мира.

Многие феноменологи религии использовали также метод, обозначаемый греческим термином «*epochē*» (приостановка суждений, воздержание от суждений). Этот термин, имевший длительную историю, но изрядно позабытый европейскими мыслителями, был введен в философский контекст XX века Э. Гуссерлем, а затем получил хождение в религиоведении. Не вдаваясь в подробности гуссерлевской трактовки *epochē*, можно сказать, что, руководствуясь этим методом, исследователь должен сменить «естественную установку» (философские, научные и обыденные представления о реальном мире) на «феноменологическую» (*выделение сознания* в качестве единственного объекта рассмотрения). Для этого ему следует «заключать в скобки» все наработанные человеческой мыслью суждения о пространственно-временном существовании, поскольку они мешают сосредоточиться на сознании (или «субъективности», или «Я»).

Но сложившиеся к XX в. концепции сознания также нуждаются, по мнению Э. Гуссерля, в кардинальном очищении. Все они перегружены предпосылками, искажающими подлинную картину. Отсюда делается вывод о необходимости второго этапа феноменологического *epochē*. На этом этапе в скобки должны быть заключены философские, научные и обыденные суждения о самом сознании и духовных процессах, находящих свое выражение в сфере человеческой культуры. Последовательное прохождение этих двух этапов, по мнению немецкого феноменолога, обеспечивает беспредпосылочное созерцание сознания и его чистых структур. Воздерживаясь от указанных выше суждений, исследователь получает возможность войти в «поток сознания», состоящий из феноменов, и подвергнуть его трансцендентально-феноменологическому анализу. Данный анализ подразумевает применение еще целого ряда методологических процедур, а его конечной

целью провозглашается «усмотрение сущностей» через феномены сознания.

Эта сложная и чрезмерно жесткая методологическая программа была упрощена и смягчена в рамках классической феноменологии религии. Феноменологов религии, которые, за редким исключением, были христианскими теологами, не устраивал подчеркнутый субъективизм гуссерлевской трактовки метода *epoché*. Их интересовали не только феномены сознания (хотя этому уделялось большое внимание), но и религиозные феномены, обладающие «объективной реальностью» в самом традиционном значении этого термина. Не могли они оставить вне рассмотрения и то, что Р. Отто называл «нуминозным объектом». В теоретических построениях классической феноменологии религии нуминозный объект, в явной или неявной форме, выступал в роли первоосновы или сущности всех религиозных феноменов. Соответственно этому метод *epoché* получал весьма неожиданные толкования. Например, М. Шелер, считавший, что учению о религиозном акте должно соответствовать и даже предшествовать учение о божественном, и постоянно подчеркивавший, что божественное есть *Eis a se*, усмотрел много общего между феноменологическим *epoché* и методом апофатической теологии. «Феноменологи, используя этот метод (будь то в нашей или другой области исследования), – писал М. Шелер, – недостаточно осознают, что в основе его (как чистого метода) лежит метод так называемой «негативной теологии». Ибо метод негативной теологии возник из глубокого понимания того, что божественное и священное, как таковое, есть изначальная данность, которая может быть обнаружена лишь путем постепенного ее очищения от приписываемых ей качеств или путем аналогий с этими качествами. Таким образом, феноменология как ориентация и метод исследования уже со времен Плотина стала применяться в области теологии».

Важно также отметить, что метод *epoché* в гуссерлевской трактовке предполагал достижение совершенно беспредпосылочного созерцания феноменов сознания, а «...феноменологи религии интерпретировали «заключение в скобки» как воздержание от непроверенных предпосылок или как экспликацию и уточнение предпосылок, но не как их полное отрицание». В данном случае позиция феноменологов религии представляется более взвешенной и реалистичной, поскольку, занимаясь любым видом познавательной деятельности, невозможно «заключить в скобки» все экзистенциальные, истинностные и ценностные суждения и достичь беспредпосылочного, мировоззренчески нейтрального и абсолютно объективного знания. Сам Э Гуссерль в поздних работах вынужден был согласиться с этим.

Сейчас с этим соглашаются все, кто более или менее профессионально занимается проблемами человеческого мышления и познания: эпистемологи, методологи, историки науки и философии, антропологи, психологи, религиоведы, специалисты из других областей «науки о духе».

Но если принять тезис о том, что достижение беспредпосылочного, мировоззренчески нейтрального и абсолютно объективного знания невозможно, то важнейшее значение приобретает вопрос о том, какие суждения феноменологи религии «заключали в скобки», а какие оставляли за скобками. Ответ на этот вопрос в лаконичной и прозрачной форме дал Г. ван дер Леув: «Вера и интеллектуальное воздержание от суждений (*epoché*) не исключают друг друга». Отсюда следует, что феноменолог может в своих исследованиях руководствоваться религиозными и даже конфессиональными предпосылками. Желательно, конечно, вуалировать эти предпосылки рассуждениями об эмпирическом характере, мировоззренческой невовлеченности и объективности разрабатываемых концепций. В скобки же феноменологи религии методично заключали предпосылки внеконфессионального, светского и критического отношения к религии, которые играли существенную роль в предшествующем религиоведении.

Такая трактовка *epoché* наложила отпечаток на теоретические построения виднейших феноменологов религии. Их претензии на мировоззренческую нейтральность и объективность на самом деле обернулись отказом от критических подходов к изучению религии и очевидной даже для самих феноменологов теологизацией науки о религии. Недаром Р. Отто называл свои воззрения «христианским религиоведением», и это суждение справедливо по отношению ко всей классической феноменологии религии.

Стремление подчинить религиоведческие изыскания теологическому пониманию религии было свойственно и датскому исследователю Уильяму Бреде Кристенсену (1867–1953). Ограниченность сравнительного метода, по мнению У.Б. Кристенсена, «...обусловлена самим предметом исследования, то есть абсолютным характером любой веры. Каждый верующий человек смотрит на свою религию как на уникальную, автономную и абсолютную реальность. Она обладает абсолютной ценностью, а потому не подлежит сравнению. Это верно не только для христиан, но и для сторонников любой нехристианской религии. Это верно не только для любой религии в целом, но также для всех ее частей и каждого отдельного религиозного верования».

С не меньшими трудностями, чем компаративист, сталкивается историк религий, поскольку он дистанцирован от того, что намерен

исследовать. Он может лишь сблизиться с чужой для него религией, в то время как для верующего человека его религия является образом жизни, он слит с ней воедино. Историк обязан стремиться к пониманию чужой религии, но он всегда осознает, что это неполное понимание, а лишь приближение к тому, как понимает свою религию верующий человек. «Экзистенциальная природа религиозного факта, – пишет У.Б. Кристенсен, – никогда не раскрывается в ходе исследования. Она не поддается определению. Здесь мы усматриваем ограниченность исторического исследования».

Претензии на мировоззренческую нейтральность и объективность выглядят еще более несостоятельными, когда феноменологи религии говорят о необходимости использования в религиоведении *метода эмпатии*. Этот метод в той или иной степени применялся всеми феноменологами религии, но наибольшее внимание ему уделил норвежско-голландский религиовед У.Б. Кристенсен. Он был известным специалистом по религиям Египта, Греции, Рима, Персии и Месопотамии. В ходе своих изысканий историк и феноменолог религии пришел к выводу об ограниченности сравнительного и исторического методов изучения религий.

Для преодоления ограниченности *сравнительного и исторического* методов изучения религии необходима *феноменологическая эмпатия*, или вчувствование в “веру верующих людей”. При этом важно отказаться от эволюционистского предрассудка, согласно которому все религии можно выстроить по ранжиру и с умным видом рассуждать о примитивных, более сложных и достигших высшего на данный момент развития религиозных системах. Исследователь религии, по мнению У.Б. Кристенсена, должен исходить из того, что «верующие всегда правы», и испытывать симпатию к объекту своего исследования. Только так он сможет встать на позицию верующих людей и понять их религию.

Важнейшей методологической проблемой, рассматривавшейся Кристенсеном, был вопрос об *оценочных суждениях*. Он писал, что не существует никакой другой религиозной реальности, чем вера индивида; если мы действительно хотим понять религию, то мы должны обратиться к свидетельству самого верящего и, прежде всего, к письменным источникам, поэтому возможно подлинное изучение только религий письменных культур. То, что мы, исходя из нашей точки зрения, думаем о природе и ценности другой религии, является относительным свидетельством нашей собственной веры, но если наше мнение о другой религии отличается от мнения и оценки ее верующими, мы не имеем права говорить более об их религии; мы можем говорить только о себе. Что же остается исследователю, который, если верить

Кристенсену, никогда не постигнет то, во что верит другой? По мнению датского профессора, только история религии может приблизить к общему интегральному знанию и пониманию религии, которые, тем не менее, никогда не будут абсолютно верными.

Такой подход к изучению религии выдвигает ряд требований к самому исследователю. Во-первых, он должен быть *верующим человеком*. «Мы никогда не сможем понять сущность религии, – отмечает У.Б. Кристенсен, – если не знаем из своего собственного опыта, что такое религия». Ему вторят Р. Отто, М. Шелер, Г. ван дер Леув, И. Вах и другие феноменологи религии. До сих пор в теологических и религиоведческих кругах это мнение имеет широкое хождение. Тем самым подчеркивается, что неверующим людям, агностикам и атеистам лучше не приступать к изучению религии, ибо они все равно не способны проникнуть в суть дела. Во-вторых, далеко не каждый верующий, считают феноменологи религии, может заниматься религиоведческими исследованиями. Он должен с симпатией относиться ко всем религиям, а это предполагает толерантность и религиозную свободу, которые культивировались главным образом в протестантизме XIX – первой половины XX вв. Другими словами, феноменологи религии в имплицитной форме исключали из числа религиоведов не только неверующих, но и большинство верующих людей, поскольку для многих из них симпатетическое отношение к другим религиям было неприемлемым. Идеальный исследователь религии, с позиций феноменологов религии, – это протестантский теолог, интересующийся разными религиозными традициями, в крайнем случае – католический мыслитель «новой волны».

#### АНТИИСТОРИЗМ КАК ПРОБЛЕМА ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Известно, что современное религиоведение своими корнями уходит в эпоху Просвещения. Благодаря миссионерскому ознакомлению с нехристианскими религиями начало оформляться понимание религии, выходящее за рамки христианских представлений. Для религиоведения XIX века характерны два подхода к религии: во-первых, применение *сравнительного метода* ко всем религиям, включая христианство; во-вторых, *историко-филологическое изучение* источников. По мере развития религиоведения все большее значение приобретали феноменологические средства изучения вероучений, религиозной практики, истории религии, исторического чувства и т.п. То есть оформлялась определенная область знания, которую в некотором смысле принято называть *феноменологией религии*.

В период между двумя мировыми войнами в религиозоведческих кругах устоялось мнение, что исторический и феноменологический подходы к изучению религии существенно отличаются и даже противостоят друг другу. При этом феноменология религии, которая в первой половине XX в. разрабатывалась признанными лидерами западного религиозоведения, стала пользоваться огромной популярностью и претендовала на доминирующую роль в научном изучении религии.

В то же время феноменологический метод представляет религиозный феномен в таком ракурсе, который позволяет исследователю освободиться от всякого рода "шелухи" в виде давно и во многом случайно сложившихся представлений, стереотипов, обладающих силой предрассудка. Этот метод привлекает внимание к существу религиозного феномена, редуцируя побочные и второстепенные обстоятельства: девиз феноменологии – «назад, к самим вещам!». Однако в качестве средства достижения этой цели феноменология предлагает *вневременной взгляд на религиозные явления*, рассматривает их вне исторической связи и обусловленности. Феноменологи полагают, что они таким образом устанавливают универсальные сущностные характеристики религии, обнаруживают в религиозных феноменах инвариантные структурные отношения, которые упускает из виду история религии, поскольку исторический метод не позволяет, с их точки зрения, признать абсолютный характер всех религий, общность религиозных явлений, определяемых не исторической динамикой, а сходством структуральных значений (например, применение феноменологического метода к мотиву спасения обнаруживает структурное сходство периодического спасения (Озирис) и исторического спасения (Иисус). *Религиозный феномен* в качестве универсальной внеисторической структуры обособляется фактически и от религиозного опыта, и от историко-социальной детерминации, т.е. выводится за пределы эмпирического исследования конкретными науками – психологией, историей, социологией. Посредством сравнительного изучения религий с этих позиций феноменологи стремятся выявить их универсальные характеристики для рассмотрения религии человечества, взятой как единое целое, т.е. религии как таковой. С этой целью используется метод «концентрических кругов» – продвижения от круга внешних проявлений к «центру». Внешний круг – описание таких явлений, как «святые объекты» разного рода – слова, действия, тексты и др.; затем следует круг *религиозного воображения*, т.е. различных образов Бога и представлений о нем (включая концепции творения, спасения и

т.п.); круг *религиозного опыта* включает нечто более непосредственно переживаемое – страх, благоговение, радость, веру; наконец, следует сам объект мировой религии – *божественная реальность*, которая имеет две ипостаси: одна – обращенный лицом к человеку личный Бог, воплощение абсолютной святости, жизни, любви, спасения – Бог, с которым человека связывают личные узы как «Я» и «Ты»; другая ипостась – Бог сам по себе, божественность, абсолютное единство, для человеческого «Я» – безличное "Оно".

По мнению феноменологов, возможности *сравнительного и исторического* методов исследования религии ограничены. Ограниченность сравнительного метода, по мнению известного норвежско-голландского религиоведа У.Б. Кристенсена, «...обусловлена самим предметом исследования, т.е. абсолютным характером любой веры. Каждый верующий человек смотрит на свою религию как на уникальную, автономную и абсолютную реальность. Она обладает абсолютной ценностью, а потому не подлежит сравнению. Это верно не только для христиан, но и для сторонников любой нехристианской религии. Это верно не только для любой религии в целом, но также для всех ее частей и каждого отдельного религиозного верования». Природа религии выражается в ценностях и символике (особенно в символах жизни и смерти). На эти элементы и должен ориентироваться *вневременной* подход к религиозным документам и их «идеатическому» содержанию, дабы обеспечить не-эволюционистский подход к религии. Более того, источник религии дистанцирован от своего предмета изучения. Он может лишь сблизиться с чужой для него религией, в то время как для верующего человека его религия является образом жизни. Источник обязан стремиться к пониманию чужой религии, но он всегда осознает, что это неполное понимание, а лишь приближение к тому, как понимает свою религию верующий человек. «Экзистенциальная природа религиозного факта, – пишет У.Б. Кристенсен, – никогда не раскрывается в ходе исследования. Она не поддается определению. Здесь мы усматриваем ограниченность исторического исследования».

Итак, «антипсихологические» и «антинатуралистические» установки феноменологов религии выражают их основную методологическую установку – *антиисторизм*. Он, по существу, направлен против материалистического подхода к религии как неадекватного отражения трансцендентной действительности. Антиисторизм означает отказ рассматривать религию в конкретном социальном контексте, означает неприятие естественнонаучных средств анализа религиозных явлений, наконец, отрицание религии как исторического явления.

Еще одной тенденцией религиоведения второй половины XX в. можно считать повышенное внимание к уточнению религиоведческой терминологии и упорядочению многочисленных определений религии. В это же время прослеживалась тенденция к размежеванию религиоведения с философией религии. Многие религиоведы подчеркивали, что философское исследование религии не является объективным, нейтральным в ценностном отношении.

Важнейшим методологическим принципом классической феноменологии религии является *антиредукционизм*. Может показаться, что этот принцип был перенесен в феноменологию религии из философии Э. Гуссерля, в которой большое внимание уделялось критике редукционизма, в том числе такой его разновидности как «психологизм». Однако главным источником антиредукционизма классической феноменологии религии была либеральная протестантская теология, в той или иной форме развивавшая тезис об автономности религии, ее уникальности и несводимости к другим сферам индивидуальной и общественной жизни.

Отрицание любых попыток интерпретировать религиозные феномены средствами лингвистического анализа, антропологии, социологии, психологии, истории и других наук четко прослеживается в трудах видных представителей классической феноменологии религии. Это, кстати, позволяло им обосновывать автономность самой феноменологии религии, ее самостоятельный статус в ряду других религиоведческих дисциплин.

Следует отметить, что *феноменологическая эмпатия*, включающая в себя элементы субъективизма, вступает в противоречие с феноменологическим *epoché*, которое должно обеспечивать объективность изучения религиозных феноменов. Тенденция к субъективизму возрастает при использовании феноменологами религии метода «эйдетического видения», который подразумевает интуитивное усмотрение сущностей, лежащих в основе религиозных феноменов. «Эйдетическое видение, – пишет отечественный исследователь феноменологии религии Ю.А. Кимелев, – предполагающее в качестве необходимых условий использование эмпатии, т.е. вчувствования, интуиции, а также наличие собственного религиозного опыта, неизбежно ведет к определенному, порой очень значительному субъективизму в исследовательской практике. Обвинение в субъективизме, по существу, перечеркивает объективность, которая, как утверждается феноменологами, достигается с помощью «эпохе», стало главным обвинением со стороны критиков феноменологии религии».

Термин «эйдетическое видение» был введен Э. Гуссерлем, который считал, что сущности (эйдосы) феноменов сознания могут быть схвачены только путем прямой интуиции. «Доказывающие методы» пригодны для естествознания, но не для «нового стиля философствования». Такое противопоставление научных (в более широком смысле рациональных) методов познания и метода непосредственного, интуитивного усмотрения сущностей феноменов характерно для весьма влиятельных направлений западной философии XX в. Прослеживается оно и в классической феноменологии религии. Никто из представителей этой дисциплины, за исключением, пожалуй, Макса Шелера и Поля Рикера, не использовал термин «эйдетическое видение» в его строгом философско-феноменологическом смысле. И все же многие феноменологи религии ставили своей целью постижение сущностей религиозных феноменов, их глубинных структур и значений, а основным методом достижения поставленной цели считали *интуицию*.

Зачастую это вело к необоснованным обобщениям и априорным теоретическим построениям. Сами феноменологи религии настойчиво повторяют, что они являются сторонниками эмпирического подхода, свободного от априорных предпосылок и суждений. Противоположного мнения придерживаются современные исследователи феноменологии религии. «Наиболее частое обвинение в адрес феноменологии религии, – пишет А. Дуглас, – состоит в том, что ее выводы не имеют достаточного эмпирического обоснования, а потому произвольны, субъективны и ненаучны. Критики подчеркивают, что феноменологические универсальные структуры и значения не подкрепляются эмпирическими данными и не поддаются верификации».

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Шантепи де ла Соссе П. Учебник по истории религии // Классики мирового религиоведения. Антология. – Т. 1. – М.: Канон +, 1996. – С. 197–215.
2. Шантепи де ла Соссе П. Иллюстрированная история религии: В 2 т. – М., 1992. – Т. 1.
3. Василенко Л.И. Введение в философию религии: Курс лекций. – М.: ПСТГУ, 2009.
4. Кимелев Ю.А. Философия религии. – М., 1998.
5. Красников А.Н. Методология классического религиоведения. – Благовещенск, 2004.
6. Пылаев М.А. Западная феноменология религии. – М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2006.

7. Человенко Т.Г. Актуальные проблемы феноменологического анализа религиозных явлений. – Орел: ОРАГС, 2006.

8. Шахнович М.М. Феноменологическое религиоведение: между теологией и «наукой о религии»// Вестник СПб. ун-та. – 2001. – Сер. 6. – Вып. 4 (№ 30).

#### ЗАДАНИЯ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ

Дать определение «феномена», выявить его отличие от предмета и понятия.

#### ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ

- Определение феномена. Отличие феномена от предмета и понятия.
- Значение феноменологии Э. Гуссерля для феноменологии религии.
- Особенности феноменологического изучения «религиозных смыслов».
- «Эйдосы» и природа религиозного объекта.

#### ТЕМАТИКА РЕФЕРАТОВ

- Феноменология Э. Гуссерля и проблемы религиозной феноменологии религии.
- Историзм и теология.

## ГЕНЕЗИС ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ

В истории феноменологии религии складываются три этапа: доклассический (описательный), классический и современный.

### ДОКЛАССИЧЕСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Феноменология религии первой половины XX в., представленная, по преимуществу, трудами протестантских теологов, характеризует это направление религиоведения как теоретическое оправдание научных изысканий вне христианской сферы. Это было связано с мнением исследователей о том, что, будучи христианами, они не могут до конца понять другие религии. Высказываются мнения, что феноменологические изыскания в религиоведении первых двух этапов носят личностный характер и являются формой литературного творчества в большей степени, чем наукой, поэтому, якобы, существует столько феноменологий, сколько феноменологов. Особенностью описательного и классического феноменологического религиоведения является рассмотрение религии в целом или, напротив, исследование одного явления, относящегося к религии, путем сквозного анализа по всем культурам. Особенно ярко это проявилось в энциклопедических изданиях.

### ВКЛАД КОРНЕЛИУСА ТИЛЕ В ОФОРМЛЕНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ КАК САМОСТОЯТЕЛЬНОГО НАПРАВЛЕНИЯ В ИССЛЕДОВАНИИ РЕЛИГИИ

Формирование феноменологической методологии в религиоведении связано с творчеством голландского протестантского теолога Корнелиуса Тиле (1830–1902). Именно он определил исследовательское поле феноменологии религии как *самостоятельной науки*. Будучи сторонником *исторического эволюционизма*, он считал, что результаты, достигнутые в каждый исторический период, передаются следующему поколению и развиваются им. Ценности никогда не исчезают. Они всегда наследуются следующими поколениями, поскольку существует историческое взаимодействие между всеми периодами культуры. Это – расчленение религии и выявление в ней инвариантных элементов.

Главной задачей науки о религии Тиле считает преодоление присущей конфессиональной теологии внутренней несогласованности, вызванной пренебрежением знаниями о языческих религиях и господством спекулятивного метода. Наука о религии, по его мнению, должна изучать религии всего человечества в целом, преодолевая



резкое разграничение естественных религий и религий откровения, интегрируя исследование библейских религий в круг остальных мировых религий. Она должна состоять из двух частей: *исторической*, которая занимается мифологией, и *психологической*, которая вскрывает сущность религии. В работе «*Основные принципы науки и религии*» (1897–1899) Тиле назвал эти две части морфологическим и онтологическим исследованиями религии. Последнее распадается на два подраздела: аналитико-феноменологический и психолого-синтетический.

Поскольку *феноменологическая методология* предполагает постижение вневременных, «чистых» сущностей или типов, феноменов, а также логику их соединения и изменения, то путем исследования религиозных явлений феноменологи тоже пытаются вычленить такие вневременные, вечные, «основные» элементы, учитывая сложность их конструирования и динамику изменения компонентов.

Он обратил особое внимание исследователей на значение **антропологии** для изучения религии:

– во-первых, с помощью антропологии выявлена универсальность религии как человеческого проявления;

– во-вторых, обнаружился способ проявления религий и элементы из которых состоит религия;

– в-третьих, антропология подошла и остановилась перед необходимостью феноменолого-аналитического рассмотрения выявленных ею ранее постоянно присутствующих в различных религиях религиозных явлений.

П.Д. Шантепи де ла Соссе и Корнелиуса Тиле условно отнесли к доклассической феноменологии религии (А.Н. Красников), поскольку в их трудах феноменология религии еще не самоидентифицировалась, а их представления об этой области религиозного знания носили превентивный характер. Например, в более поздних изданиях «Учебника истории религий» П.Д. Шантепи де ла Соссе отказался от использования термина «феноменология религии», а Тиле включил феноменологический анализ религии в раздел, который он назвал «Онтологическое исследование». В целом на этапе доклассического становления феноменологии религии были сформулированы лишь некоторые задачи, но оставался неопределенным предмет исследования, очень низким был уровень разработки собственно феноменологических категорий.

## Г. ВАН ДЕР ЛЕУВ О ПРЕДМЕТЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Его учение Э. Гуссерля о феноменологической *редукции* позволило вывести объект изучения науки о религии из окружающего контекста, очистить его от тех элементов, которые скрывают его действительную сущность, свести к «чистому феномену». Однако его идеи существенно не повлияли на развитие феноменологии религии как направления религиоведения, никто из феноменологов религии не стал последовательным учеником его школы; единственное исключение – голландский теолог и историк религии Герардус ван дер Леув (1890–1950). С его именем связано окончательное становление **феноменологии религии** как *самостоятельной отрасли религиоведения*. В большей степени это связано с его вкладом в исследование соотношения феноменологии религии и других религиоведческих дисциплин.

Изучал теологию и историю религии в Лейденском университете. Главным учителем ван дер Леува был У. Бреде Кристенсен. Среди его преподавателей также был профессор П.Д. Шантепи де ла Соссе, который преподавал историю религий в университете г. Амстердам и оказал значительное влияние на молодого человека.

Г. ван дер Леув начал свою преподавательскую деятельность как *историк религии* в Гронингском университете, защитив диссертацию «Представление о богах в древнеегипетских текстах пирамид» и получив в 1916 г. степень доктора теологии.

Став в 1918 г. профессором истории религии в Гронингене, он посвятил свою инаугурационную лекцию обсуждению отношений между протестантской теологией и историей религии. В этой лекции он подчеркнул необходимость теологического понимания религиозных феноменов. Ван дер Леув указал, что феноменология религии состоит не только в классификации религиозных феноменов в процессе их появления в истории, но и в *психологическом описании*, связанном с систематической интроспекцией, интуитивным вчувствованием, с личным религиозным опытом самого исследователя. Эти идеи нашли отражение в его книге «*Введение в феноменологию религии*» (1925), вышедшей на голландском языке, и в фундаментальном труде «*Феноменология религии*», опубликованном впервые на немецком языке в 1933 г.

Герардус ван дер Леув, продолжая идеи Э. Гуссерля, А. Бергсона, К. Ясперса и М. Хайдеггера, подчеркивал, что история религий дает бескрайний фактический материал, нуждающийся в систематизации, основой которой является психологическое «вживание» в особые значения исследуемой сакральной реальности путем «эмпатии»,

позволяющей выявить особые «идеальные типы» (термин М. Вебера) собственно религиозных феноменов.

История религии стремится ответить на вопросы «что?», «где?», «когда?» и требует от исследователя, считает ван дер Леув, глубокого знания языка, истории и культуры народа, религию которого он изучает. Основу истории религии составляют фактические материалы, но ученый не может ограничиваться их сбором.

Ван дер Леув был убежден, что собранный материал нуждается в обработке, т.е. в описании, классификации и типологизации. И здесь большое значение он придавал феноменологии религии, которая по сути своей является систематической дисциплиной. Подчеркивая описательное значение феноменологии религии, ван дер Леув следует традиции, заложенной П.Д. Шантепи де ла Соссе и получившей развитие в голландско-скандинавском религиоведении. Позднее ван дер Леув задачу религиоведения будет усматривать в *понимании* религиозных феноменов. Это позволяет считать его основателем **интерпретативной феноменологии религии**.

Феноменология религии не может существовать без того материала, который представляет ей *история религии*, но и история религии без феноменологии превращается, по мнению известного религиоведа, в хаотический набор фактов. Отличие между этими дисциплинами чисто методологическое, поскольку они изучают один и тот же предмет, но осваивают его по-разному.

Он написал множество статей и книг, посвященных различным вопросам, таким как жертвоприношения, мистицизм, представления о Рае, дети в религиозном поклонении, образ Бога, а также об отношении Бога и человека, статьи по мифам и мифологии и по вопросам бессмертия.

В других областях работы ван дер Леува являются почти бесчисленными. Его главные исторические труды касаются исследования древнеегипетской религии, хотя он писал и о древнегреческой религии, и о встрече раннего христианства и язычества. Интересными являются также его работы по литургике, о религиозном искусстве и о музыке в религии, включая книги, посвященные трудам Баха и истории церковных гимнов. Кроме того, он написал несколько сугубо богословских работ, которые своим источником зачастую имеют идеи истории и феноменологии религии. Другая часть работ ван дер Леува касается вопросов феноменологического метода, а также философской и богословской антропологии. Также он много писал на различные темы, касающиеся христианства, литературы и культуры. Общее число его публикаций составляет около 650.

Базисным религиозным понятием является «сила» – безличное динамичное творческое начало, называемое этнографами «мана», манифестирующее в многообразии феноменов, исследуемых религиоведами, вплоть до гипростазирования в самостоятельный объект.

Ван дер Леув проанализировал также связь *феноменологии религии* и *психологии религии*. Хотя они близки методологически, считает исследователь, но предметы изучения у них разные.

Феноменология ван дер Леува характеризовалась его психологической ориентацией и ее статусом теологической дисциплины. В своем методе ван дер Леув постепенно склоняется к психологии и, в частности, к структурной психологии в дильтеевском смысле, как он сам писал в 1928 г. Он был тогда даже склонен говорить о «психологии», нежели о «феноменологии» религии. Его концепция психологии, однако, не является тем, что представляет современная эмпирическая психология; он рассматривает ее как способ понимания предмета через свой собственный опыт.

Голландский религиовед фактически отождествляет методологию субъективистской психологии и методологию феноменологии религии. Общим для них является использование, с одной стороны, интроспекции, позволяющей исследователю прояснить свой внутренний мир, с другой стороны – эмпатии, способствующей проникновению в предмет исследования.

Понимание более, нежели объяснение, должно быть целью исследования религии, как он полагает, это подобно намерению сформулировано в психологии в 1920-е годы такими философами и учеными как Карл Ясперс, Эдуард Шпрангер, Людвиг Бинсвангер. В этом психологическом понимании через опыт «субъективность» исследователя является неустранимой данностью. Для того чтобы понять религиозный феномен как человеческое выражение, исследователь должен позволить ему влиять на него во всей его целостности, и ван дер Леув боролся за то, чтобы это делалось методично как в области религии, так и в других областях гуманитарного знания, таких как история и психология. Этот специфический способ понимания подразумевает, что исследователь интерполирует религиозный феномен в своей собственной жизни и «испытывает» его. Ван дер Леув описывает эту процедуру в главе «Эпилегомена» своего учебника и добавляет, что такое психологическое понимание должно производиться при последовательном эмпирическом исследовании, чтобы контролировать и исправлять то, что должно быть понято. Эта совершенно субъективная природа опыта понимания, предложенная ван дер Леувом, положила начало научным возражениям, поскольку этот

метод может привести к злоупотреблению в герменевтических исследованиях. Дискуссия о значении в герменевтике психологически ориентированной феноменологии ван дер Леува продолжается до сих пор.

Ван дер Леув говорил о необходимости сравнения, непрерывного сопоставления того, что говорит нам история о религиозном опыте других народов, подчеркивая принцип «познай самого себя» как первичный для исследователя феноменологии религии. При этом для того, чтобы проникнуть в сущность явления, мы должны привести собственный внутренний мир в соответствие с этими явлениями, вчувствоваться, вжиться в них. Без этого не может обойтись ни психолог, ни феноменолог религии. Однако психологию интересуют только религиозные чувства и переживания, в то время как феноменология исследует все религиозные феномены. Предмет феноменологии религии оказывается гораздо шире, чем предмет психологии религии. Обращаясь к человеку, феноменология рассматривает религиозную личность во всей ее полноте, а не только ее чувства и переживания. И здесь мы можем говорить о связи феноменологии религии с *религиозной антропологией*. Таким образом, ван дер Леув не только указал на отличия феноменологии религии от истории и психологии религии, но и развел феноменологию религии с философией религии и теологией.

Феноменология религии, по мнению Г. ван дер Леува, «... не обладает нормативным характером, и этим она отличается от философии религии и теологии. Феноменология была бы последней в ряду дисциплин, пренебрегающих вопросом о ценности и истинности религиозных явлений. Она знает, что понять многие религиозные явления можно только с учетом их притязаний на истинность. Но вопрос об их истинности она заключает в скобки, она воздерживается от оценочных суждений... Проблему истинности она оставляет теологии, которая рассматривает религиозные явления в свете откровения, и философии религии, которая, изучив основы религиозного познания (гносеология), формирует суждение о ценности той или иной религиозной данности (аксиология), чтобы, в конечном счете, принять решение об ее истинности или ложности (метафизика)».

Ван дер Леув считал, что, в отличие от теологии, феноменология не может говорить о Боге, потому что само понятие Бога не может быть рассмотрено феноменологическими методами, следовательно, для феноменолога, изучающего религиозный опыт и наблюдающего людей, переживающих божественное откровение, само откровение остается недоступным. Ван дер Леув писал, что человек никогда не сможет

понять изреченное Богом с помощью чисто интеллектуальных средств: то, что мы можем понять, – это лишь наш собственный опыт. Считая себя теологом, он, тем не менее, всегда стремился отделить теологию от феноменологического метода. Теология основывается на откровении, а феноменология призвана помогать теологии, систематизируя факты, проникая в их сущность, прежде чем теология сможет их использовать для своих доктринальных заключений: таким образом, феноменология религии, по его мнению, выступает как пропедевтика теологии. Религия есть нечто данное – а priori, поэтому феноменолог религии не должен себя утруждать проблемами генезиса и развития религии. Его задача сводится к определению групп религиозных феноменов (жертва, молитва, миф и т.п.), исследованию личного религиозного опыта (своего и чужого) и описанию того, что явлено религиозному сознанию.

Таким образом, голландский религиовед не только указал на отличия феноменологии религии от истории и психологии религии, но и развел феноменологию религии с философией религии и теологией, очертив тем самым границы формирующейся дисциплины. Трактовка феноменологии религии как отдельного направления или самостоятельной отрасли религиоведческого знания со времени Г. ван дер Леува получила широчайшее распространение среди исследователей религии.

Феноменология не является спекулятивной метафизикой или осмыслением эмпирического материала. Она предписывает воздерживаться от суждений о реальности «за» явлениями. Явления для феноменологии – конечные объекты, за которыми не существует ничего. В силу этого и само воздержание выступает не как технический прием, а как цельное отношение человека к миру. Воздержание от суждений предполагает и устранение предвзятого отношения к верованиям других, считает французский феноменолог Гастон Берже. В результате любое религиозное сознание может стать предметом объективного исследования. Задача определения «истинности» одной религии в сравнении с другой при этом не ставится. Таким образом, феноменолог перестает смешивать истину и значение. Он не рассматривает с необходимостью все, что описывает, как истинное или благое, но, используя разный материал, посвящает себя задаче раскрытия публичных структур, смысл которых становится ему ясным. Сходство феноменов и определяется сходством структуральных процессов, что и является предметом классической феноменологии религии.

Представитель голландской школы феноменологов ван дер Леув задачу феноменологии религии видит в том, чтобы ухватить *сущности*

явлений, а не их видимое существование. Благодаря сущности опыта возможны, считает он, «идеальные типы». Тип – это не внешняя реальность и не ее отражение. Подобно структуре, пишет исследователь, он вневременен и не обязательно должен встречаться в истории. Но он обладает жизнью, собственной значимостью, собственным законом. Примером такой структуры является «душа». Ее онтологическое существование немыслимо, но в то же время ее значение для человека огромно. Поэтому анализ души и других «идеальных типов» является предпосылкой рассмотрения структурных отношений конкретных религиозных явлений.

Задачу феноменологии религии Г. ван дер Леув видит в обнаружении сущности реальных феноменологических явлений религии (например, таких как религиозная вера, душа, любовь к Богу и т.п.), таких, которые не нуждаются в дополнительной рефлексии, а прочно укоренились в общественном сознании. Новаторская, научная позиция этого феноменолога заключается в том, что в феноменологии религии он усматривает методологическую основу изучения феноменов религии не как метафизических проявлений, а как реально существующих объектов и отношений в комплексе «человек – окружающий его мир». Г. ван дер Леув считает, что, поскольку феномены религии представлены как данность, как универсальная реальность, причем независимая от исторического развития, обнаружить их можно, применив метод структурного анализа. В трактовке Г. ван дер Леува важной существенной характеристикой любого феномена религии выступает структурное строение, позволяющее обнаруживать многообразие его проявлений и рассматривать его в целостности, в структурной взаимосвязи с другими феноменами религии. Изначально феноменология религии призвана обнаружить, описать и охарактеризовать эмпирические недоказуемые феномены религии (Бог, душа и т.п.), представить их в спектре естественного существования. Другими словами, феноменология религии основывается на признании объективного существования и проявления некоторых религиозных феноменов – *hierophanie* (от греческого *hieros* – священный и *phanie* – проявление), которые усматриваются через сопричастность человека к священному (например, чувство любви к Богу) и отличаются от реально проявляемых религиозных явлений (культура, деятельность, религиозные отношения и т.п.).

В его феноменологических работах существует очевидное напряжение между «причастностью» исследователя и его «дистанцией» по отношению к предмету; эти позиции он даже рассматривает как представляющие две основные антропологические структуры – «примитивную» и «современную» ментальность.

Он убежден, что исследование и его объект должны быть приведены в непосредственную близость, а «дистанция», необходимая для любого исследования, не должна выродиться в разнородность. Иными словами, исследуемая жизнь должна занять свое место в жизни самого исследователя, задача которого состоит в том, чтобы понять ее исходя из собственного «Я», что и составляет принцип «эмпатии», т.е. помещения себя на место объекта и переживание его бытия как своего. При этом исследователь неизбежно лишает себя любой сколько-нибудь определенной внешней панорамы своего объекта, самой возможности видеть его со стороны, извне. Другая важная проблема в преподавании феноменологии религии – преобладание эволюционизма в мировоззрении студентов, вопроса о происхождении человека, Бога в сознании студентов, которое не дает возможности найти там опору для изучения таких феноменов, как религиозный опыт, сознание, вера, надежда, любовь и пр.

Во многих отношениях ван дер Леув предвидел проблемы, которые были рассмотрены послевоенной экзистенциальной и герменевтической философией в Германии и Франции. Его собственные предпочтения главным образом были определены голландской теологической мыслью начала XX века, и это позволило ему быть чувствительным к идеям Дильтея, Гуссерля, Шпрангера, Леви-Брюля и других. В своем поиске правильного взгляда на антропологические феномены он протестовал против любой идеалистической интерпретации человека.

Через труды ван дер Леува проходит обширная мозаика утверждений, которые несут свидетельство его чувствительности, реализма и открытого ума. Даже теперь его понимание тех материалов, которые он исследовал, иногда следует признать блестящим, и именно поэтому его труды изучаются до сих пор, особенно в Голландии.

Наиболее оригинальный вклад ван дер Леува заключается в применении его феноменологического метода к исследованию и религиозных данных, и феномена самой религии. Руководимый специфическим взглядом на религию как целое, он рассматривал структуру и значение во множестве религиозных данных. Используя этот метод, ван дер Леув отвергал узкие богословские схемы интерпретации, оценки и суждения, которые были популярны в его время. Таким образом, он расчищал территорию для новых видов поисков различных значений, пронизывающих религиозные данные и потенциальное религиозное значение основных природных и антропологических феноменов.

У ван дер Леува феноменология религии имеет теологическое обоснование. «Сакраментальный» опыт реальности, с одной стороны, и напряженность между субъектом и объектом религиозного опыта – с

другой, которые являются основанием его феноменологии религии, находят свою теологическую основу в доктрине воплощения. Как дисциплина, феноменология религии имела, по ван дер Леува, теологический статус; он фактически говорил о ней как о «феноменологической теологии». Главным образом это была теологическая дисциплина, озабоченная значением религиозных данных в опыте верующих, и ван дер Леув хотел рассматривать эту феноменологическую теологию как промежуточную стадию между «исторической» теологией, озабоченной буквальной и исторической достоверностью, с одной стороны, и «систематической» теологией, озабоченной предельной истиной и реальностью – с другой.

Поскольку остается открытым статус феномена по отношению к предельным ценностям, феноменологическая теология ограничивает себя проблемой «смысла» и «значения». На практике, однако, богословствующий феноменолог будет интерпретировать смысл религиозного явления в конечном счете в свете «истинного» религиозного смысла, познаваемого верой, и работа ван дер Леува «Религия в сущности и манифестации» свидетельствует, фактически, о христианской вере автора. Эта книга в пяти частях описывает религиозные феномены. Первые три части представляют классическую структуру, данную Шантепи де ла Соссе: объект религии, субъект религии и объект и субъект в их двустороннем действии. Часть 4 имеет дело с «миром», а часть 5 – с «формами» религий и основателей. Религия для ван дер Леува является встречей человека с «мощью», и это подразумевает бытие «всемогущее», так как он понимает «мощь» как философскую категорию с теологическими обертонами. Философски, на взгляд ван дер Леува, религия является одним из следствий факта, что человек не принимает жизнь как данность: он ищет силы, энергии в жизни, чего-то, что выше, и он пытается найти смысл в жизни и привести его в упорядоченное целое. Для ван дер Леува, следовательно, религия является в конечном итоге связанной с культурой как творческим усилием человека.

Богословские школы не были готовы принять богословское видение ван дер Леува и его сложное выражение в «Сакраментологии» (1949), которая имела незначительный резонанс. Исследователи-религиоведы, независимо от их ориентации и убеждений, также не были готовы принять подчинение ван дер Леувом феноменологического метода теологии. Дальнейшие возражения были подняты против относительного пренебрежения ван дер Леувом историческими и социальными

реальностями, в которые включены религиозные феномены, и против его понятия «понимания».

Кроме информации, которую оно подразумевает, и пониманий, содержащихся в нем, одним из определенных вкладов обширных трудов ван дер Леува является внимание, которое он обращает на проблему роли ученого в исследовании в гуманитарных науках вообще и в религиоведении в частности.

## ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ

Особенности становления доклассической феноменологии религии.

### КЛАССИЧЕСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Целый ряд немецких мыслителей (Р. Отто, Э. Шпрангер, И. Вах, Ф. Хайлер и др.) развивали феноменологию религии не под прямым влиянием гуссерлианства, что их объединило и выделило в самостоятельное направление в качестве «классической феноменологии религии». Проблема смешения с философской феноменологией Гуссерля вообще заставила отдельных религиоведов (например, Т.П. ван Баарена) усомниться в удачности термина «феноменология» применительно к изучению религии. К. Гольдамер именно по этой причине проводит различие между феноменологией и «систематической наукой о религии». Предлагались и другие наименования, например, «типология» или «сравнительная религия». Точка зрения Баарена отражает не только многосмысловый характер термина «феноменология религии», но и определенную тенденцию к модификации классической феноменологии религии 1920–1950 гг.

С именем **Ната Зедерблома** (1866–1931) – епископа шведский церкви и канцлера университета в Упсале – связано дальнейшее развитие сравнительного феноменологического анализа в религиоведении и становление **классической феноменологии религии**.

Он был одним из лидеров движения за объединение христианских церквей в Европе и организатором экуменической конференции, которая проходила в Стокгольме в 1925 г. Был награжден Нобелевской премией (1930).

Зедерблом искал источник религии в *психической жизни человека*, считая, что сущность религии определяется категорией «священного». Он предпочитал сравнительно-исторический подход к материалу, не стремясь к систематизации, связанной с описательной феноменологией, и развивая феноменологический метод в истории религии. Тем самым он заложил основания для последующего этапа развития феноменологии религии, который позже стал называться **классическим**.

## ЗНАЧЕНИЕ ИССЛЕДОВАНИЙ РУДОЛЬФА ОТТО ДЛЯ СТАНОВЛЕНИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ КАК САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ ОБЛАСТИ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Ярким представителем и основоположником классической феноменологии религии является немецкий мыслитель **Рудольф Отто** (1869–1937), протестантский теолог, работавший в области систематической теологии и философии религии в Геттингге, Бреслау, а с 1917 г. – в Мюнхене. Для своей исследовательской деятельности он изучал различные конфессии и религии, сначала греческую и русскую православные, позже индуизм (для чего изучал санскрит), ислам, буддизм, и не только в книжном виде, но и используя собственные впечатления, совершив путешествие в Грецию, Россию, Северную Африку, на Ближний Восток, на Цейлон, в Индию, Китай и Японию.

В большей части своих публикаций Отто рассматривает теологические и религиозно-философские, а ближе к концу жизни – преимущественно этические темы. Для его религиозноведческих работ основной базой является его религиозный интерес, который был укоренен в протестантском христианстве и аналогии с которым он стремился выявить в других религиях.

Его книга «Священное» (1917) вызвала огромный положительный резонанс в философских, теологических и религиозноведческих кругах. Концепция Отто представляла собой переплетение теологических и религиозноведческих интересов, главное, определила одно из магистральных направлений развития феноменологии религии. Автор в своем труде провел образцовое феноменологическое исследование *религиозного сознания*.

Рассматривая оппозицию «священное/святое», Отто отличал то, что принято считать священным, от того, что является священным на самом деле. Он считал, что священным принято называть то, что обычно связывается с некими моральными ценностями и концептуализируется в виде этических доктрин и теологических построений, но это неподлинно священное. Священным на самом деле является то, что проявляется в человеческом переживании; и это, по мнению Отто, следует называть «святым». Для того, чтобы акт «встречи со священным», то есть переживание «святого», состоялся, должны присутствовать три элемента: во-первых, *нумен* (от лат. *numen* – сила, воля, божественность), открывающийся человеку в момент встречи с ним и проявляющийся в осознании своей тварности, в мистическом ужасе или чувстве восторга перед явленной потусторонней тайной; во-вторых, наличие в сознании *априорной категории святого*, позволяющей воспринимать нумен в откровении; в-третьих, *осознание*

*святого* как ценности (лат. *sanctum*). Отто не только рассматривал «священное/святое» как первичное религиозное чувство, присущее индивидуальному сознанию, но и объяснял через него всю историю религии, рассматривая ее как проявление священного в истории, высшим явлением которого является Иисус Христос. В работах 1920–30-х годов он использовал сравнительный анализ проявлений «священного/святого» в религиях Востока и Запада.

Главная заслуга Отто, по мнению таких исследователей его творчества, как А.П. Забияко, Ю.А. Кимелев, К.И. Никонов, М.А. Пылаев, Д.М. Угринович, И.Н. Яблоков, состояла в детальной разработке категории «священное» и феноменологическом описании универсальной, сущностной структуры религиозного опыта.

Отто, вслед за Шлейермахером, определил вызывающий религиозность фактор. Он обозначил его как *нуминозное*, с которым встречается человек и которое выражается прежде всего в качестве чувства тварности: нуминозное («нуминозное» – от латинского *numen* – божество, божественное начало) принципиально характеризуется как *mysterium* (тайнственное), а также как жуткое.

Трактовка *религиозного опыта* зависит от мировоззренческих взглядов исследователя, какими качествами он наделяет нуминозный объект. Свои представления о Божестве Отто черпал из Библии и сочинений Мартина Лютера (1438–1546), получивших особое признание после Первой мировой войны.

Острейшие социальные катастрофы, которые потрясли мир в начале XX века, подорвали доверие к либерально-прогрессистским идеям, заставили людей усомниться в разумности и моральности происходящего. В протестантской теологии это привело к оживлению идей о греховности человека и абсолютной трансцендентности Бога. Именно после Первой мировой войны вспомнили о Боге как о грозном начале, чей гнев непредсказуем и ужасен, чье величие заставляет почувствовать человека «прахом и пеплом». В работе Отто, отражающей теологические умонастроения того времени, нуминозный объект представлен прежде всего как тайна, повергающая в трепет, и соответственно суть *нуминозного* – это *переживание тайны*.

Еще одним существенным вкладом в становление и развитие феноменологии религии была идея Отто об уникальности нуминозного и его полной автономности. Отто подчеркивал, что нуминозное не выводимо ни из какого другого чувства, не способно развиваться из другого. Это – качественно своеобразное, оригинальное, изначальное чувство, причем не во временном, а в принципиальном смысле.

По мнению Р. Отто, в глубинных основаниях человеческой души находятся априорные, иррациональные моменты категории «святое». Религиозное стремление человека изначально находится в сознании в потенции. Актуализация «нуминозного» происходит «не от и не без мировых и чувственных данностей и опытов, а в них и между ними». Внешний мир – раздражитель самостоятельно существующего в душе религиозного стремления, которое актуализируется через взаимодействие с внешним миром и уясняется человеком.

«Святое» одновременно рассматривается Р. Отто как чистая априорная категория, моментами которой выступают ее рациональные и иррациональные составные части. При этом утверждается априорность как тех, так и других. Р. Отто критикует сенсуалистские и эволюционистские теории, полагая, что понятие «святого» независимо от всякого восприятия и заложено в «чистом разуме».

Априоризм позволил Отто обосновать отказ от редукции категории святого (и религии в целом) к каким бы то ни было социальным, рациональным или этическим началам. По Отто, рационализация и этизация категории святого — плод позднейших приращений к нуминозному ядру, а нуминозная ценность — первоисток всех иных объективных ценностей. Поскольку, согласно Отто, подлинная сущность святого в понятиях неуловима, оно запечатлевало свое содержание в «идеограммах» — «чистых символах», выражающих нуминозную настроенность духа [8, с. 25]. Детерминантой нуминозного выступает наличие в нем тайны. И в соответствии с этим выстраивается «основная схема выявления религиозного опыта, раскрытия в «предчувствиях», «вчувствованиях» и «послечувствиях» присутствия скрытой за напластованиями тайны» [2, с. 115–116].

Таким образом, во-первых, «встреча со Святым», согласно Отто, постижима только иррационально, но поддается рациональному описанию прежде всего в психологических терминах; во-вторых, «религия начинается сама с себя», но развивается, проходя путь от еще не получивших названия первых грубых побуждений демонического страха до уравновешенного в соотношении рационального и иррационального теизма, в той – превосходящей все прочие религии – форме, которая обнаруживается в христианстве.

Отто много путешествовал по Индии, Египту. Его исследования в Японии положили начало европейскому изучению дзен-буддизма.

В своих компаративистских исследованиях Отто квалифицированно и детально прорабатывает «совпадения и различия» между христианскими и нехристианскими верованиями и практикой. В «Западно-

восточной мистике» он противопоставляет «опьянение чувством» и «патологическую любовь» мистики Шанкары «христианской добродетели агале» Мастера Экхарта. А в работе «Религии милости в Индии», которые он сравнивает с христианством (1930), он указывает на отсутствие конструктивного для христианства сознания греховности.

Р. Отто приходит к парадоксальным утверждениям: опыт богопознания относителен в каждой религиозной традиции, однако внутри традиции он признается абсолютным. И именно это, по мнению немецкого философа, объединяет все религии. *Mysterium tremendum* (чувство мистического ужаса) выступает универсальным основанием для теоретического объединения религий. Р. Отто отмечает, что понятие «святое» проходит в истории определенную эволюцию. Полноту, свое подлинное значение оно обретает в Новом Завете: «... никогда более не являясь чисто нуминозным вообще и также не его высшей ступенью, а выступая всегда полностью пронизанным и насыщенным рациональными и целеполагающими, личностными и нравственными моментами». До этого события религиозной истории происходит развитие иррациональных сторон святого и параллельное, подчиненное ему изменение его рациональных частей. Первые части эволюционируют от нуминозного в себе к священному страху, т.е. к собственно религиозному переживанию. Р. Отто пишет: «Рассеянные и спутанные чувства превратились в religio. Ужас стал священным трепетом. С другой стороны, происходит рационализация и этизация нуминозного в истории. Рационализация выступает в значении становления святого. Святое неотделимо от своих рациональных и этических моментов. Оба процесса приводят к синтезу нуминозного (иррационального) и этического (рационального), растворяющему эти моменты. «Святое» становится «благим», и «благо» будет именно вследствие этого «святым...». В религии Древнего Израиля (по крайней мере уже у пророка Амоса) встречаются оба эти момента. «Никакой Бог не сравним с Богом Израиля, так как Он и есть сама Святость. Однако, с другой стороны, никакой закон несоизмерим с законом Яхве, из-за того, что он не просто благ, а точно также "свят"», – пишет Р. Отто. Рационализация нуминозного представляет существенную часть того, что Р. Отто называет историей святого. При этом этизация идеи Бога не является вытеснением нуминозного или эрзацем божественного. Напротив, это переживание того же самого, но уже с новым содержанием. Философско-теологическое исследование Р. Отто этимологии «святого» подтверждает традиционное протестантское учение о благе как о том, чего хочет Бог. Эта концепция имела истоки еще в недрах схоластической теологии («О божественном всемогуществе» Петра

Дамиани). Идея теологического отстранения этического, выдвинутая С. Кьеркегором, есть закономерное развитие мысли Петра Дамиани о том, что Бог в состоянии сделать бывшее небывшим. Исследование Р. Отто «святого» обосновывает представление протестантизма о равноуровневом существовании сферы морали и религии. Вполне традиционной для протестантской теологии является у Р. Отто связь веры с иррациональным в понятии «нуминозное», однако менее традиционным нам представляется объединение этического с рациональным.

Р. Отто соглашается с тем, что «у истоков религиозно-нравственного развития находятся некоторые необычайные вещи». Это понятие о чистом и нечистом, вера в загробную жизнь, в душу, магия, сказки, мифы, идея «силы», фетишизм, тотемизм, демонизм, полидемонизм и др. Все эти на первый взгляд довольно разные явления объединяет, по мнению Р. Отто, их причастность к нуминозному. Эти явления не возникают из него изначально, у всех них была, вероятно, предварительная ступень, на которой они были не более чем «естественными образованиями примитивной фантазии наивной древности». Они содержат отклонение от своего естественного состояния. В этом отклонении проявляются иррациональные моменты святого, благодаря чему указанные феномены стоят у истоков развития религии.

Р. Отто вскрывает наличие элементов нуминозного во всех перечисленных первых ступенях религии. Для него необходимо, во-первых, найти общее для всех первоначальных этапов религии, а во-вторых, описать это единство в категориях, близких религиозному опыту протестантизма.

Р. Отто пытался практически осуществить религиозный союз человечества. В 1923 г. в него входил 471 представитель от различных религиозных общин (от иудаизма до дзен-буддизма) из Германии, Румынии, Италии, Голландии, Англии, Японии, Швеции, Норвегии, Северной Америки и других стран.

Другой сферой деятельности Р. Отто было создание и руководство (1927–1933) **Религиоведческим собранием** Марбургского университета. Религиоведческое собрание представляет собой единство музея, библиотеки и архива (включающего и наследие многих ученых). Руководителями его после Отто были Хайнрих Фрик (1929–1952), Фридрих Хайлер (1952–1962), Эрнст Дамман (1962–1972), Мартин Краатц (1968–1998). Сейчас сердцем коллекции являются десять выставочных залов с предметами религий Древней Америки, Древнего Египта, иудаизма, христианства и ислама, племенных религий Африки и Океании, индуизма, конфуцианства, даосизма, синто и японской

«неорелигии» тенрике, буддизма Южной Азии, Китая, Японии и Тибета.

Религиоведческое собрание задумывалось Отто не только как коллекция письменных документов религий, но и как «собрание ее (религии) культовых и ритуальных выразительных средств». Будучи протестантом, Рудольф Отто привык к бедной материальными предметами религиозной практике. Во время своих путешествий он с особым вниманием отнесся к богатству чувственно воспринимаемых выразительных форм других религий. Он наблюдал, насколько интенсивно верующие использовали эти предметы, например, культовые картины (изображения), ритуальные принадлежности, *Votiv* (приношения, подаренные в храм по обету), амулеты. Р. Отто понял, что для полноценной религиозности многим, возможно, даже большинству людей нужно, чтобы были задействованы также чувственные ощущения, причем все чувства человека. Поэтому исследования религии, считал Отто, нельзя ограничивать их текстами и содержаниями вероучения, необходимо привлекать и их предметный мир. Религиозная коллекция должна быть использована в исследовательской деятельности, а также в деле распространения знания о религиях среди широкой публики.

Конечно, ни одну религию невозможно представить в музее полностью. Предметы – это лишь указатели на некое целое, как отмечает один из последующих директоров этого Собрания Мартин Краатц. Однако, продолжает он, каждый в отдельности представляет момент действительно пережитой религиозности и может, если он квалифицированно и корректно интерпретирован в контексте той религии, из которой происходит, проложить один из многих возможных путей к пониманию этой религии – сначала исследователю, а потом и посетителю музея.

Предшественниками Религиоведческого собрания Марбургского университета со сходными программами деятельности были две коллекции: *Musee Guimet* в Париже, собиравший в основном первоклассные произведения религиозного искусства, и *Latean Museum* в Риме, в котором материал других религий был представлен для обучения миссионеров. Религиоведческое собрание должно было стать академическим институтом для работы над религиозными предметами всех сортов и любого качества.

Другими музеями, программой которых является исследование религий, являются: основанный в 1918 г. Музей истории религии и атеизма в Ленинграде; *Etamal Heritage Museum* в Путтапарти, Андра Прадеш (Индия), открытый в 1990 году; Музей религиозной жизни и искусства им. Св. Мунго в Глазго, нацеленный на эмоциональное и



социальное восприятие произведений религиозного искусства; наконец, в Тайпее (Тайвань) планируется открыть Всемирный музей религий на буддийской основе, но с далеко идущей целью пробудить уважение, приятие, Universal Compassion.

Рудольф Отто предпринимает феноменологическое исследование **религиозного опыта**, выявляет «нерациональный» или «сверхрациональный» момент в природе божественного.

В религиоведении отношение к творчеству Р. Отто сложилось двоякое. С одной стороны, вслед за Р. Отто многие феноменологи стали подчеркивать, что религия, сущностью которой является *нуминозное*, должна рассматриваться как нечто, обладающее неповторимыми чертами и собственными законами развития. Акцент на *уникальности религиозного опыта* и *автономном характере религии*, характерный для протестантской теологии со времен Ф. Шлейермахера (1768–1834) и перенесенный в религиоведение Отто, позволил феноменологии размежеваться с другими религиоведческими дисциплинами, которые в той или иной степени редуцировали религию к нерелигиозным факторам, и заявить о своей самостоятельности. Предметом «новой науки» стало *священное*, причем не только как некая априорная данность, коренящаяся в глубинах человеческой души и побуждающая под влиянием внешних воздействий, но и как нечто существующее вне человека, обладающее абсолютной святостью и проявляющееся в разнообразных формах. С другой стороны, Отто обвиняют в субъективизме его априорных выводов, в априоризме его феноменологических схем, не имеющих достаточного эмпирического обоснования. Трактовку Р. Отто категорий «*священное*» и «*нуминозное*» нельзя воспринимать как общерелигиозную. Они явно не подходят для описания и объяснения всего многообразия религиозных верований. «Р. Отто включает в состав категории святости такие признаки, которые предполагают денотат, обладающий качествами *трансцендентности, совершенной инаковости, абсолютности*. Однако представления о реальностях, обладающих такими качествами, не могли сложиться в архаическом сознании. Это абстракции достаточно высокого порядка, требующие развитого религиозного языка и изощренного спекулятивными размышлениями сознания. Недаром сам Р. Отто называл свои воззрения «христианским религиоведением».

Напомним, что после Р. Отто основой феноменологии религии стала идея об *уникальности нуминозного* и его полной *автономности*, причем нуминозное, понимаемое не только как априорная данность, коренящаяся в глубинах человеческой души, но и как нечто существующее вне человека, обладающее абсолютной святостью и проявляющееся в разнообразных формах.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб.: изд. СПб. ун-та, 2008.
2. Отто Р. Святое. // Религиоведение. – 2003. – № 1. – С. 115–116.
3. Винокуров В.В. Феноменология религии / Введение в общее религиоведение / Под ред. И.Н. Яблокова. – М.: Книжный дом «Университет», 2001.
4. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие. – М.: Академический проект, 2007.
5. Красников А.Н. Становление классической феноменологии религии // Религиоведение. – 2002. – № 1. – С. 96–104.
6. Красников А.Н. Современная феноменология религии // Религиоведение. – 2002. – № 3. – С. 168.
7. Пылаев М.А. Кризис либеральной теологии протестантизма и феноменология религии Р. Отто // Вопросы философии. – 1998. – № 4.
8. Пылаев М.А. Феноменология религии Рудольфа Отто. – М., 2000.

## ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ

Феноменология религиозного чувства у Р. Отто.

Феноменологическая концепция истории религии по Р. Отто.

Нуминозное Р. Отто: особенности его схематизации.

## ЗАДАНИЯ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ

Предложить вариант классификации религиозных феноменов.

## ТЕМАТИКА РЕФЕРАТОВ

Р. Отто о природе религиозного объекта.

Феноменология религиозного опыта (Р. Отто).

## СУЩНОСТНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ МАКСА ШЕЛЕРА

Другим известным религиоведом и философом, одним из основателей и виднейшим представителем классической феноменологии религии был **Макс Шелер** (1874–1928). Но, несмотря на теологическую (католическую) окрашенность его концепции, его философские воззрения были близки философской феноменологии Э. Гуссерля, учение которого в то время все больше распространялось в Германии.

В 1913 году, еще до публикации «Святого» Р. Отто, выходит в свет книга М. Шелера «*Формализм в этике и материальная этика ценностей*», где автор с позиций феноменологии и философской антропологии формулирует основные положения своего учения о религии, в том числе дает собственное понимание категории «*священное*».

Шелер, как представитель *философской феноменологии* религии, критикует психологизм и субъективизм классической феноменологии религии (например, взгляды Р. Отто), но при этом высоко оценивает используемый Отто метод постепенного очищения феномена и его фиксации перед духовным взором, поскольку этот метод ведет к феноменологическому «усмотрению сущности». Это свидетельствует о том, что у обоих философов – и у М. Шелера, и у Р. Отто – одинаковое общепеноменологическое понимание задачи философского исследования. «Это должно быть не какое-то мнимое построение содержаний созерцания из «ощущений», но как раз наоборот – наиболее полное очищение их от всегда сопровождающих эти содержания ощущений органов». Но если Шелер по этому поводу высказался вполне определенно, то Отто, как справедливо отмечает А.П. Забияко, собственную феноменологическую ориентацию на обнаружение инвариантных характеристик опыта не заявляет в строгих дефинициях. Ее мы можем увидеть, когда в контексте исторически своеобразных переживаний «боязни демонов», «панического страха», «глубочайшего внутреннего трепета и немоты» Отто вычленил психологический инвариант – состояние «жути», обозначая его в терминах «чистого» созерцания как *mysterium tremendum* (чувство мистического ужаса).

Таким образом, Шелер высоко оценивает описательно-эмпирическую часть книги Отто, но выражает несогласие с ее теоретической частью. Это объясняется тем, что, разрабатывая свою концепцию, Отто опирается на протестантскую теологию и философскую традицию трансцендентальной логики И. Канта, а значит, большое значение придает субъективному опыту и индивидуальным переживаниям. Шелер ко времени написания «*О вечном в человеке*» (1921) – главного своего труда по феноменологии религии – перешел в католичество и его отношение к «субъективизму» религиозных переживаний становилось отрицательным. Он называл себя сторонником «философского и теологического объективизма», а в своей философии – выразителем феноменологической философии Э. Гуссерля.

Основная заслуга Шелера заключается в том, что он осуществил посредством философской феноменологии анализ религиозного акта и коррелятивного ему предмета. При этом Шелер подчеркивал, что любому учению о религиозном акте и религиозном сознании должно соответствовать и даже предшествовать учение о божественном, т.е. субъективное должно строиться на объективном фундаменте. Именно в этом ключе он выстраивает «сущностную феноменологию религии», которая, по его мнению, должна стать «конечной основой» для всех остальных научных и философских подходов к изучению религии.

Согласно М. Шелеру, сущностная феноменология религии включает в себя три раздела:

- 1) сущностная онтика божественного;
- 2) учение о формах откровения, в которых божественное обнаруживает и являет себя человеку;
- 3) учение о религиозном акте, посредством которого человек подготавливается к восприятию содержания откровения и посредством которого схватывает его в вере.

Уделив главное внимание *религиозному акту*, Шелер постоянно подчеркивает, что сущностная феноменология религии должна не только включать анализ религиозного сознания, она призвана разрабатывать учение о божественном, а также изучать проявления божественного в природе, социальный и исторический аспекты религии.

Природу божественного Шелер раскрывает при помощи двух сущностных определений: как *абсолютно сущее* и как *священное*. Шелер считает, что подобные определения применимы к природе божественного во всех случаях и во всех религиях. Проявляет себя божественное, как считает Шелер, в естественной религии и позитивной религии. Естественная религия – это явление божественного в вещах и событиях природного мира, в человеческом сознании, в социальной и исторической реальности. Все это следует отнести к естественному откровению, которому и соответствует естественная религия, где различные формы откровения схватываются различными видами религиозных актов. Божественное обнаруживает себя на всех уровнях бытия, поясняет Шелер, но на разных уровнях оно проявляет разные свойства своей сущности. Естественное откровение может проявляться в различных видах религиозных актов и на разных уровнях, например, неживой и живой природы, человеческой души, общества. Позитивная религия – это явление божественного в личностях и словах, в так называемом божественном откровении. На личностном уровне проявления божественного слова служит единственным способом выражения откровения.

Поскольку божественное обнаруживает себя посредством личностей, важнейшей задачей феноменологии религии следует считать, согласно Шелеру, определение типов данных личностей. «Колдун, маг, провидец, мудрец, пророк, законодатель и судья, царь и герой, священник, спаситель, искупитель, посредник, мессия и, наконец, наивысшая для постижения форма – сущностная идея личности, которую Бог наделил своей личностной сущностью и своим бытием. Таковы образцы религиозных личностей, их сущностные черты и их градация должны быть подвергнуты всестороннему изучению». Таким

образом, Шелер поставил вопрос о создании сущностной типологии религиозных личностей. Для этого он считал важным, во-первых, использовать различие между ценностным типом личности, для обозначения которого Шелер предложил термин «священный человек», и другими ценностными типами личности (например, герой или гений) и, во-вторых, провести различие между основателями религий и вторичными религиозными личностями (апостолами, главами церквей, вероучителями, реформаторами и др.). Выявление этих различий, считал Шелер, необходимо для создания сущностной типологии религиозных личностей.

В основе шелеровской сущностной типологии религиозных личностей лежит его трактовка человека, а конкретнее – актуализация в духовной жизни эмоциональных актов.

Шелер, утверждая «святое» на аксиологическом фундаменте, прежде всего решительно не приемлет понимание человека как «animal rationale» (разумное животное) и отвергает разум как ведущее начало человеческого духа. Личность, доказывает мыслитель, это вовсе не субъект разума и не субъект разумной воли. Личность – это прежде всего «любящее бытие», а не «мыслящее бытие» и даже не «волящее бытие». Определение личности, полагает он, в основу которого положен разум, равносильно ее обезличиванию, т.к. разум идентичен у всех людей и акты разумной деятельности сверхиндивидуальны. Если бы были возможны существа, разъясняет Шелер, деятельность которых исчерпывалась бы разумом, то эти существа были бы не личностями, а логическими субъектами. Но личность – это конкретное единство, сущность которого состоит в разнообразии актов и возглавляется эмоциональностью духа. Подчеркивая эмоциональное априори, Шелер утверждает: «Вся наша духовная жизнь, а не только предметное познание и мышление в смысле познания бытия... обладает «чистыми» актами и закономерностями актов. И эмоциональная составляющая духа, т.е. чувства, предпочтения, любовь, ненависть, и воля имеют изначальное априорное содержание, которое им нет нужды одалживать у «мышления». Существует априорный «*orde du coeur*» (порядок сердца) или «*logique du coeur*» (логика сердца), как метко замечает Паскаль.

Ценности, как их понял и увидел Шелер, принципиально необходимы для очищения наших субъективных оценок от субъективности, от привязки к вещам или фактам, для их поднятия на уровень объективно значимого понимания. Носителем ценностей является личность, которая постигает их в опыте внутреннего принятия или отталкивания и осознает их сверхличный характер. Персоналисты

потом много раз повторяли, что личность всегда ориентирована на сверхличное содержание. Ценности необходимы личности для различия целей, которые ставит перед собой воля в деятельности и поступках человека, для оценки духовного качества наших интересов и желаний. Место ценностей в мотивации нашей деятельности – глубже целей и интересов.

Шелер относил к ценностям не только истинное, благородное, прекрасное, доброе, но также и святыни. Ценности и святыни, как он выражался, «априорны» (в смысле Канта). Существует «интуиция ценности» — «чувственно-априорный акт аксиологического предпочтения». Ценности не выводятся из свойств вещей, не принадлежат пространственно-временному миру, не являются качественными признаками личностей как своих носителей. Они обнаруживают себя в личностном духовном опыте — они познаются в созерцании объективно существующего *мира ценностей*, не принадлежащего личностям и культуре. В личностном опыте созерцания ценностей есть нечто принципиально *сверхличное*, сверхчеловеческое, сверхприродное, собственно духовное. В русской философии о «мире ценностей» говорили несколько по-иному — как о духовно-нравственных основах жизни. Выше всех ценностей у Шелера — *Святое* или *Святыня*. Многие современные мыслители, в отличие от Шелера, предпочитают выводить Святое за пределы иерархии «мира ценностей» или называют «абсолютной ценностью».

Личность — не просто индивидуальный субъект разумного понимания и волевого целенаправленного действия. В личности есть более глубокое ядро — это неповторимое конкретное единство внутреннего духовного мира человека, выражающее себя в его внешней деятельности, это единство духовных чувств, воспринимающих мир ценностей и святынь. Связывает эти чувства *любовь*. Главное в личности, согласно Шелеру, — это «порядок любви» (лат. *Ordo amoris* — словосочетание взято из Августина), личность — это «любящее бытие» (лат. *Ens amans*), это — больше, чем привычное для рационалистов «разумное существо со свободной волей».

Знать *ordo amoris* какого-либо человека, считал Шелер, означает *знать человека* как такового, означает также возможность понимания жизненной судьбы человека, судьбы не в языческом смысле, а судьбы как «единства сквозного смысла» [1, с. 349] в жизни человека, рассматриваемой в целом. Но чтобы знать и понимать другого человека в его глубине, нужно научиться видеть свой *ordo amoris*, т.е. пройти определенный путь самопознания. Привлечение слова «судьба» он считает допустимым по тем соображениям, что судьба в обычном ее

понимании не зависит от воли и разума человека, а если, согласно Шелеру, мир ценностей является определяющим для волевых решений и оценок разума, значит действительно есть в жизни человека то, что от его воли и разума не зависит, по крайней мере до тех пор, пока человек не сделал свой *ordo amoris* предметом осмысления и работы над собой.

О любви он писал так: любовь «есть тенденция или, соответственно, уже акт, который пытается направить – и направляет там, где не возникает помех, – каждую вещь в сторону свойственного ей ценностного совершенства. Таким образом, мы определяем как сущность любви акцию воздвижения и *построения* в мире и над миром» [1, с. 351]. Это – не изменчивая эмоциональная любовь, а внутренне устойчивая устремленность к высшим предметам. В конечном счете любовь обращена к Богу как главной цели жизненных стремлений человека, всякая прочая любовь либо субординируется с любовью к Богу, либо, отрываясь от Бога, отводит человека от высшей цели и лишает его жизненного смысла. «Всякая любовь есть... любовь к Богу» [1, с. 351]. «Любовь всегда пробуждает к познанию и волеию», она — «матерь самого духа и разума».

Мир ценностей — совершенно объективен, он — от Бога, который является высшим личностным центром мира ценностей. Высший мир ценностей Шелер иногда называет «космосом», имея в виду иерархический порядок этого духовного (а не физического) мира. «Порядок любви», собственно, и является глубинной внутренней основой этого сверхчеловеческого духовного мира. *Ordo amoris* сверхличен, а личность лишь частично входит в этот высший невидимый порядок бытия. «*Ordo amoris* есть сердцевина миропорядка как порядка Божьего». Шелер признавал, что высший мир ценностей, частично приоткрываясь сердцу человека, входит во внутренний жизненный мир человека. Сердце человека – своего рода «внутренний мир» («микрокосм») ценностей в душе человека. Существует, утверждал Шелер вслед за Блезом Паскалем, определенная «логика сердца» – строгий аналог логики разума. Сердце – средоточие души, это «расчлененное отражение космоса (т.е. внутреннего строя души) всего могущего быть достойным любви – и потому она есть также *микрокосм мира ценностей*» [1, с. 358].

Этот «микрокосм», впрочем, не совпадает с объективным «миром ценностей», а лишь неполно его воспроизводит. Может возникнуть глубокий внутренний разлад между объективным миром ценностей, в той мере, как он вошел в сердце человека, и теми субъективными

ценностями, к которым человек может пристраститься на каких-то этапах личной биографии. Культура, если она чужда высшему призванию человека быть в мире с Богом и исполнять Его волю, тоже становится источником тех ценностей от мира сего, которые не согласованы с объективным духовным миропорядком. Отсюда возникает непростая задача, как привести в порядок свой внутренний мир ценностей на путях его согласования с объективным *ordo amoris*. Иначе говоря, «микрокосм» должен быть создан в сердце человека его творческим усилием и непрестанной работой над собой. Выполнимость этой задачи становится возможной, если человек решается стать служителем Божиим, служителем «свободнейшим и достойнейшим».

Философ должен, по Шелеру, описать и осмыслить также и личностный духовный опыт восприятия Бога как Святыни. Феноменолог описывает это как феномен, открывающийся в опыте молитвы. Это — переживание высшего Присутствия, когда Бог открывается как Ты (нем. *Du*), как Личность, но не как некое Оно (Единое, безликая Судьба и пр.). «Всякое знание о Боге есть знание Самого Бога», — решительно утверждал Шелер, а знание самого Бога — это результат личностного общения с Ним. В конечном счете именно Бог открывает человеку объективный мир ценностей и вводит в него. Для того чтобы какая-то новая ценность открылась человеку, необходимо иметь особо преданное чувство любви к самому Богу и созданному им духовному миропорядку, а это встречается не так часто, если сравнивать с числом тех, кто одарен творчески сильным интеллектом и совершает крупные открытия в науках.

Обращение к Богу как Личности означает возможность Его ответа, а в ответе может прозвучать выражение Его воли, которую следует исполнить. В созерцании Бога разумом личностные отношения не возникают и человек не рискует услышать обращенное к себе слово, в котором прозвучит предложение исполнить волю свыше. Созерцание Бога разумом менее обязывает человека, тогда как личностные отношения означают, что Бог ждет от нас ответственного отношения к тому, что Он обращает к нам. Соответственно, когда нет личностного отношения, чувство греха по отношению к Богу, вообще говоря, не возникает, но в личностных отношениях возможны грех, покаяние, прощение и спасение.

Когда формируются зрелые личностные отношения человека с Богом, основанные на любви, верности и ответственности, тогда могут возникнуть также и серьезные и ответственные взаимоотношения человека с человеком. Шелер прекрасно понимал: в религиозном плане отношения между людьми не могут быть надежными, если не

основываются на правильной постановке отношений с Богом. Иногда говорят: Бог есть Субъект связи человека с человеком.

Итак, шелеровская трактовка личности опирается на объективно существующее бытие ценностей – «царство ценностей», которые обнаруживаются в интенциональном акте. Априорные эмоциональные данности человеческого духа, т.к. любовь и ненависть, в акте соприкосновения человека с миром обнаруживают бытие ценностей. «В самом чувственном, живом контакте с миром (психическом, физическом или каким-то еще), в предпочтении или пренебрежении, в самих любви и ненависти, т.е. в ходе осуществления интенциональных актов, вспыхивают ценности и их порядки! И в том, что дано таким образом, имеется также и априорное содержание».

В Паскале Шелер видит великого мыслителя, положившего начало обоснованию абсолютной и вечной закономерности эмоциональных актов, подобной непреложным законам логики, но не сводящейся к ним. Шелер подмечает возвышенные мысли Паскаля о специфически одаренных гениях любви, встречающихся реже, чем гении разума, и по своему духовному рангу стоящих выше последних. Эти замечательные идеи, идущие не только от Паскаля, но и от Августина, говорит Шелер, остались не развитыми в стройную теорию и требуют дальнейшей разработки. Он предлагает свою *концепцию эмоциональности духа*, представляющую собой сложную иерархически скоординированную четырехслойную структуру: 1) чувства чувственности или чувства ощущений; 2) чувства телесности как состояния и чувства жизни как функции; 3) чистые «душевные» чувства; 4) духовные чувства и чувства личности, не имеющие природы состояний. Шелер отделяет ценности третьего ряда как *духовные ценности* (включая эстетические ценности, ценности правопорядка, ценности «чистого (философского) познания истины» и ценности науки, ценности культуры) от ценностей четвертого – более высокого – ряда, понимая под ними *ценности святого*, «не имеющие природы состояний». Эта последняя ценностная модальность, наиболее значимая для его сущностной феноменологии религии, представлена чувствами «блаженства» и «отчаяния», «которые служат как бы мерой «близости» и «дали» святого в переживании». Специфическими ответными реакциями на эту ценностную модальность, говорит Шелер, являются «вера» и «неверие», «благоговение», «поклонение» и другие подобные способы отношения. Наряду с ценностями святого к этой четвертой иерархии Шелер относит и *ценность личности* как самостоятельную ценность, поскольку «акт, в котором мы изначально постигаем ценности святого, – это акт

определенного вида любви, к сущности которой принадлежит то, что она связана с личностями, т.е. с тем, что имеет личностную форму бытия, – независимо от того, каково ее содержание и каково «понятие» личности, которой мы обладаем в том или ином случае».

Итак, устанавливая отношения между ценностью личности и общей иерархией духовных ценностей, Шелер выстраивает порядок «чистых личностных типов». Этим «чистым личностным типам», считает он, соответствуют «чистые типы видов сообщества». В этом случае Шелер придает своей феноменологии святого социологическое измерение: *сообщество любви* (церковь как его «техническая форма»); *правовое сообщество* и *культурное сообщество*, *жизненное сообщество* (государство); простые формы «обществ». Поэтому необходимо отметить, что исследование «социологических структурных форм» – это самостоятельная и важная задача шелеровской концепции сущностной феноменологии религии, где он рассматривает в качестве таковых церковь, секту, школу, монашеский орден и т.п., а также коллективные ритуалы (общая молитва, литургия, формы совместного поклонения и благоговения). Другой важнейшей задачей феноменологии религии Шелер считал изучение исторической последовательности форм естественного и позитивного откровений. Внимание феноменологов к историческому контексту организации и культовых форм религии, по его мнению, позволит создать «историческую философию религии». Вышеназванные задачи Шелер рассматривал в качестве основных, поскольку считал, что религия имеет социальную природу.

Шелер не ставил перед собой цель разработки концепции феноменологии религии в целом. Но он явился автором концепции *религиозного акта*, для чего и занимался сущностными вопросами феноменологии религии. Рассмотрение этого акта и его внутренней логики, по мнению Шелера, позволит наиболее полно постичь сущность божественного, которая схватывается верой, но продолжает пребывать в самом божественном. Божественное, проявляясь в природе, обществе и человеке, объективно и независимо от субъекта веры. Оно постигается человеком лишь постольку, поскольку человек сопричастен Богу и изначально несет в себе следы божественного.

Завершая краткий обзор религиозно-феноменологических взглядов М. Шелера, необходимо уточнить следующее.

На разных этапах своего творчества Шелер по-разному понимает «святое». Например, в работе «*Формализм в этике и материальная этика ценностей*» (1913) Шелер трактует категорию «святое» в духе теистической философии, сторонником которой он выступает в зрелый период своего творчества. В своей более поздней работе «*О вечном в*

человеке» (1921), не отказываясь от аксиологической трактовки святого, он усиливает теистическую доминанту под углом зрения католической философии. Именно с Богом, с Самосущим, утверждает Шелер, непосредственно связана «ценностная модальность святого» вместе со всеми свойственными ей ценностными качествами. Развивая свои теистические воззрения, Шелер указывает, что «ценностная модальность святого» базисна в религиозном сознании, не опосредована никакими другими ценностями и актами, даже актом веры. Другими словами, ценность святого, будучи не фундирована другими ценностями, сама выступает в качестве абсолютного основания: она не сводима ни к каким другим ценностям – логического, аксиологического, морального, эстетического или иного порядка. Религиозная антропология Шелера, в которой слышится, как подмечает Забияко, «голос католических учителей и отзвук проповеди Франциска Ассизского», не могла допустить онтологической независимости высшей святости и высшей нравственности. Ко времени выхода в свет его работы *«Положение человека в космосе»* в мировоззрении Шелера намечается разрыв с персоналистическим теизмом. Теперь свою феноменологию Шелер строит на мировоззрении, близком к пантеизму: Бог самоосуществляется в человеке, в человеческой самости, в человеческом сердце. Самосущее не может достичь самоопределения без человека. Поэтому и святость не может быть реализована Самосущим без осуществления святости в человеке и человеком. Отсюда вывод: в той мере, в какой святость имманентно присуща Божеству, она имманентно присуща и человеку – через святость Божество и человек соприродны. «Сфера абсолютного бытия вообще, все равно, доступна она переживанию или познанию или нет, столь же конститутивно принадлежит к сущности человека, как его самосознание и сознание мира».

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994.
2. Забияко А.П. Феноменология и аксиология святого в философии религии М.Шелера // Религиоведение. – 2001. – № 2. – С. 109–112.
3. Винокуров В.В. Феноменология религии / Введение в общее религиоведение / Под ред. И.Н. Яблокова. – М.: Книжный дом «Университет», 2001.
4. Красников А.Н. Становление классической феноменологии религии // Религиоведение. – 2002. – № 1. – С. 96–104.
5. Красников А.Н. Современная феноменология религии // Религиоведение. – 2002. – № 3. – С. 168.

#### ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ

М. Шелер о структуре религиозного сознания.

Вклад М. Шелера в феноменологию религии.

#### ТЕМАТИКА РЕФЕРАТОВ

Феноменология ценностей и феномен религиозных ценностей (М. Шелер).

#### ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНЫХ ПЕРЕЖИВАНИЙ У ФРИДРИХА ХАЙЛера

Среди исследователей середины XX в., интерпретировавших феноменологию религии как ступень в теологических штудиях, особое место принадлежит **Фридриху Хайлеру** (1892–1967), одному из крупных деятелей экуменического движения, профессору сравнительной истории религии и теологии Марбургского и Мюнхенского университетов. Как специалист по ориенталистике (востоковедению), истории религии и теологии, он еще во время своей учебы в Мюнхене создал для своих будущих исследований богатую лингвистическую основу. После защиты докторской диссертации по общей истории религии (1918) он стал профессором истории и философии религии на факультете евангелической теологии в Марбурге. Краеугольным камнем его научного наследия является ранняя монография *«Молитва – историко-религиозное и религиозно-психологическое исследование»* (1918), которая сыграла роль, сопоставимую с исследованием «святого» Отто. В ней он проводит типологическое различие между религиозностью мистиков и пророков. Наряду с этим большое значение имеет его исследование *«Буддийское погружение»* (1918), которое также явилось выражением его интереса к религиозным феноменам мистики и индийских традиций. Третьим из важнейших произведений Хайлера является также относящееся к раннему периоду его творчества исследование *«Религиозно-историческое значение Лютера»*.

Следуя Р. Отто, Ф. Хайлер подчеркивает, что все религии утверждают как формы манифестации **священного** (нуминозного). Одна божественная действительность раскрывается в различии культов и идентичности религиозных переживаний (ощущении тварности человека, благоговейном страхе и очаровании перед священным и т.д.). Сакральное, по Ф. Хайлеру, представлено в истории в трех аспектах (мир явлений священного, мир представлений и переживаний). Причем, отмечает феноменолог, религия оказывается единой во всех трех ипостасях [23]. По сути дела речь идет не о религиях, а о религии. Ф. Хайлер согласен с Николаем Кузанским в том, что «... есть лишь одна

религия во множественности религиозных обычаев... Ты один есть, и есть одна религия и один культ» [24]. Поэтому, во-первых, различия в религиозных традициях лишь количественные, а во-вторых, только теперь и возможна феноменологическая классификация религий.

Чистых типов религиозных переживаний, по Хайлеру, не так уж и много. Прежде всего, он выделял основные – *мистическое* и *пророческое*. Если для мистики центральными понятиями оказываются любовь и соединение, то главный феномен пророческого переживания – «доверчивая вера». Во взаимодействии пророчества и мистики Хайлер видел будущее религии: «Более высоких форм религии, чем эти две – мистика и религия Откровения, – история религии не знает. Будущее развитие религии должно принести дискуссию между ними. Когда наступит определенное спокойствие во внешнем культурном развитии, человечество вновь обратится к религиозным проблемам с таким страданием, примеры которому дали прошедшие столетия. Потом эти два религиозных типа сравняются и бросят друг другу вызов. Какой из них одержит победу?». При ответе на этот вопрос Хайлер испытывал затруднения, но, по-видимому, отдавал предпочтение пророческому типу религиозности как более мирозозидающей форме. Кто верит в мирские ценности, цели и задачи, считал он, тот больше сил для радостной работы почерпнет из религии Откровения, чем из мистики, так как первая дает ему мужество крепко стоять на ногах на этой сотворенной Богом земле.

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

Хайлер не только описывал различные формы христианского благочестия, но и осуществлял их в жизни. Его труды характеризует исключительно миролюбивая установка. В 1919 г., покровительству-

емый своим экуменическим учителем, шведским исследователем религии и архиепископом Натаном Зедербломом, он переходит из католической церкви в евангелическую. В 1929 г. он становится председателем евангелически-экуменического движения. В своем доме в Марбурге он устроил «капеллу св. Франциска», в которой служил так называемую «немецкую мессу» с элементами, заимствованными у всех христианских конфессий. Особое предпочтение он отдавал восточному православию, которому посвятил ставшую классической работу «*Ранняя церковь и восточная церковь*». «По происхождению – римский католик, по свободному выбору – евангелист и православный по симпатии и склонности, – говорил о нем Ханс Хартог, – Хайлер соединял в своей личности великие традиции христианства».

Центральной темой для Хайлера оставался мир. Это касалось также отношений между конфессиями. Именно полноту и богатство религий он показывает в своем последнем большом произведении «*Формы проявления и сущность религии*» (1961).

В 1961 г. Хайлер опубликовал труд «*Явления и сущность религии*», в котором обрисовал основные пути развития феноменологического метода в религиоведении в виде диаграммы. Он считал, что его метод позволяет рассмотреть все мировые религии как одно целое, рассматривая так называемые высшие и низшие формы религии одновременно. Каждый религиозный феномен исследуется в становлении от наиболее примитивных форм до самых сложных; это теоретическое положение находилось в тесной связи с религиозно-практическими мотивациями немецкого теолога, призывавшего к диалогу и даже объединению религий. Диаграмма состоит из четырех концентрических окружностей, представляющих собой три субъективных мира: мир внешних проявлений религии, т.е. *институциональный элемент религии*; мир духовных представлений, т.е. *повествовательный элемент религии*; мир психического опыта, т.е. *мистический элемент религии*; в центральном круге находится объект религии – *божественная реальность*. Мир внешних проявлений религии разделен на три части – *священные объекты* (сакральное пространство и время, священные числа, священные действия и т.д.), *священные слова* (священные тексты, слово Божие, имя Бога, мифы, пророчества, доктрины, молитвы, обращения к Богу, благодарение и т.д.), *святые и священное сообщество* – этот мир изучает феноменология религии. Мир духовных представлений, связанных с невидимым Богом и его видимыми делами, – объект теологии, понимаемой как собственно теология (учение о Боге), космология (учение о творении), антропология (включая проблемы нравственности), эсхатология и христология. Мир религи-

озного опыта отражает отношения человека к священному объекту и связан со страхом, верой, надеждой, любовью, т.е., с одной стороны, это мир высших ценностей, а с другой – мир переживаний, включающих визионерство и экстаз, речи на иностранных языках и т.д.; этот мир – область психологии религии. Божественная реальность, представляющая объективный мир религии, воспринимается только через внешние проявления, познается индивидуальным опытом и выступает в виде единства внешнего и внутреннего образов Бога: первого, открывающегося человеку в виде благодати, истины, спасения, любви и т.п., и второго – Бога невидимого, понимаемого как Абсолют. Таким образом, феноменологический метод Хайлера увязывает феноменологию и психологию религии с теологией.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Винокуров В.В. Феноменология религии / Введение в общее религиоведение / Под ред. И.Н. Яблокова. – М.: Книжный дом «Университет», 2001.

2. Красников А.Н. Становление классической феноменологии религии // Религиоведение. – 2002. – № 1. – С. 96–104.

3. Красников А.Н. Современная феноменология религии // Религиоведение. – 2002. – № 3. – С. 168.

#### ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ

Вклад Ф. Хайлера в феноменологию религии.

#### КРИТЕРИИ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА У ИОАХИМА ВАХА

В начале XX в. феноменологическая традиция обогащается *герменевтической методологией*. Методы иудеохристианской экзегезы были перенесены на другие религиозные традиции и стали использоваться при анализе разнообразных материалов, более того – в сравнительном плане. Особенно эта герменевтическая линия в исследовании религии была развита **Иоахимом Вахом** (1898–1955). В 1935 г. нацисты запретили ему преподавать в Лейпциге и он перебрался в США, где в Чикагском университете сформировался круг единомышленников, получивший название «Чикагской школы» в религиоведении; в этот круг входили и Пауль Тиллих, и Мирча Элиаде.

Следуя своему руководителю, Рудольфу Отто, Вах определял *религиозный опыт* как опыт **святого**. На протяжении своей жизни он никогда не изменял своих взглядов на основную структуру дисциплины: ее двойную задачу (историческую и теоретическую); центральность религиозного опыта и ее тройственного измерения (теоре-

тического, практического и социологического); а также критическую важность герменевтики. Но в течение своей научной карьеры Вах акцентировал три различных методологических вопроса.

В течение первой фазы деятельности Вах был занят *герменевтическим основанием* описательно-исторической задачи дисциплины. Он находился, главным образом, под влиянием философской герменевтики Августа Бока, который определял задачу герменевтики как «распознавание» того, что было первоначально «познано», то есть как артикуляцию того, что было распознано в своем первоначальном характере, еще в степени «реконструирования» в своей тотальности, которая еще не представлялась целым. Вах настаивал на том, что историк религии должен сначала попытаться собрать то, что было признано в качестве религиозного феномена, и «воспроизвести» это в себе самом. Затем он должен наблюдать и оценивать то, что стало его собственным, как нечто объективное по отношению к нему.

Идея *герменевтического изучения религии* была сформулирована **И. Вахом** следующим образом: «...главной целью науки и религии должно быть понимание других религий». Понимание достигается через *творческую интуицию*, которая не может быть подделана: или она есть, или ее нет. Вах считал, что каждому исследователю следует иметь такую интуицию, однако в каждом из нас может звучать нечто необычное – такое, что для нас, детей другого времени, другой культуры, других обычаев, покажется странным в проявлениях религиозности отдаленных стран. Герменевтическая методология требует наличия некоего *религиозного инстинкта*, и в этом заключается ее существенное отличие от собственно феноменологической; в то время как феноменолог религии стремится не демонстрировать свои субъективные пристрастия и особенности своего личного восприятия, герменевтик, напротив, эксплуатирует их. Это касается и проблемы ценностей: если феноменолог пытается избежать оценочных суждений, то Вах считает, что он имеет право и смелость оценивать. В своей книге «Сравнительное изучение религий» он указывает на роль сравнительного религиоведения как дополнительного инструмента для теологии: «Сравнительное изучение религий дает возможность иметь более полное представление о том, что значит религиозный опыт, какие формы может принимать его выражение и что он значит для человека».

Программа Ваха была сконцентрирована на *понимании*, что привело его к написанию трехтомной работы о развитии *герменевтики* в XIX веке (*Das Verstehen*, 1926–1933). Первый том рассматривал герменевтические теории таких мыслителей, как Ф. Шлейермахер, Г.А. Аст, Ф.А. Вольф, Август Бок и Вильгельм фон Гумбольдт. Второй том имел



дело с богословской герменевтикой от Шлейермахера до Иоганна фон Гофмана, а третий был посвящен исследованию теорий исторической герменевтики от Леопольда фон Ранке до исторического позитивизма. Несомненно, Вах ощущал необходимость установить твердые герменевтические основания истории религии.

В течение второй фазы жизни Вах пытался развить *систематическое измерение* истории религии, следуя модели социологии. По его мнению, социологическая (систематическая) задача истории религии должна иметь два аспекта: 1) взаимоотношение религии и общества; и 2) изучение религиозных групп. Имея дело с религиозными группами, и в особенности с разнообразием собственных интерпретаций, развитых этими группами, Вах использовал типологический метод. В своей работе «*Социология религии*» (1944) Вах говорит о необходимости развития тесных взаимосвязей между историей религии и другими дисциплинами, особенно социальными и гуманитарными науками. В этом смысле его «*Социология религии*» была попыткой преодолеть «разрыв, который до сих пор существовал между изучением религии и социальными науками». Вах определял основную цель своего социологического (систематического) изучения религии как попытку «достичь нового понимания отношений между различными формами выражения религиозного опыта и, в конечном счете, лучше понять различные аспекты самого религиозного опыта».

Иоахим Вах в работе «*Социология религии*» формулирует тезис о «метасоциальной» сущности религии: религию нельзя идентифицировать с верованиями, ритуалами и институтами – все это еще не сама религия, а только ее внешняя оболочка, которая преходяща и изменчива, будучи частью социальной реальности. Религия же в основе своей должна быть понята как источник всего человеческого существования, как «*союз человека с Богом*», недоступный научному познанию. Содержание религии открывается социологу только в том случае, если он знает и использует результаты теологических изысканий. Именно такой подход, полагает Вах, дает достаточно полное представление о связи религии и общества. Нейтральную позицию он считает «мифом Просвещения». Но в таком случае оказывается, что социолог должен по-разному относиться к разным религиям в зависимости от того, какую теологическую интерпретацию он принимает, – теология конфессиональная, например католическая теология отличается от православной. Кроме того, под вопросом оказывается полноценность «примитивных» религий: социолог, теологически ангажированный, должен критически оценивать их уместность в религиозной жизни современного человека.

Если социолог принимает исходный тезис теологии и рассматривает религию как неисторическую и внесоциальную по своей природе реальность, недоступную в самой глубокой основе своей не только эмпирическим методам исследования, но и рациональному осмыслению, то возможности и значение социологического анализа религии чрезвычайно сужаются, сводятся к описанию внешних социальных проявлений религии, социология исчерпывается социографией религии. Изучение социальных проявлений религии в ее взаимодействии с обществом заключается в таком случае, как правило, в описании разных способов формирования религиозных групп и организаций, фиксации непосредственно наблюдаемых проявлений взаимодействия между индивидом, религиозной группой и обществом, церковной статистике и показателях уровня религиозности (частота посещения храма, исповеди и т.д.). В этих пределах феноменологически ориентированные социологические исследования могут дать (и дают) достаточно интересную фактологию, но социология религии в рамках такого подхода существенно обедняется. За пределами ее возможностей оказывается решение многих вопросов, принципиально важных для понимания социальных структур и процессов.

В течение третьей фазы своей деятельности Вах был озабочен целостным пониманием различных аспектов *религиозного опыта* и его выражений, что привело его к переоценке не только отношения истории религии с социальными науками, но также ее отношения с нормативными дисциплинами, такими как философия религии и богословие. После того как Вах посетил в 1952 г. Индию, где он читал лекции в различных университетах, эта озабоченность стала еще более выразительной. Вах разделял мечту о поиске нового большого синтеза исследования религиозного опыта человечества, что являлось продолжением мыслей, отраженных в его ранних работах «*Religionswissenschaft*» и «*Das Verstehen*», которые он обсуждал в течение VII конгресса Международной Ассоциации по истории религии, проходившего в Риме весной 1955 года.

Вах был убежден, что *история религий* не должна потерять своего эмпирического характера. Он чувствовал, что С.П. Тиль и П.Д. Шантепи де ла Соссе делали ошибку, не проводя четкого различия между *историей религии* и *философией религии*. Он был критичен и к тем, кто начинал с философии и развивал науку, и к тем, кто начинал с науки и двигался к философии. По его мнению, *история религий* лежит между этими двумя полюсами. В этом Вах следовал Максу Шелеру, который постулировал «конкретную феноменологию религиозных объектов и

действий» между историческим исследованием религий (собственно Religionswissenschaft) и феноменологией религии (die Wesensphanomenologie der Religion). Согласно Шелеру, эта промежуточная дисциплина имеет целью полнейшее понимание интеллектуального содержания одной или более религиозных форм и доводит до конца действия, в которых это интеллектуальное содержание представлено. Вах был убежден, что вопрос, над которым размышлял Шелер, может быть решен только посредством использования религиозно-научного метода истории религии (Religionswissenschaft).

#### «ИСТОРИЧЕСКАЯ» ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ РАФАЭЛЕ ПЕТТАЦОНИ

К Чикагской школе близок религиовед Рафаэле Петтацони (1883–1959). В работе «*Верховное Существо: феноменологическая структура и историческое развитие*» он отчетливо выразил свою теоретическую позицию (Q. v.: Pettazzoni R. The Suprem Being: Phenomenological Structure and Historical Development // The History of Religions: Essays in Methodology. – Chicago, 1959. – P. 59–66).

Конкретно-научное изучение религии этнографией, археологией, социологией и т.д. является, скорее, изучением с чисто внешней стороны, считает он. Природа религии доступна лишь феноменологии. Феноменология религии не имеет отношения к историческому развитию религии. Она ставит себя над всем, чтобы отделить определенные структуры от многообразных религиозных явлений. Лишь одна структура, считает ученый, способна помочь нам найти смысл религиозных явлений, независимо от их положения во времени и пространстве и привязанности к данному культурному окружению. Таким образом феноменология религии достигает универсальности, которую необходимо упускает история религии.

В своей работе «*Эссе по истории религий*» (1954) итальянский профессор Рафаэле Петтацони сетовал на то, что большинство исследователей религии подходят к предмету поверхностно, поскольку заключают себя в узкие рамки какой-либо одной дисциплины, будь то филология, этнология, археология, социология, психология и т.п. Петтацони считал, что религия – это всегда общность, а следовательно, для ее оптимального изучения необходимо учитывать все многообразие индивидуальных проявлений религиозного, эту общность составляющих. Поэтому история религии в классическом понимании этой дисциплины, в том, что традиционно подразумевалось под Religionswissenschaft, также не удовлетворяла ученого. Во-первых, по

мнению Петтацони, речь должна идти об *истории религии*. Во-вторых, в истории религии религиозные феномены исследуются в их *исторических связях* не только с другими религиозными феноменами, но и в связи с феноменами искусства, произведениями литературного творчества, фактами социальной истории и т.д. Петтацони задавался вопросом, не рискует ли подобное исследование религии отойти от своей настоящей цели, а именно – самой религии. Он писал, что исследователь религии «хочет знать не только, что случилось и как именно, но и значение случившегося», и для ответа на этот вопрос нужна феноменология религии. Она обязательно должна сопрягаться с источником изучения религиозных феноменов, воспринимаемых как история религий. Петтацони писал, что сама феноменология религии никак не связана с историческим развитием религии; что ее задача – классифицировать множества религиозных феноменов и выделять различные структуры, которые могут помочь в понимании значения тех или иных феноменов. Только таким образом феноменология религии может достичь необходимого универсализма. По мнению Петтацони, феноменология религии – наиболее важная инновация в исследовании религии первой половины XX в., а идеал науки о религии для итальянского исследователя – синтез феноменологии и истории религии, который позволяет избежать разделения в изучении религии и достигнуть необходимой систематизации.

Становление религии и, в частности, верований в Верховное Существо берет начало в экзистенциальных потребностях человека, а не в якобы присущей ему интеллектуальной жажде осознать происхождение вещей и причинных отношений. «Экзистенциальная озабоченность является общим корнем структуры Высшего Существа, но эта структура исторически облекалась в различные формы: Владыки животных, Матери Земли, Небесного Отца. Все структуры крепко связаны с разными культурными реальностями, которые обуславливали их и посредством которых то или иное Верховное Существо находило свое выражение», – полагал Петтацони. Не столько логико-каузальное, сколько мифологическое мышление вместе с культурно-исторической реальностью определяли первичный этап формирования религиозного сознания.

Опираясь на эти теоретические положения, Петтацони конкретизировал возникновение религиозных верований. Небо и земля, указывал он, открывали архаическому сознанию первичные теофании (богоявления): «И небо в его беспредельной необъятности, в вечном присутствии, в удивительном свечении наиболее пригодно к тому, чтобы внушить человеческому сознанию идею грандиозности,

несравненной величественности, идею верховного и таинственного могущества. Небо вызывает в человеке чувство теофании». Однако представления о Верховном Существо не исчерпывались представлениями о Небесном Существо. «Фигура Небесного Отца имеет за собой долгую традицию пастушеской патриархальной цивилизации. За фигурой Матери Земли скрывается глубокая традиция аграрной матриархальной цивилизации. Небесный Отец есть Верховное Существо типичных кочевников, выживающих благодаря своим стадам, чья тучность зависит от пролитой с неба на пастбища влаги. Мать Земля есть Верховное Существо типичных земледельцев, кормящихся злаками. В более отдаленные времена, предшествовавшие возделыванию почвы и скотоводству, Верховное Существо было Владыкой животных. От этого Владыки зависел успех охоты. В представлении о Верховном Существо всегда привносятся смыслы, жизненно важные для человеческого существования. Следовательно, представления о Верховном Существо развились не столько из интеллектуальных потребностей, сколько из экзистенциальной озабоченности», – писал Петтацони. Священный опыт неба и священный опыт земли – универсалии религиозной истории, однако в разных религиях эти типы религиозного опыта своеобразны в силу зависимости культурного развития народов от географических условий.

Герменевтическая концепция В. Дильтея также оказала влияние на феноменологию религии. Дильтей известен не только как один из основателей философии жизни, но и как мыслитель, серьезно продвинувший проблемы герменевтики в контексте методологии исторического и в целом гуманитарного познания.

Американский исследователь А. Шарма видит преимущество феноменологического подхода к религии над историческим в способности феноменологии выявить фундаментальную структурную общность религиозных явлений, которая часто ускользает от внимания историков. Например, Леув, приложив феноменологический метод к анализу мотива спасения, обнаружил структурную конвергенцию идеи периодического спасения (Озирис) и исторического спасения (Христос). Исторический метод, считает Шарма, не выявляет таких вещей. Когда история религии встречается с сопоставимыми данными, она ищет действия исторического влияния; когда феноменология религии встречается с сопоставимыми данными, она выявляет структурные значения.

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ ВО ВЗГЛЯДАХ ПОЛЯ РИКЕРА

Творчество Поля Рикера (род. в 1913 г.) имеет своей задачей создание обобщающей концепции человека XX в., которая «посвящена изучению следующих проблем: исследованию структуры человеческого опыта, исследованию переживаемого в опыте, исследованию средств выражения вербального в языковой среде».

Философская система мыслителя учитывает тот вклад, который внесли в нее науки, значимые для изучения религиозных явлений: феноменология, герменевтика, философия религии, экзистенциализм, философия жизни, философия политики, персонализм, психоанализ и т.д. Согласовать данные течения, считает Рикер, возможно в единой многогранной концепции – феноменологической герменевтике. Вместе с тем он считает необходимым вести постоянный диалог о человеке с науками, которые, по его убеждению, способны придать философии новые импульсы.

Надо отметить авторский взгляд мыслителя на саму герменевтику, который отличается от традиционной трактовки герменевтики Шлейермахером и Дильтеем, понимающими ее как философскую дисциплину в духе традиционной эпистемологии. Рикер, в отличие от них, считает, что герменевтика – это не только метод познания, но прежде всего способ бытия, тем самым рассматривая ее в онтологической плоскости, но не отрицая ее методологической значимости, а наоборот, предполагая новый вышеобозначенный разворот. Рикер стремится внести в герменевтику логику имманентного развития философии духа, названную Гегелем Понятием. Для этого он предлагает осуществить прививку герменевтической проблематики к феноменологическому методу. «Герменевтическая проблематика сложилась задолго до феноменологии; именно поэтому я и говорю о прививке, которую даже следовало бы назвать запоздалой прививкой». Таким способом мыслитель предлагает преодолеть противоречия, которые привели современную философию к кризису: между объективизмом и субъективизмом, натурализмом и антропологизмом, сциентизмом и антисциентизмом.

Своими учителями Рикер считает Э. Гуссерля, Г. Марселя, К. Ясперса. Мыслитель также хорошо был знаком с русской религиозной философией (прежде всего с идеями Достоевского, Булгакова и Бердяева). С Бердяевым Рикер был знаком лично, слушал его лекции в Париже. Гуссерль является для Рикера представителем рефлексивной философии, идеи которой он сам разделяет. В центре внимания рефлексивной философии – вопрос о самопонимании субъекта, обладающего волей и способностью к познанию. Благодаря методу редукции

(«вынесению за скобки»), т.е. «выключению из общения» естественной установки Гуссерль сумел представить сознание как феномен, вносящий в мир значения и смыслы. В сфере интересов Рикера находится и религиозный экзистенциализм Ясперса и Марселя, в трудах которых субъективный трансцендентализм, чреватый не только индивидуализмом и эгоцентризмом, но и солипсизмом, уже достаточно ограничен и отступает на второй план (например, у Марселя базисным является принцип сопричастности индивида Божественному бытию и бытию других людей).

В своей работе «Феноменологическое исследование внимания и его философские связи» (1939) Рикер начинает соединение феноменологии и экзистенциализма, заимствуя у первой метод анализа, у второго – понятие «воплощенного существования». В итоге Рикер обнаруживает изначальную двойственность человеческого опыта: человеческий опыт – это прежде всего восприятие, т.е. связь с объектом, но одновременно – и активность, свойственная свободно ориентирующемуся вниманию. Мысль о сложности человеческого опыта поможет философу в будущем устоять перед соблазном объявить ту или иную способность человека основополагающей, господствующей над всеми другими и подавляющей их. Обратной стороной этой идеи является признание «непрозрачности» человеческого опыта и, соответственно, невозможности знать о человеке «все».

В 50-е годы Рикер тщательно анализирует позицию позднего Гуссерля, в частности его трактовку «жизненного мира» как пласта опыта, предшествующего субъект-объектным отношениям. Эта идея, как известно, послужила отправным пунктом экзистенциалистического философствования, трансформировавшего классическое понимание человеческого феномена, выдвинув на первый план его «существование». Рикер считает возможным исследовать не только то, что следует за экзистенциальной изначальностью (исходя из воображения, эмоции, переживания и т.п.), но и саму экзистенциальную ситуацию, способ существования, в котором укоренен субъект. В результате этой операции Рикер обнаруживает область бессознательного, то, что принимается субъектом как необходимость и преобразуется им в практическую категорию.

Надо отметить, что, несмотря на то, что в своем учении Рикер широко опирается на идеи З. Фрейда, его трактовка бессознательного ближе к позициям Э. Гуссерля или М. Хайдеггера. Как феноменолог, Рикер не считает бессознательное чем-то принципиально недоступным сознанию. Бессознательное – это скорее «нетематическое» Гуссерля, переведенное на язык «волево-активной» теории (Шелер, Дильтей,

Хайдеггер), согласно которой реальность открывается субъекту не в сознании и мышлении, а в акте воли. Бессознательное (не-волево) отождествляется у Рикера с понятиями «жизненный мир», «бытие», включение которых в анализ, по его мнению, ставит феноменологию «на порог онтологии» и тем самым превращает ее в онтологическую феноменологию. Поэтому интенциональность, если понимать ее как изначальную открытость субъекта миру, превращается в учении Рикера из формального момента субъективности в момент активный, действенный, созидающий.

Соответственно сама феноменология религии понимается Рикером не как объяснение, где религиозный феномен соотносится с вызвавшими его причинами психологического, социологического или еще какого-либо характера, а как описание, позволяющее соотносить религиозный феномен с его объектом, как он обозначен и как дан в культуре и вере, в ритуале и мифе. Тема феноменологии религии, рассуждает Рикер, это «нечто», подразумеваемое в ритуальном действии, мифическом слове, мистическом чувстве, и задача феноменолога заключается в том, чтобы выделить этот «объект» многочисленных интенций поведения, говорения и эмоций. Этот искомый объект и есть «Священное», имеющее для исследователя-феноменолога интенциональный характер – «интенциональный Объект», как обозначил Его автор.

Феноменология религии – это у Рикера особый вид интерпретации (наряду с психоанализом и феноменологией духа), которая особым образом движется в направлении онтологических корней понимания и по-своему говорит о зависимости «я» от существования. Поэтому место феноменологии религии в целостном учении Рикера о человеке можно увидеть только в единстве всех трех интерпретаций (или герменевтик, как говорит философ).

Понятие *воли* (способности к деятельности) является одним из центральных в концепции Рикера. В своей многотомной работе «Философия воли» Рикер формулирует основные идеи своей герменевтики. Первоначально герменевтика понималась Рикером как расшифровка символов, имеющих двойной смысл: буквальный и инносказательный. Своей трактовкой символа философ обязан более всего Мирче Элиаде – его феноменологии религии, представленной в работе «Сравнительная история религий», где проводится мысль о символизме как фундаментальном, отличительном признаке религиозного языка. Таким образом, если исходить из наличия разных «уровней» смысла (смысла непосредственного и смысла сокровенного) – такое строение сознания признавали и Маркс в своем учении об

идеологии как «ложном сознании», и Фрейд в учении о символах сноведений; подобное строение присутствует и в религиозной и магической символике слова, — то можно предположить, что многозначность возможна и на уровне интерпретаций, что и подтверждает интерпретация языковых символов в феноменологии религии и в психоанализе. В интерпретации, считает французский философ, всегда присутствуют две герменевтики, воспроизводящие дуализм символов, которые имеют два разнонаправленных вектора: один — в сторону архаических образов, другой — к будущему, возможному. *Frche* с необходимостью сопряжена с *telos*. Эти равнозначные интерпретации человеческого сознания объединяются Рикером через эсхатологию, проявленную в феноменологии религии. На место гегелевского знания, выступающего как цель перед развертывающим себя сознанием, он ставит *Священное*, являющееся, по его словам, абсолютном и для сознания, и для существования и имеющее эсхатологическое значение.

К таким выводам Рикер приходит через особое понимание *священного* как *усилия* и как *желания быть*. Такое понимание возможно только, утверждает автор, если следовать онтологическому горизонту в феноменологии религии ван дер Леува и Мирча Элиаде. «Как феноменология она есть всего лишь описание ритуала, мифа, верования, то есть форм поведения, языка и чувствования, с помощью которых человек устремляется к «священному». Но если феноменология может оставаться на этом описательном уровне, то включение в работу интерпретации рефлексии ведет дальше: понимая себя в знаках священного и посредством их, человек радикальнейшим образом, насколько это возможно, отказывается от самого себя; эта утрата значительнее той, к которой ведут психоанализ и гегелевская феноменология, берем ли мы их по отдельности или в совместимом усилии; археология и телеология обнаруживают *arche* и *telos*, которыми субъект может овладеть, понимая их; но этого не происходит со священным, которое заявляет о себе в феноменологии религии; на уровне символа священное — это альфа всякой археологии и омега всякой телеологии; этими альфой и омегой субъект не владеет; священное вызывает к человеку, и в этом воззвании заявляет о себе как то, что распоряжается его существованием, поскольку полагает его абсолютно — и как усилие, и как желание быть».

Таким образом, выделенные мыслителем методологии, т.к. археология, телеология, эсхатология и соответствующие им дисциплины (психоанализ, феноменология духа и феноменология религии) — это различные способы интерпретации. Например, при

объяснении символов феноменология религии исходит из проблематики священного, психоанализ — из подавленного влечения, феноменология духа — из нацеленности на раскрытие образов будущего. И тем не менее три эти методологии — психоанализ, феноменология духа, феноменология религии, как считает Рикер, вполне совместимы, т.к. все они движутся к онтологическим корням понимания и выражают собственную зависимость от существования: психоанализ показывает эту зависимость в археологии субъекта, феноменология духа — в телеологии образов сознания, феноменология религии — в знаках священного. Более того, каждая из них имеет право на существование, только дополняя друг друга и взаимодействуя друг с другом. Философии как герменевтике надлежит соединить эти, по словам Рикера, расходящиеся в разные стороны интерпретации и стать экзегезой всех значений, существующих в мире культуры.

Последнее фундаментальное исследование по феноменологии религии, выполненное в классическом ключе, принадлежит шведскому историку религии Г. Виденгрону. Основной методологический вопрос его «*Феноменологии религии*» — о религиозном феномене: «Как выглядит религиозный феномен X, если превзойти в нем все случайное, историческое и региональное?» Пытаясь ответить в систематической форме, Виденгрен подходит к проблеме определения того, что является религиозным феноменом.

Феноменология религии первой половины XX в., представленная, по преимуществу, трудами протестантских теологов, характеризует это направление религиоведения как теоретическое оправдание научных изысканий вне христианской сферы. Это было связано с мнением исследователей о том, что, будучи христианами, они не могут до конца понять другие религии. Высказываются мнения, что феноменологические изыскания в религиоведении первых двух этапов носят личностный характер и являются формой литературного творчества в большей степени, чем наукой, поэтому, якобы, существует столько феноменологий, сколько феноменологов. Особенностью описательного и классического феноменологического религиоведения является рассмотрение религии в целом или, напротив, исследование одного явления, относящегося к религии, путем сквозного анализа по всем культурам. Особенно ярко это проявилось в энциклопедических изданиях.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Зедерблом Н. Становление веры в Бога // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон+, 1998. – С. 273–314.
2. Петтацони Р. Высшее существо: феноменологическая структура и историческое развитие // Религиоведение. 2002. – № 1. – С. 149–155.
3. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М.: Академический Проект, 2008.
4. Рикер П. Память, история, забвение. Пер. с фр. – М., 2004. – 728 с.
5. Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994.
6. Винокуров В.В. Феноменология религии // Введение в общее религиоведение: Учебник / Под ред. проф. И. Яблокова. – М.: Книжн. дом «Университет», 2001. – С. 394–453.
7. Красников А.Н. Методология классического религиоведения. – Благовещенск, 2004.
8. Красников А.Н. Методология классической феноменологии религии // Вестник Москов. ун-та. – Сер. 7: Философия. – 2004. – № 1. – С. 74–97.
9. Красников А.Н. Становление классической феноменологии религии // Религиоведение. – 2002. – № 1. – С. 96–104.
10. Шахнович М.М. Феноменологическое религиоведение: история и метод // Очерки по философии и культурологии. – СПб., 2001. – С. 301–308.

## ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ

- Феномен священного в восприятии Н. Зедерблома.
- Вопросы феноменологии религии в творчестве М. Шелера.
- Опыт встречи со святым как с «последней реальностью» у И. Ваха.
- Критерии религиозного опыта у И. Ваха.
- Особенности феноменологии религии П. Рикера.

## ЗАДАНИЯ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ

- Законспектировать указанную работу Н. Зедерблома.

## ТЕМАТИКА РЕФЕРАТОВ

- Чикагская школа феноменологии религии (И. Вах, М. Элиаде)
- Соотношение герменевтики, феноменологической философии и феноменологии религии в XX веке.

## ПЕРЕХОД К НЕОФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ

### АКТУАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ

Наиболее очевидной особенностью этого этапа является усиление организационного начала, международных контактов и междисциплинарных взаимодействий. В первой половине XX в. спорадически созывались международные конгрессы исследователей религии, первый из которых прошел в 1900 г. в Париже. На Седьмом конгрессе, проходившем в 1950 г. в Амстердаме, была основана Международная Ассоциация истории религий, под эгидой которой были объединены национальные религиоведческие организации многих стран мира.

Международная Ассоциация истории религий, возглавляемая крупнейшими специалистами в области религиоведения (Рафаэль Петтацони, Италия, Гео Виденгрэн, Швеция и др.) и издающая свой журнал «Нумен», способствовала более тесному и регулярному взаимодействию религиоведов разных стран, обмену информацией и, как следствие, повышению теоретического уровня религиоведческих исследований. В последние годы в Международную Ассоциацию истории религий вошли религиоведческие организации стран Центральной и Восточной Европы, Азии, Ближнего Востока, Африки, Австралии.

Второй отличительной чертой современного религиоведения является усиление интереса к *методологической проблематике*. На всех международных конференциях, проводимых Международной Ассоциацией истории религий, работали секции, возглавляемые виднейшими представителями мирового религиоведения, на которых специально обсуждались методологические проблемы. Три конференции были посвящены только методологии современного религиоведения. Одна из них состоялась в 1973 г. в Турку (Финляндия), вторая – в 1979 г. в Варшаве (Польша), третья – в 1991 г. в Вермонте (США). Во второй половине XX в. значительно увеличилось количество работ, посвященных *методологической проблематике*. Здесь важно выделить серию книг под общей рубрикой «Религия и разум» (в рамках этой серии вышло более 50 серьезных работ), уже упомянутые двухтомники под редакцией Жака Ваарденбурга «Классические подходы к изучению религии» и под редакцией Франка Уэллинга «Современные подходы к изучению религии» и 16-томную Энциклопедию религий под редакцией Мирча Элиаде (1987), в которой также большое внимание уделяется методологическим проблемам.

Эти же проблемы обсуждаются в периодических изданиях, например, в уже упоминаемом журнале Международной Ассоциации истории религий «Нумен», в «Журнале Американской Академии Религии», в

немецком «Журнале по религиоведению», в английском журнале «Религия», в журналах финской религиоведческой ассоциации «Теменос», польской религиоведческой ассоциации «Эвгемер» и т.д. Сегодня и в России есть подобное издание – научно-теоретический журнал «Религиоведение», главными редакторами которого являются А.П. Забияко и А.Н. Красников, ответственным секретарем – Е.С. Элбакян.

Развитие религиоведения в нашей стране в конце XX в. Убедительно свидетельствует об актуальности *методологической проблематики*, необходимости разработки новых подходов к изучению религии и решения задач, во многом схожих с теми задачами, которые решаются мировым религиоведческим сообществом. В связи с этим напрашивается вывод о необходимости подготовки фундаментальных работ по методологии современного религиоведения, перевода самых значимых трудов западных авторов и создания единого религиоведческого журнала для более тесных контактов, обмена идеями и координации исследований между отечественными религиоведами.

Третьей отличительной чертой современного религиоведения можно считать все возрастающий *плюрализм методологических подходов* к изучению религии. Это проявляется в том, что в рамках традиционно сложившихся религиоведческих дисциплин (философия, история, социология, психология, феноменология религии) постоянно возникают все новые и новые подходы к изучению религии. Например, в рамках *феноменологии религии* можно выделить *дескриптивную феноменологию религии* (Шангепи де ла Соссе, Гео Виденгрэн), *типологическую феноменологию религии* (Мирча Элиаде), *интерпретативную феноменологию религии* (Юко Клаас Блеекер), *неофеноменологию религии* (Жак Ваарденбург).

Многие современные религиоведы полагают, что такой плюрализм методологических подходов к изучению религии можно считать закономерностью развития религиоведения, но, в то же время, в религиоведческих кругах прослеживается стремление к созданию интегральной методологии религиоведческих исследований. В отечественном религиоведении долгое время в качестве такого рода интегральной методологии выступал марксизм-ленинизм. В последнее десятилетие XX в., следуя общемировым тенденциям, отечественное религиоведение стало плюралистичным, но при этом полностью игнорируется тенденция к методологической интеграции. Скорее всего, в ближайшее время отечественные религиоведы придут к пониманию того, что плюрализм подходов к изучению религии должен быть дополнен поисками более или менее универсальных методологических принципов исследования религии.

Большое влияние на методологию современного религиоведения оказывает изменение области исследований. Во второй половине XX в. прослеживается усиление интереса к современности, к «новым религиозным движениям» (Гюнтер Керер), «квазирелигиям» (Ниниан Сمارт), «крипторелигиозности» (Мирча Элиаде), «секуляризации» (Толкотт Парсонс).

#### ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ НЕОФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Во второй половине XX в. феноменология религии развивалась в нескольких направлениях. По мнению голландского религиоведа **Клааса Юко Блеекера** (1899–1983), «после 1940 г. в рамках этой дисциплины окончательно оформились три школы: *дескриптивная феноменология религии*, уделявшая главное внимание систематизации религиозных феноменов; *типологическая феноменология религии*, ставившая своей целью выявление и изучение различных типов религии; *феноменология религии* в прямом смысле этого термина, стремящаяся постичь сущность, значения и структуры религиозных явлений и использующая для этого методологические принципы философской феноменологии» [2, с. 36].

Первая школа получила распространение главным образом в скандинавских странах, а ее виднейшим представителем считается шведский ученый **Гео Виденгрэн**, занимавший с 1960 по 1970 гг. пост президента Международной ассоциации по изучению истории религий. Он был всемирно признанным специалистом по религиям Месопотамии и Ирана, Ветхому Завету, исламу, гностицизму, христианству в Сирии и всегда подчеркивал свою приверженность историческому подходу к изучению религий.

Наибольшую озабоченность у Г. Виденгрена вызывал **антицинизм**, привнесенный в религиоведение некоторыми представителями классической феноменологии религии.

В Голландии во второй половине XX в. идеи классической феноменологии религии развивал **К.Ю. Блеекер**. Он считал, что термин «феноменология религии» имеет двоякий смысл: 1) им обозначается отдельная религиоведческая дисциплина, или «независимая наука»; 2) этим термином обозначается «особый метод научного исследования, который для выявления сущности, значений и структур религиозных феноменов использует принципы эпохи и эйдетического видения. Хотя эти принципы заимствованы у Гуссерля, они используются феноменологами религии только в фигуральном смысле и имеют весьма отдаленное отношение к философии» [2].

Элемент новизны появляется в учении К.Ю. Блекера, когда он формулирует задачи феноменологии религии и говорит о трех измерениях религиозных феноменов, которые взаимосвязаны, но все же могут быть рассмотрены отдельно друг от друга. По его мнению, феноменология религии должна уделять главное внимание «теории феноменов», «логосу феноменов» и «энтелехии феноменов». «Теория феноменов, – пишет К.Ю. Блекер, – изучает сущность и значимость фактов. Она, например, раскрывает религиозное значение жертвоприношения, магии, антропологии. Логос феноменов проникает в структуру, лежащую в основе различных форм религиозной жизни. Религия не есть произвольный конгломерат понятий и ритуалов, она обладает определенной структурой, имеющей свою внутреннюю логику. Энтелехия феноменов обнаруживает себя в динамике, в развитии, которое можно наблюдать в религиозной жизни человечества» [2].

Если под рубриками «теория феноменов» и «логос феноменов» речь идет о традиционных для феноменологии религии понятиях (сущность, значение, структура), то в разделе «энтелехия феноменов» голландский религиовед стремится преодолеть статичность и антиисторизм предшествующих феноменологических построений. Он часто подчеркивает, что «религия является непреодолимой, творящей и самовоспроизводящейся силой» и что феноменологи религии должны изучать развитие религий и динамику религиозных феноменов.

Еще одно новшество К.Ю. Блекера состоит в его трактовке религиоведения и входящих в его состав дисциплин. Он считает, что религиоведение – это беспристрастная и объективная наука, которая должна быть свободной от мировоззренческих предпосылок, оценочных суждений, философских спекуляций. По его мнению, религиоведение включает в себя четыре дисциплины: феноменологию религии, историю религий, психологию религии, социологию религии. Феноменология религии, занимающаяся систематизацией религиозных фактов и стремящаяся постичь их сущность, значение, структуру и энтелехию, является эмпирической наукой и в этом смысле наряду с историей религий, психологией религии, социологией религии противостоит философии религии, которую К.Ю. Блекер выносит за рамки религиоведения. Такой ход мысли уместен для Г. Виденгрена, но для К.Ю. Блекера, который опирается на основные идеи классической феноменологии религии, пользуется ее методологическими принципами и понятийным аппаратом, он выглядит, по меньшей мере, странным. Исключая философию религии из числа религиоведческих дисциплин и включая в их число феноменологию религии, К.Ю. Блекер подспудно

навязывает религиоведам только один способ философствования — феноменологический, который зачастую способствовал проникновению теологических идей в науку о религии и выполнял функцию их философской апологии. Именно этот способ философствования во второй половине XX в. стал подвергаться сомнению, а затем и критике в религиоведческих кругах.

## КРИЗИС В ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Впервые массированная атака на феноменологию религии была предпринята на конференции Международной ассоциации истории религий, проходившей в 1973 г. в г. Турку (Финляндия). В результате этой атаки «феноменологический фронт оказался расколотым: на конференции было несколько сторонников старой феноменологии, но в целом феноменологический подход характеризовался как интуитивный, метафизический или неэмпирический и получил очень слабую поддержку» [2].

Среди немногочисленных сторонников классической феноменологии религии на конференции заметно выделялся К.Ю. Блекер. В своем выступлении он подчеркнул, что феноменология религии внесла огромный вклад в религиоведение XX в. и доказала право на существование в качестве самостоятельной религиоведческой дисциплины. Большое внимание К.Ю. Блекер уделил проблеме соотношения истории и феноменологии религии, отметив, что они являются отдельными, но взаимосвязанными дисциплинами. «Очевидно, – утверждает он, – что эти две науки тесно связаны и постоянно сотрудничают друг с другом. Это означает, что феноменология религии полностью зависит от того материала, который предоставляет ей история религий. С другой стороны, феноменология религии разрабатывает эвристические принципы, которые помогают истории религий находить пути решения трудных проблем» [2].

Близость истории и феноменологии религии К.Ю. Блекер усматривает и в том, что они имеют общую цель – «описание и понимание религии как человеческого феномена, имеющего глубинное измерение». Иногда цель истории религий трактуют в усеченном виде, считая, что она состоит в описании развития той или иной религии. Постановка такой цели вполне оправдана при изучении иудаизма, христианства и ислама. Однако в ряде случаев бессмысленно уделять много внимания описанию развития религиозных представлений, идей, ритуалов, институтов и т.п. Являясь крупнейшим специалистом по религии Древнего Египта, К.Ю. Блекер утверждает, что эта религия придерживалась изначальному образцу на протяжении многих столетий,



а потому очень важно осуществить полный или частичный инсайт в этот образец, понять его структуру, общую идею и характер.

Наконец, голландский религиовед полагает, что история и феноменология религии пользуются одним и тем же методом. «Если говорить о методологии, то в действительности существует только одно общее правило: изучение религиозных феноменов должно осуществляться критически, непредвзято, в научной манере, но в то же время с эмпатией». Историки религий, продолжает К.Ю. Блекер, могли бы прислушаться к мнению Натана Зедерблома, который подчеркивал, что для понимания религии африканских негров необходимо научиться мыслить по-африкански, а также к мнению У.Б. Кристенсена, считавшего, что исследователь религии должен встать на точку зрения верующих людей и пережить их религиозный опыт.

В целом в выступлении К.Ю. Блекера отчетливо прослеживается стремление сблизить историю и феноменологию религии, но осуществить это путем внедрения принципов феноменологии религии в исторические исследования. Несмотря на высокий авторитет этого ученого, почти все участники конференции критически оценили его предшествующие работы и предложенные их рассмотрению взгляды.

Эти взгляды оказались неприемлемыми для историков религий, возводящих дескриптивизм в ранг главного методологического принципа. Дескриптивная история религий во второй половине XX в. имеет много сторонников в скандинавских странах, во Франции и в Италии. Их точку зрения высказал на конференции финский профессор истории религий Гарольд Бицайс. В своем докладе «Типология религии и феноменологический метод» он выдвинул суждение, что «феноменологический метод является односторонним, в силу своей философской ориентации этот метод ведет к абстрактным обобщениям, он не способен постичь и объяснить исторически данную религиозную реальность» [2].

Принцип эмпатии, важность которого подчеркивал К.Ю. Блекер, был подвергнут критике его соотечественником Ван Баареном. Выступая в дискуссии, он не согласился с мнением, что верующие люди лучше понимают религию, чем неверующие, но прошедшие серьезную подготовку специалисты. Принцип эмпатии, согласно Ван Баарену, является фундаментальной ошибкой феноменологии религии, и осознать это можно, обратившись к искусствоведению или литературоведению.

Дело не ограничилось критикой выступления К.Ю. Блекера. Многие участники конференции поставили под сомнение такие понятия классической феноменологии религии, как «эпохе», «сущность»,

«интуитивное постижение сущности», «структура», «образец» и т.п. Общее мнение сводилось к тому, что эти понятия являются неоднозначными и проблематичными даже с философской точки зрения и совсем не подходят для научного изучения религий.

Примерно такие же оценки давались феноменологии религии на конференции Международной ассоциации истории религий, проходившей в 1979 году в Варшаве. Большой резонанс на этой конференции вызвал доклад Цви Вербловского «Существует ли в религиоведении «феноменология религии»?» [2]. Ответ автора доклада на вынесенный им в заголовок вопрос обескуражил сторонников феноменологического подхода к изучению религии. Ц. Вербловский обосновывал мысль, что у феноменологии религии нет собственного предмета, а ее методологические установки либо давно устарели, либо весьма тривиальны и используются во многих науках.

Любой вид познавательной деятельности, претендующий на научность, по мнению Ц. Вербловского, подразумевает описание явлений, их систематизацию и типологизацию. Большинство наук озабочено чистотой и объективностью полученных знаний, стремится постичь сущность явлений, используя наряду с другими познавательными процедурами интуицию. Многие гуманитарные науки стараются избежать крайностей редукционизма, подчеркивают активность человеческого сознания и даже содержат в себе элементы эмпатии и симпатетического понимания. В то же время общепризнанно, что не существует беспредпосылочного, свободного от мировоззренческих и оценочных элементов знания, что интуиция не является единственным способом постижения сущности явлений, что любое явление нельзя рассматривать только как нечто *suī generis*, в отрыве от других явлений, что акцент на активности человеческого сознания, эмпатии и симпатетическом понимании чреват крайними формами субъективизма. Таким образом, возникает альтернатива: либо строгое следование методологическим принципам классической феноменологии религии, которые не соответствуют современным представлениям о научном познании, либо их смягчение, ведущее к утрате специфики феноменологического подхода к изучению религии.

После этих двух конференций разочарование в классической феноменологии религии стало повсеместным. Если раньше было справедливое суждение, что существует столько разновидностей феноменологии религии, сколько существует феноменологов религии, то сейчас с полным основанием можно утверждать, что существует столько критиков феноменологии религии, сколько существует ее разновидностей.

Однако не все религиоведы готовы полностью отречься от феноменологии религии, несмотря на ее очевидные недостатки. К их числу относится Жак Ваарденбург, разрабатывающий в последние годы неофеноменологию религии. Среди критических замечаний Ж. Ваарденбурга в адрес классической феноменологии религии важно выделить следующие:

- поскольку классическая феноменология религии требует, чтобы исследователь встал на позиции верующих людей (принцип эмпатии), она не способна изучать а-религиозность, неверие, атеизм, представляющие большой интерес для современного религиоведения;

- классическая феноменология религии не поддается научному обоснованию, так как ее обобщения невозможно сопоставить с конкретными явлениями очень многих религий;

- она недостаточно рефлексивна и самокритична в отношении используемых методов;

- она изолирована от других религиоведческих дисциплин и с трудом вступает с ними в диалог.

«В целом, – пишет Ж. Ваарденбург, – феноменология религии ведет к интеллектуальной путанице, а в своих крайних формах тяготеет к солипсизму. Выдвигаемые ею гипотезы в действительности не способствуют пониманию религиозных явлений и не объясняют их» [2]. Эти весьма существенные недостатки должна преодолеть неофеноменология религии, главной задачей которой, по мнению Ж. Ваарденбурга, является исследование «интенций» и «субъективных значений».

Согласно Ж. Ваарденбургу, любой религиозный феномен должен пониматься прежде всего как «выражение» или «специфическое проявление» человеческих интенций (намерений, устремлений, идеалов, мечтаний, вдохновений и т.п.). Акцент в данном случае переносится с религиозных явлений на человеческое сознание и интенции, лежащие в основе религиозных явлений. В таком же ключе решается Ж. Ваарденбургом проблема значений религиозных явлений, которая всегда считалась важнейшей в феноменологии религии. Он призывает осуществить переход от изучения того, какие значения имеют религиозные явления сами по себе, к изучению того, какие значения они имеют для людей.

Изучение «интенций» и «субъективных значений» должно основываться на эмпирическом материале. Если в распоряжении исследователя имеется достаточный массив данных, прошедших критическую проверку, он может сформулировать «гипотетико-вероятностное суждение» о религиозных интенциях и значениях, прева-

лирующих в том или ином обществе, на том или ином этапе его исторического развития. Ж. Ваарденбург особо подчеркивает важность понятия «гипотетико-вероятностное суждение», поскольку результаты феноменологического исследования религии постоянно нуждаются в эмпирическом обосновании и уточнении.

Переход от изучения религиозных явлений самих по себе к изучению «интенций» и «субъективных значений», по мнению Ж. Ваарденбурга, делает теорию более операциональной и значительно расширяет границы классической феноменологии религии. Наряду с явлениями, которые всегда привлекали внимание феноменологов религии, неофеноменология включает в сферу своих интересов современное состояние традиционных религий, новые религиозные движения, так называемые «квазирелигии», взаимоотношения между разными религиями, а также между религиозными и нерелигиозными феноменами. Таким образом, переход на уровень «интенций» и «субъективных значений», согласно Ж. Ваарденбургу, позволит не только расширить, но и актуализировать проблематику феноменологических исследований религии.

Помимо позитивной задачи выявления «интенций» и «субъективных значений», неофеноменология религии, по мнению Ж. Ваарденбурга, должна выполнять «в высшей степени критическую функцию, анализируя и исследуя концепции религии, сформулированные в рамках этой дисциплины» [2]. Данная функция чрезвычайно важна, поскольку многие представители классической феноменологии религии рассматривали религиозные явления сквозь призму априорных концепций религии, которые не подвергались критической рефлексии. Приписывая неофеноменологии религии критико-аналитическую функцию, Ж. Ваарденбург подчеркивает, что эта дисциплина имеет много общего с *Systematische Religionswissenschaft* и существенно отличается от эмпирико-дескриптивистских и эссенциалистско-редукционистских разновидностей классической феноменологии религии. Она представляет собой систематический и интегральный подход, сочетающий критические требования к исходным понятиям с решением наиболее актуальных проблем изучения религии путем выявления интенций, лежащих в основе религиозных явлений, и значений, которые эти явления имеют для людей. «Такой подход, – отмечает современный английский религиовед Урсула Кинг, – является синтезом наилучших черт традиционных феноменологий с новейшими методологическими интересами, он открывает благоприятные перспективы для изучения религии и действительно может быть назван неофеноменологией» [2].

## ЛОКАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ ЖАКА ВААРДЕНБУРГА

После этих двух конференций разочарование в классической феноменологии религии стало повсеместным. Однако не все религиоведы были готовы полностью отречься от феноменологии религии, несмотря на ее очевидные недостатки. К их числу относился Ж. Ваарденбург, который считается основателем **неофеноменологии религии**, или «феноменологии религии в новом стиле». Главной задачей неофеноменологии религии Ж. Ваарденбург провозгласил исследование «интенций» и «субъективных значений». По его мнению, любой религиозный феномен следует понимать прежде всего «как выражение» или «специфическое проявление» *человеческих интенций* (намерений, устремлений, идеалов, мечтаний, вдохновений и т.п.). Акцент в данном случае переносится с религиозных явлений на человеческое сознание и интенции, лежащие в основе религиозных явлений. В таком же ключе решается Ж. Ваарденбургом проблема значений религиозных явлений, которая всегда считалась важнейшей в феноменологии религии. Он призывает осуществить переход от изучения того, какие значения имеют религиозные явления сами по себе, к изучению того, какие значения они имеют для людей.

Разрабатывая основополагающие положения неофеноменологии религии, Ж. Ваарденбург следует одной из главных тенденций духовной жизни Запада второй половины XX в., которая обозначается термином «антропологический поворот». Поворот к человеку происходил не только в различных направлениях западной философии, но и в западной теологии. Неофеноменология религии Ж. Ваарденбурга, сформулированная в весьма абстрактном виде, может послужить основой как для светского религиоведения, так и для теологических построений, завуалированных философской и религиоведческой терминологией. Только дальнейшая конкретизация разных аспектов неофеноменологии религии и практическое применение ее принципов при изучении религий покажут, в каком ключе будет развиваться эта дисциплина и помогут ли новации Ж. Ваарденбурга преодолеть кризис феноменологии религии.

Во второй половине XX в. история религий продолжала оставаться базовой религиоведческой дисциплиной. В рассматриваемый период на Западе было опубликовано огромное количество работ по истории религий. К сожалению, до сих пор отсутствуют серьезные научные обзоры этой области исследований. В 1975 г. К.Ю. Блеекер констатировал, что тип ученых, способных сделать обзор всей истории религий или, по крайней мере, ее значительной части, постепенно

вымирает. К концу XX в. такой тип ученых окончательно вымер, и надеяться на то, что в распоряжении религиоведческого сообщества окажется систематический обзор работ по истории религий второй половины XX в., уже не приходится. Однако вполне посильной представляется задача фиксации методологических проблем истории религий и определения главных тенденций в этой области религиоведческих исследований. Основные методологические споры во второй половине XX в. разворачивались по следующим проблемам:

1. Следует ли понимать историю религий в узком смысле (как дескриптивную дисциплину) или в более широком смысле (как дисциплину, занимающуюся интерпретацией, сравнением и типологизацией исторических данных)? Во второй половине XX в. Подавляющее большинство исторических работ носило дескриптивистский характер, хотя в религиоведческой среде произошло осознание необходимости теоретической обработки исторических данных. Наиболее влиятельной в это время стала идея «интегральной истории», которая разрабатывалась представителями *итальянской школы* (Р. Петтацони, А. Брелич, В. Лантернари, Э. де Мартино, А. Баузани, У. Бьянчи).

2. Существует ли специфический метод истории религий или эта дисциплина может использовать методы других гуманитарных наук? Те, кто был склонен положительно отвечать на первую часть этого альтернативного вопроса, зачастую трактовали историю религий как *автономную дисциплину*, имеющую уникальный предмет, а следовательно, и особый метод его исследования. Их оппоненты подчеркивали взаимосвязь всех религиоведческих дисциплин, а также религиоведения и других гуманитарных наук. Последняя точка зрения обретала все больше сторонников среди историков религий.

3. Следует ли изучать религию как явление *shī generis* или она должна изучаться в самом широком контексте, то есть в ее взаимосвязях с другими социокультурными элементами? Ответы на этот вопрос позволяли провести четкую демаркацию между теологически ориентированными религиоведами и остальной частью религиоведческого сообщества. Тезис классической феноменологии религии, согласно которому религия – явление *shī generis*, представляет собой наукообразное выражение традиционной теологической идеи о божественной природе религии. Это осознавалось большинством историков религий, отдававших предпочтение тезису о религии как социокультурном феномене.

4. Является ли история религий «спасающей дисциплиной» и может ли она оказывать влияние на культуру, политику, экономику? Никто из религиоведов не сомневался, что религия может оказывать влияние на

все стороны общественной жизни, но история религий представляет собой гуманитарную дисциплину и, в качестве таковой, не может выполнять функции религии. Идеалом религиоведческих исследований считалось воздержание от религиозных, политических, экономических и других пристрастий.

«В целом, – пишет Ж. Ваарденбург, – феноменология религии ведет к интеллектуальной путанице, а в своих крайних формах тяготеет к солипсизму. Выдвигаемые ею гипотезы в действительности не способствуют пониманию религиозных явлений и не объясняют их» [20]. Эти весьма существенные недостатки должна преодолеть неофеноменология религии, главной задачей которой, по мнению Ж. Ваарденбурга, является исследование «интенций» и «субъективных значений».

Согласно Ж. Ваарденбургу, любой религиозный феномен должен пониматься прежде всего как «выражение» или «специфическое проявление» человеческих интенций (намерений, устремлений, идеалов, мечтаний, вдохновений и т.п.). Акцент в данном случае переносится с религиозных явлений на человеческое сознание и интенции, лежащие в основе религиозных явлений. В таком же ключе решается Ж. Ваарденбургом проблема значений религиозных явлений, которая всегда считалась важнейшей в феноменологии религии. Он призывает осуществить переход от изучения того, какие значения имеют религиозные явления сами по себе, к изучению того, какие значения они имеют для людей.

Изучение «интенций» и «субъективных значений» должно основываться на эмпирическом материале. Если в распоряжении исследователя имеется достаточный массив данных, прошедших критическую проверку, он может сформулировать «гипотетико-вероятностное суждение» о религиозных интенциях и значениях, превалирующих в том или ином обществе, на том или ином этапе его исторического развития. Ж. Ваарденбург особо подчеркивает важность понятия «гипотетико-вероятностное суждение», поскольку результаты феноменологического исследования религии постоянно нуждаются в эмпирическом обосновании и уточнении.

Переход от изучения религиозных явлений самих по себе к изучению «интенций» и «субъективных значений», по мнению Ж. Ваарденбурга, делает теорию более операциональной и значительно расширяет границы классической феноменологии религии. Наряду с явлениями, которые всегда привлекали внимание феноменологов религии, неофеноменология включает в сферу своих интересов современное состояние традиционных религий, новые религиозные

движения, так называемые «квазирелигии», взаимоотношения между разными религиями, а также между религиозными и нерелигиозными феноменами. Таким образом, переход на уровень «интенций» и «субъективных значений», согласно Ж. Ваарденбургу, позволит не только расширить, но и актуализировать проблематику феноменологических исследований религии.

Помимо позитивной задачи выявления «интенций» и «субъективных значений», неофеноменология религии, по мнению Ж. Ваарденбурга, должна выполнять «в высшей степени критическую функцию, анализируя и исследуя концепции религии, сформулированные в рамках этой дисциплины». Данная функция чрезвычайно важна, поскольку многие представители классической феноменологии религии рассматривали религиозные явления сквозь призму априорных концепций религии, которые не подвергались критической рефлексии. Приписывая неофеноменологии религии критико-аналитическую функцию, Ж. Ваарденбург подчеркивает, что эта дисциплина имеет много общего с Systematische Religionswissenschaft [22] и существенно отличается от эмпирико-дескриптивистских и эссенциалистско-редукционистских разновидностей классической феноменологии религии. Она представляет собой систематический и интегральный подход, сочетающий критические требования к исходным понятиям с решением наиболее актуальных проблем изучения религии путем выявления интенций, лежащих в основе религиозных явлений, и значений, которые эти явления имеют для людей. «Такой подход, – отмечает современный английский религиовед Урсула Кинг, – является синтезом наилучших черт традиционных феноменологий с новейшими методологическими интересами, он открывает благоприятные перспективы для изучения религии и действительно может быть назван неофеноменологией».

К этому можно добавить, что Ж. Ваарденбург, разрабатывая основополагающие положения неофеноменологии религии, следует одной из главных тенденций западной духовной жизни второй половины XX в., которая обозначается термином «антропологический поворот». «Антропологический поворот» происходит не только в различных направлениях западной философии, но и в западной теологии. Многие протестантские и католические теологи развивают мысль, согласно которой в наше время можно сказать нечто значимое о Боге и мире, лишь говоря одновременно о человеке. Более того, они утверждают, что нужно сначала ответить на вопросы о сущности человека, причинах и характере его устремлений, его познавательных возможностях и т.п., а затем уже приступать к конструированию традиционной метафизики. Следовательно, разработки Ж. Ваарденбурга

могут быть вписаны не только в современный философский, но и в современный теологический контекст. Осуществив переход на уровень «интенций» и «субъективных значений», религиозные философы и теологи непременно обнаружат в человеке имманентно присущую ему «интенцию» к слиянию с трансцендентным и будут обосновывать положение о превосходстве религиозных значений над всеми остальными.

Неофеноменология религии Ж. Ваарденбурга, сформулированная в весьма абстрактном виде, может послужить основой как для светского религиоведения, так и для теологических построений, завуалированных религиоведческой терминологией. Только дальнейшая конкретизация разных аспектов неофеноменологии религии и практическое применение ее принципов при изучении религий покажут, в каком ключе будет развиваться эта дисциплина и помогут ли новации Ж. Ваарденбурга преодолеть кризис феноменологии религии.

Итак, во второй половине XX в. феноменология религии разрабатывалась крупнейшими представителями западного религиоведения. Однако в 70-е гг. она вступила в полосу самого серьезного за всю ее историю кризиса. Началось критическое переосмысление ее методологических принципов и базовых понятий. В то же время активизировались поиски новой феноменологической парадигмы, но перспектива этих поисков просматривается пока с большим трудом. Есть ли у феноменологии религии будущее или она представляет лишь исторический интерес? Ответ на этот вопрос должен быть получен в ближайшее время.

Имя Рене Жирара – культовой фигуры современной философской антропологии – знакомо у нас не слишком многим. На Западе, однако, его идеи нашли популярность и за пределами академических кругов.

**Рене Жирар** – французский философ, культуролог, литературовед. Известен разработкой концепции «*фундаментальной антропологии*», в русле которой получает свое развитие проблематика жертвоприношения, миметического насилия, рассматриваемого в качестве акта, лежащего в основе культуры и социума.

Рене Жирар родился во французском городе Авиньоне 25 декабря 1925 года. С 1943 по 1947 изучал средневековую историю в Национальной школе хартий в Париже. По окончании обучения защитил диссертацию на тему «Частная жизнь в Авиньоне во второй половине XV века».

В 1947 году выиграл годовой грант на продолжение образования в Университете Индианы, США, где защитил диссертацию на тему «Американское общественное мнение и Франция. 1940–1943», получив

степень доктора философии. В это время Жирар уже активно преподавал, а также стал заметным литературным критиком. После защиты диссертации Жирар остался в США.

В конце 1950-х – начале 1960-х годов исследовательские интересы Рене Жирара сместились из области литературоведения в сторону социально-исторической антропологии и истории. Рене Жирар стал автором оригинальной антропологической концепции, в которой он развил своё понятие «миметического желания», применив его к религии и общественной жизни. Его антропологическая концепция нашла своё отражение в книге «*Насилие и священное*» (1972), которая стала самым известным его произведением. В этом произведении автор полагает, что существует некий таинственный объект всех наших помыслов – не что иное, как бытие, бытие, которым, как нам кажется всегда обладаем не мы, но кто-то иной. Человек пытается достичь бытия, «*желая того, что ему указывает другой; и всякий раз он натывается на насилие встречного желания*». Со временем люди убеждаются, что «*само насилие и есть самый верный знак вечно ускользящего бытия*». Насилие и желание оказываются неразрывно связанными друг с другом... «*Насилие – царь и отец всего*», – подчеркивает Жирар. В какой-то момент это направленное на всех вообще и ни на кого в частности насилие находит выход, обрушиваясь на кого-то одного – жертву, отмеченную либо особой своей беззащитностью (ребенок, агнец), либо чужеродностью (бродяга, чужестранец, пленник, ведьма).

Работа французского антрополога и культуролога Рене Жирара посвящена анализу насилия как основания человеческой культуры. По мнению Жирара, человек отличается от других биологических видов наличием «желания» как особого чувства. Объект желания человеком «копируется», в результате чего возникает миметический кризис, «война всех против всех». Метафорически он может быть описан через древнегреческий мифологический эпизод о посеянных Ясоном зубах дракона, когда выросшие из них войны убили друг друга, борясь за кусок камня, попросту копируя желания друг друга и борясь за обладание бесполезной вещью, единственной ценностью которой было ее желание другим. В итоге Жирар развивает гипотезу о том, что миметическое насилие преодолевается путем жертвоприношения, преодоление которого возможно в рамках мировых религий.

Жирар говорит о том, что если мы обратимся к первобытным формам религии, то можем заметить в них один и тот же обряд жертвоприношения. Этот ритуал представляет собой сакрализацию коллективной агрессии по отношению к индивиду. Человек или животное объявляется «козлом отпущения».

Рене Жирар также исследует греческую трагедию, в которой он находит ослабленную версию жертвоприношения. Рене Жирар развивает фрейдистскую концепцию о генезисе общественных отношений из повторения и воспроизведения первичного акта агрессии массы против индивида-отца и дальнейшего переживания чувства коллективной вины и ответственности как механизма воспроизведения социальных нормативов.

Автор был свидетелем ужасов Второй мировой и открывшихся в полной мере лишь после войны преступлений нацизма, ужасов сталинизма, от которых французские интеллектуалы старательно отворачивались, несмотря на самые явные доказательства, французских колониальных войн в Индокитае и Алжире, революционного взрыва 1968 года в Париже, слишком живо напомнившего французам события столетней давности, завершившиеся кровавой баней, – Парижскую коммуну. А еще не сходящие с телеэкранов Вьетнам и Палестина, жуткие рассказы о «культурной революции», советские танки в Праге... Для европейских интеллектуалов это оказалось настоящим потрясением. На их глазах обращалось в прах главное достижение западной цивилизации – идея прогресса и гуманизма. Обесценивались нравственные итоги Второй мировой войны – мало того, что Третий рейх пал под ударами сталинского СССР, так еще и все – впустую?

«Насилие и священное» в полной мере отражает всю глубину этого потрясения. «Нужно все толковать исходя из жертвоприношения», – повторяет зачарованный Жирар и не желает замечать ничего, что противоречило бы его теории. Так, Дионис становится у него прежде всего «*богом успешного самосуда*», а все ритуалы – от каннибализма южноамериканских индейцев тупинамба до греческих мистерий и – в конечном счете – распятия – сводятся к одному: убийству «козла отпущения», жертвы, «*учреждающей единство группы одновременно и против, и вокруг этой жертвы*». Лишь в жертве мы обретаем единство, без «козлов отпущения» общество немислимо. Некоторые последователи Жирара (а сегодня в мире выходит несколько журналов, посвященных его творчеству) с легкостью объясняют с помощью этого построения все «насильственные» феномены современного мира: с этой точки зрения, массовое уничтожение евреев в гитлеровской Германии, индейцев в США или репрессии в СССР были всего лишь массовым жертвоприношением, эта жертва позволила удержать власть Гитлеру и Сталину (правда, ненадолго) и установить американскую политическую систему. Едва ли есть смысл опровергать эти утверждения – их несоответствие исторической истине очевидно, – но в рамках теории Жирара они вполне допустимы.

Конечно, методологические дебаты второй половины XX в. не дали сколь-либо однозначных решений поставленных проблем, но главные тенденции выявились вполне отчетливо. Эти тенденции позволяют говорить о том, что в целом история религий во второй половине XX в. представляла собой важный раздел религиоведения, который, по мнению У. Кинг, можно определить как «широкий спектр нетеологических подходов к изучению религии». Стремление разрабатывать историю религий как гуманитарную науку, свободную от теологических, а в идеале и от философских предпосылок, явственно просматривалось в религиоведческом сообществе.

Ренессансу исторических исследований должно способствовать новое, а точнее, хорошо забытое старое, восходящее к Шантепи де ла Соссе и Уильяму Бреду Кристенсену, понимание феноменологии религии.

### ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПОСТКЛАССИЧЕСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Несомненную религиоведческую актуальность имеет, на наш взгляд, *феноменологический диалог* как научно обоснованный способ познания реальности во всем ее многообразии. Это объясняется тем, что религиоведение сталкивается с такой реальностью, которая сама по себе уже является определенным феноменом, перекрестком трансцендентного и социокультурного. Отсюда перед исследователем возникают следующие проблемы: во-первых, понимания религиозных феноменов различных религиозных традиций, что является основой для их дальнейшего изучения, и, во-вторых, научно обоснованного, адекватного их изучения, где сходятся различные познавательные парадигмы и методы исследования.

Впервые понятие *феноменологического диалога* появилось в компаративистских исследованиях, когда проблема сопоставления основных типов цивилизаций, изучение их ценностных, нормативных или познавательных установок поставили вопрос появления научных подходов, ориентированных на интегративное познание феномена цивилизаций. К настоящему времени уже выработаны критерии дихотомного сопоставления социокультурных образований Запада и Востока, среди которых особенно известны критерии Г. Кайзерлинга, С. Галика, Х. Накамуры. Это сопоставление присуще феноменологическому диалогу, который в основу кладет принцип толерантного отношения к миру, к самому себе и к Другому и исключает репрессии инаковости, если она не деструктивна и легитимна. На основе подобного диалога сейчас и осуществляется развитие философской компаративистики, предполагающей диалог культур и цивилизаций.

Феноменологический диалог приходит на смену логическому диалогу, долгое время господствовавшему в классической европейской культуре и не подразумевавшему взаимопроникновение сторон, открытости другого. Здесь общение возможно только в одной из заранее выбранных плоскостей: либо другой должен встать на мои позиции, либо я вынужден подчиниться. При таком общении мы чаще всего хотим видеть в другом скорее сходство с нами самими, нежели отличия, и если не достигается цель «приручения» этого Чужого, то это и создает самую большую угрозу нашему понятному, привычному и предсказуемому миру.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Жирар Р. Насилие и священное. – М.: Новое литературное обозрение, 2000.
2. Красников А.Н. Современная феноменология религии // Вестник Москов. ун-та. Сер. 7: Философия. – 1999. – № 6. – С. 36–47.
3. Шахнович М.М. Феноменологическое религиоведение: история и метод // Очерки по философии и культурологии. – СПб., 2001. – С. 301–308.

#### ЗАДАНИЯ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ

Прочитать и законспектировать статью: Красников А.Н. Современная феноменология религии // Вестник Москов. ун-та. Сер. 7: Философия. – 1999. – № 6. – С. 36–47.

#### ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ

Неофеноменология религии: ее сущность и варианты.  
Причины кризиса феноменологии религии.

#### ТЕМАТИКА РЕФЕРАТОВ

Антропологизм в феноменологии религии Ж. Ваарденбурга.  
Диалогизм как особенность современной западной феноменологии религии.

## АНАЛИЗ СВЯЩЕННОГО ВО ВСЕЙ ЕГО ПОЛНОТЕ

### КАТЕГОРИЯ «СВЯЩЕННОЕ»

Феноменология религии рассматривает категорию «священное» как важнейшее понятие, определяющее сущность религии. Рассмотрим понимание этой категории в трех исторических формах феноменологического религиоведения.

### КРИСТАЛЛИЗАЦИЯ ПОНЯТИЯ «СВЯТОЕ» В КАЧЕСТВЕ ПЕРВОФЕНОМЕНА РЕЛИГИИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

В философии религии XX в. учение о святом как конституирующем элементе религии получает развернутое обоснование с различных религиоведческих позиций. Эмиль Дюркгейм в работе «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» подверг критическому пересмотру мысль о том, что религию следует определять из понятия божества или понятия сверхъестественного. Понятие божества, по Дюркгейму, не универсально и не объясняет всего многообразия религиозной жизни; понятие сверхъестественного возникает поздно – за пределами классической античности. Напротив, всем религиям уже на ранней стадии присуще разделение мира на две области – мирскую (профанную) и священную, которые поставлены религиозным сознанием в положение антагонистов. Основанием такой оппозиции является, согласно Дюркгейму, важнейший признак сакрального – его неприкосновенность, отделенность, запретность. Запретность, табуированность святого есть коллективное установление. Это положение позволило Дюркгейму утверждать, что сакральное в сущности своей социально: общественные группы придают своим высшим социальным и моральным побуждениям облик священных образов, символов, добываясь тем самым от индивида категорического подчинения коллективным требованиям. Подход Дюркгейма был поддержан М. Моссом, который, редуцируя святое к социальным ценностям, настаивал на том, что сакральные явления – в сущности те социальные явления, которые в силу их важности для группы объявлены неприкосновенными. Эдвард Леманн впервые в 1914 году в труде, который назывался «Наука о религии», предложил систематизацию «мира религиозных феноменов и идей», в основе которой лежало понятие «священное». Он выделил священные действия, к которым отнес все явления, связанные с магией и ритуалом (предметы культа, святилища, обряды, праздники), священные слова (заклинания, молитвы, проповеди, песнопения), священное поведение,

понимаемое как состояние (экстаз, таинство, благословение), а также *священных людей*, обладающих святостью (пророк, аскет, король, священник и т.п.).

Феноменология изучает религию как явление, оставляя вопрос о ее сущности неопределенным и открытым, или, выражаясь словами основоположника философской феноменологии Э. Гуссерля, «заключает его в скобки». Феноменология религии рассматривает проявления святого в предметах, пространстве, времени, числах, словах и, наконец, в действиях, представлениях и переживаниях человека и общества. Исторический религиозный опыт человечества действительно весьма многообразен, феноменологическое же рассмотрение позволяет увидеть в нем то, что является общим для многих религий, т. е. выделить основные формы проявления святого в предметах, культе, представлениях и переживаниях. Именно в этом классическая феноменология видела свои основные задачи. Как замечал еще Николай Кузанский в своей работе *«О мире в вере»*: «Существует лишь одна религия во множестве религиозных обычаев... Ты один есть, и есть лишь одна религия и один культ».

В современной феноменологии религии акцент перемещен с выделения общих моментов исторического *религиозного опыта* на исследование уникальности проявления *святого*. Оно есть то, что не вписывается в привычный мир, то, что противопоставлено повседневному – упорядоченному и близкому – как непривычное, вне обычного порядка находящееся, далекое. Оно манит и пугает одновременно.

Специфика феноменологии религии выявляется при определении ее предметной сферы, исходным пунктом которой становится рассмотрение слова «религия». В отличие от философии религии феноменология анализирует не понятие, а именно слово, полагая, что в понятии религии содержатся определенные мировоззренческие или идеологические предпосылки. Устанавливая значение слова «религия» исходя из языка, феноменология тем самым сближается с герменевтикой. Как известно, слово «религия» латинского происхождения, однако этимологи возводят его не к *religio* (*religare* – связывать), а к *relego* (*relegere* – перечитывать, вновь обдумывать, почитать). Важно заметить, что *relegere* не употребляется по отношению только к субъекту или объекту, но характеризует связь между ними, т. е. указывает на предмет, требующий и заслуживающий особого внимания со стороны субъекта. Ф. Хайлер, например, передает значение слова «религия» глаголом *sorgsam beachten* (нем. – проявлять особое внимание). Религия как феномен не принадлежит ни к миру лишь

субъективного, ни к миру лишь объективного, но относится к взаимодействию того и другого. Предмет, который указан особым – религиозным – способом отношения к нему человека и общества, в феноменологии определяется как святое. Святое есть то, что наполнено сверхъестественной силой. Она обозначается словами примитивных народов: малазийским – «мана», полинезийским – «табу», индейским – «оренда». Святое, в отличие от обычного, профанного предмета, есть табу – нечто, приближение к которому требует внимания и осторожности. Слово «религия» означает также благоговение и характеризует отношение человека к святому как страх и удивление одновременно, как благоговейный страх. Исходя из этого основоположники феноменологии религии Р. Отто и Ф. Хайлер определяют религию как *«опыт встречи с ужасным и удивительным святым»*. Отсутствие у человека религиозного опыта оказывается, таким образом, результатом не встречи со святым. Подобное происходит по тем или иным причинам и зависит от ряда обстоятельств, понимаемых по-своему историческими религиями (греховность человеческой природы, авидья, майя), теологией («есть люди, которых бог отвергает» – Фома Аквинский), философией («бог умер» – Ф. Ницше, «боги удалились» – Ф. Гельдерлин, М. Хайдеггер), поэзией («боги, завернувшись в плащи, покинули землю» – Гесиод). Если одна из двух составляющих религиозного отношения – страх и удивление – доминирует над другой, то отношение разрушается и на его месте остается либо простое любопытство, либо некое экзистенциальное состояние «страха ни перед чем» (М. Хайдеггер), но и в том, и в другом случае феноменология рассматривает это как следствие не встречи человека со святым.

На начальных стадиях этого процесса *священное* предстает в религиозном сознании как сила, которая вырывает человека из привычного образа действий и устанавливает новые правила поведения, открывает для него «новую жизнь», тогда как впоследствии она выступает в качестве гаранта их сохранности и чистоты.

**Описательная феноменология религии.** В статье *«Священное»* (1913) Натан Зедерблом определил его как интенциональный объект религиозного сознания, как вид переживания, интуиции, соединяющих богочувствование и богопознание, понимание Бога как Бога существующего. Однако Зедерблом полагал, что первобытный человек не связывал священное с образом Бога; по его мнению, формирование идеи Бога происходило постепенно. В отличие от своих предшественников, Зедерблом опирался на антропологические исследования религии и считал, что самой ранней формой проявления представления о «священном» является табу.



Вслед за Дюркгеймом и Вундтом Зедерблом искал то, что объединяет современного человека и человека первобытного общества, и обратил внимание на преанимистическое представление о *силе*. Зедерблом полагал, что это верование имело универсальный характер и предшествовало почитанию отдельных предметов и явлений природы, вере в духов и душу. В основе религии лежит вера в безликую силу, происхождение которой связано с особой психической реакцией людей на нечто особенное, т.е. генезис представления о «священном» – в самой психической жизни человека. Переживание встречи со священной силой, которая может именоваться в разных культурах по-разному (мана, оренда, шехина, брахман, нумина), – источник возникновения идеи Бога, благодаря этому переживанию человек воспринимает существование сверхъестественного как реальность. «Священное» – это то, что объединяет все религии и является важнейшим фактором религиозности.

**Классическая феноменология религии.** Наиболее известным трудом выдающегося немецкого протестантского теолога и феноменолога религии Рудольфа Отто (1869–1937) стала его книга «Священное» (Das Heilige, 1917), в которой он рассматривал «священное» как *экзистенциальный опыт человека*, первичный по отношению к рациональной обработке и формирующий догматический элемент религии. Позиция Р. Отто резко расходится с социологической трактовкой святого. Если Дюркгейм надеялся преодолеть в объяснении категории святого крайности априоризма и эмпиризма, то Отто, последователь И. Канта, построил свою книгу «Священное» на идее априорности этой категории. Согласно Отто, она формируется в процессе синтеза рациональных и иррациональных моментов познания при первичности иррациональных начал.

Рассматривая оппозицию «священное/святое», Отто различал то, что принято считать «священным», и то, что является «священным» на самом деле. Он считал, что «священным» принято называть то, что обычно связывается с некими моральными ценностями и концептуализируется в виде этических доктрин и теологических построений, но это не подлинно «священное». «Священным» на самом деле является то, что *проявляется в человеческом переживании*; и это, по мнению Отто, следует называть «святым». Для того, чтобы акт «встречи со святым», т.е. переживание «святого», состоялся, должны присутствовать три элемента. Во-первых, *нумен* (от лат. Numen – сила, воля, божественность), открывающийся человеку в момент встречи с ним и проявляющийся в осознании своей тварности, в мистическом ужасе или чувстве восторга перед явленной потусторонней тайной; во-вторых,

наличие в сознании априорной категории святого, позволяющей воспринимать нумен в откровении; в-третьих, осознание святого как ценности (лат. Sanctum). Р. Отто исследует *религиозный опыт* как встречу со *священным*. В ней делается попытка выявить некий основной общий элемент, свойственный всем религиям. Отто подчеркивал, что сущность религии не в четко определенных догматических высказываниях о Боге и не в сведении Бога к этике, – все это попытки показать, что теизм можно рационально оправдать. В своей философии религии Отто не отрицает разумность религиозной точки зрения, но это, скорее, разумное признание встречи с той реальностью, которая по природе своей «сверхрациональна». В центре религии стоит опыт «священного» или «ноуменального» (от латинского numen – божественное, божество; не поддающаяся рациональному выражению сторона божественного). Этот опыт не может быть описан сам по себе, но только окольным путем, когда природа ноуменального отражается в уме через чувство, названное Отто «mysterium tremendum» – чувство потрясающей тайны. Это ощущение молчаливой и необъяснимой покорности, ощущение присутствия того, кто является невыразимой тайной, кто стоит над сущим. Можно выделить несколько составляющих элемента опыта *священного*. Первым таким элементом оказывается «тварное чувство» – ощущение зависимости, собственного ничтожества перед величием абсолютно недоступного божества. Следующим моментом выступает чувство «благоговейного ужаса», «благоговение перед величием» – ощущение своего бессилия перед лицом всеподавляющего могущества. Здесь божество воспринимается во всей своей верховности и абсолютности, так что конечное «я» осознает, что «я – ничто, Ты – все». Осознается не просто причинная связь между Богом-Творцом и мной-человеком, а абсолютное превосходство силы вне меня. Отто подчеркивает также элемент энергии, настоятельности, в котором проявляется «живой Бог» как сила, не имеющая ни предела, ни покоя, настоятельная, активная, в отличие от философского Бога рациональных спекуляций. «Священное» раскрывается как «совершенно иное», непостижимое, таинственное и необъяснимое, приводящее человека в полное недоумение и изумление. Происходит оцепенение перед чем-то совершенно иным. Помимо благоговейного ужаса, в опыт священного входит также элемент очарования, особой притягательности. Оба эти качества – пугающее и очаровывающее – составляют странное гармоничное сочетание противоположностей. Божественное может явиться в сознании как объект страха и ужаса и в то же время привлечь неотразимым обаянием. Тайна сама собой входит в человека, он чувствует нечто, берущее его в плен и

дающее несравненное блаженство. Проявляясь в самых разнообразных формах, это очарование оказывается могучей движущей силой, подталкивающей нас к идеалу, известному только религии. В религиозном опыте постоянно проявляется амбивалентность притяжения и бегства, влечения к священному и желание избежать его. С человеческой точки зрения священное есть нечто принципиально иное и в то же время центр его бытия.

«Священное» рассматривается, с одной стороны, как априорная категория сознания, с другой стороны – в своих внешних проявлениях. Отто описывает априорное познание не как врожденное познание, которым может обладать каждый, – это познание, к которому у каждого есть некая предрасположенность, склонность. Универсальная предрасположенность – это лишь возможность восприятия опыта священного, а не способность выработать познание, которой наделены только особо «одаренные». Большинство людей обладают только восприимчивостью, предрасположенностью к религии. Более высокую ступень Отто называет религией «пророка». Пророк в религиозной сфере соответствует художнику в сфере искусства: это человек, в котором Бог проявляет себя как сила и возможность слышать «внутренний голос». Третья и самая высшая ступень религии – стадия откровения, когда в Иисусе Христе священное становится явленным. Внешнее проявление «священного» связано с историческим бытием религии. Всякая религия, если она представляет собой нечто большее, чем простую веру в авторитет предания, исходит из личной уверенности и внутренней убежденности, внутреннего знания ее истинности. Религия обретает свое бытие в истории, проходя определенные стадии: изначальные предрасположенности к восприятию священного актуализуются и развиваются в человеческом сознании; особые отрезки истории узнаются как «выступление священного» происходит общение со священным в области знания, чувства, воли. Тем самым в религии рациональное и нерациональное самым тесным образом переплетаются.

Святое часто обозначается многозначным латинским словом *numen* (воля богов, блуждающие божества, т. е. планеты, изображение божества, знак божественного могущества, духи дорогих покойников, изречение оракула). Однако в строгом смысле *numen* – иррациональная сторона святого; для Р. Отто это – «святое минус его рациональная и нравственная компоненты».

Отто не только рассматривал «священное/святое» как первичное религиозное чувство, присущее индивидуальному сознанию, но и объяснял через него всю историю религии, рассматривая ее как проявление священного в истории, высшим явлением которого является

Иисус Христос. В работах 1920–30-х годов он использовал сравнительный анализ проявлений «священного/святого» в религиях Востока и Запада. Отто рассматривал все религии как различные формы переживания «святого», таким образом сравнивая религиозный опыт христианина с таковым у приверженцев других религий. Он доказывал необходимость живого диалога, обмена мнениями, выражающими особенности религиозного опыта представителей разных религиозных направлений. Он основал при Марбургском университете собрание религиозных символов и предметов культа, исследование которых должно было, по его мнению, способствовать межкультурному и межрелигиозному пониманию.

Исследование Отто внесло крупный вклад в становление феноменологического подхода к изучению категории **святого** и в развитие феноменологии религии в целом.

Голландский феноменолог религии Герардус ван дер Леув в работе «*Введение в феноменологию религии*» (1925) в сравнительном ключе рассмотрел категорию **святого** в исторической перспективе – от начальной, архаической ступени до категории христианского сознания. Г. ван дер Леув, как прежде до него Н. Зедерблом, акцентировал в категории святости значения силы и власти (у Отто – *majestas*). Г. ван дер Леув сблизил категорию святого с заимствованным из этнологии термином «*тапа*». Открыв посредством такого сближения широкий доступ к исторически конкретным архаическим реалиям, голландский философ религии задал теологическое («Бог»), антропологическое («святой человек»), пространственно-временное («священное время», «священное место»), ритуальное («священное слово», «табу») и др. измерения категории святого.

В труде «*Феноменология религии*» (1933) он рассматривал антитезу «*священное – мирское*» как противоречие, присущее сознанию человека, понимаемого им как *homo religious*, как оппозицию того, что имеет реальную силу, тому, что абсолютно бессильно. Вслед за Дюркгеймом ван дер Леув подчеркивал амбивалентность «священного», которое вызывает ужас, страх, чувство униженности, но одновременно порождает любовь, восторг и экстаз. Особое внимание он обращал на проблему вербализации опыта встречи со «священным», на те слова, которыми представители разных религиозных традиций описывают такой опыт.

Таким образом, *сакральное дерево* является не только естественной реальностью, обладающей эстетическим или экономическим значением, но растительной формой, вызывающей в воображении целую совокупность духовных ценностей молодости, жизни, бессмертия и т.д.

Обладея ретроактивным действием, символ внушает мысль о сакральном, поскольку является отправной точкой поисков скрытых значений. Опыт сакрального не только вызывает интеллектуальное беспокойство, но равным образом является переживанием с игровой точки зрения, воплощенным осязаемым и метафорическим образом, говоря другими словами, как сценическая постановка или театральное зрелище.

Рудольф Отто, как уже было сказано выше, придавал перво-степенное значение описанию нуминозного содержания религиозного опыта, стремясь в итоге очертить контуры той трансцендентной реальности, которая проявляет себя в опыте святого. Метафизика святого была конечной целью его теологической феноменологии.

**Современная феноменология религии.** М. Элиаде полагал, что любой объект становится *священным*, как только он *начинает означать для человека нечто большее, чем он является по природе*.

#### «АРХЕОЛОГИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ» МИРЧА ЭЛИАДЕ

Стремление к синтезу феноменологии и истории представляет собой одну из важнейших особенностей Чикагской школы, признанным главой которой во второй половине 50-х гг. стал Мирча Элиаде (1907–1986). Его методология формировалась в период утраты эволюционизмом господствующего положения в гуманитарных науках. В отличие от Э. Тайлора и Дж. Фрэзера, стремился обнаружить в истории не поступательно сменявшие друг друга состояния, прогрессирующие от простого к сложному, от грубого к утонченному, а универсальные морфологические образцы, которые неизменно присутствуют в культуре и составляют ее ядро независимо от хронологии, а также этнической принадлежности носителей религиозных традиций.

Нет смысла подробно останавливаться на пребывании Элиаде в Индии – он сам прекрасно это описывает. Мы остановимся лишь на некоторых деталях. Кроме того, что М. Элиаде преуспел в изучении бенгальского, английского, пали и тибетского языков, изменилось его отношение к Индии. Если раньше, увлекаясь философией, он воспринимал ее как «историческую», то теперь открыл для себя «внеисторическую», вечную Индию. Проведенные там годы были не только «кабинетной» учебой – это и пребывание в монастырях в Гималаях, и путешествия по деревням.

Тогда же он все более отчетливо стал ощущать единый «космический уровень» человеческой культуры, к которому так часто обращался впоследствии. «Мне казалось, что я начинаю замечать

элементы единства во всех крестьянских культурах, от Китая и Юго-Восточной Азии до Средиземноморья и Португалии. Я везде находил то, что позже назвал «космической религиозностью»; ту ведущую роль, которую играют символы и образы, религиозное почтение к Земле и Жизни, вера, что в таинстве плодородия и космическом повторении проявляется сакральное, чего нет среди событий истории». Конечно, христианство трансформировало крестьянские культуры Европы, но средневековое и средиземноморское христианство было, тем не менее, тоже моментом «космической литургии». Воплощение, смерть и воскресение Христа – в некотором смысле видоизмененная Природа. «Мир снова становился «хорошим», каким он был до Падения».

М. Элиаде называл свой подход к исследованию религии «*историей религий*», хотя и подразумевал, что его метод исследования сугубо *историчен*. История религий Элиаде включает в себя и *феноменологию*, и *герменевтику*. Она не только заключена в поиске и систематизации фактов религиозной истории человечества, но пытается посредством компаративистского и феноменологического методов выявить основу проявлений религии, а посредством герменевтических приемов – понять их. Для Элиаде история религий становилась не историей отдельных религий, а *общей историей человеческого духа*. Свой метод Элиаде основывал на изучении внутренних законов самой религии: внимание историка религий должно быть сфокусировано одновременно как на значении религиозного факта, так и на его истории; систематизация результатов исследования должна основываться на феноменологии и религиозной философии, поэтому в широком смысле история религий охватывает и религиозную феноменологию, и философию религии. Вслед за классиками феноменологического метода он писал о том, что для понимания любого религиозного явления в него следует «вжиться», только через внутренний опыт каждый может узнать о религиозных поступках христианина или первобытного человека. Элиаде замечал, что для понимания того или иного религиозного феномена его необходимо рассмотреть в экзистенциальном плане, «причащаясь» к религиозному опыту иной традиции. Он утверждал, что специалист по истории и феноменологии религий подходит к мифам и обрядам не как к отчужденному объекту: вот надпись, которую надо расшифровать, вот институция, которую надо проанализировать; чтобы понять древний мир изнутри, он должен пропустить его сквозь себя. Элиаде сравнивал исследователя религии с актером, который входит в роль и становится неотделим от нее. Под историей религий Элиаде подразумевал не

только научную дисциплину; он сделал ее основанием своего учения о новом гуманизме, призванном обогатить западную цивилизацию духовным опытом Востока и помочь тем самым человеку постиндустриального общества выйти из экзистенциального кризиса, в котором, согласно Элиаде, он находится.

В своей обобщающей работе «*Очерки сравнительного религиозоведения*» Элиаде также утверждает, что намерен «показать, что такое религиозные факты и что нам в них раскрывается». Указанные цитаты подтверждают, что Элиаде идентифицирует историю религий с феноменологией религии, поскольку исследование религии «в себе» и «посредством себя» есть именно метод феноменологии религии.

С другой стороны, в своей работе «*Ностальгия по истокам*» Элиаде принимает взгляд Р. Петтацони на отношение между историей и феноменологией религии [Петтацони разграничивает исследовательские сферы истории и феноменологии, считая, что история должна изучать внешние аспекты, в то время как феноменология изучает внутренний аспект религиозных явлений] как на «взаимодополнительность» между ними.

Задача феноменологии истории религии состоит не столько в изучении объективного прошлого последней, сколько в проникновении сквозь слой рутинного опыта в глубины духовной жизни к первичным, истинным религиозным данностям. В этом и заключается суть той «археологии субъекта», которой призывали заниматься представители Чикагской школы. Они, в том числе и Элиаде, распространяли «археологию субъекта» не только на «исторических субъектов», запечатливших образцы своей духовной жизни в мифах и учениях прошлого, но и на личность самого исследователя.

Элиаде переосмыслил религиозный опыт, если сравнить с Рудольфом Отто, с другими интенциями, – не как опыт предстояния перед Святым Богом в благоговейном страхе и трепете, а как «*опыт иерофании*», или опыт самообнаружения таинственного сакрального измерения бытия, соединяемого, соответственно, с опытом экзистенциального вхождения в это измерение для нового обретения смысла жизни, утраченного в «постхристианской» культуре.

Такому опыту человек должен, согласно Элиаде, безусловно доверять. Элиаде резко отличал сакральное от профанного, т.е. повседневного с чертами банальности. Это сакральное измерение (*Sacrum*) – космично, а не трансцендентно, оно проявляет себя разными путями в жизни человека. Иерофания имеет большое разнообразие форм в разные времена и у разных народов, она является источником религиозных представлений везде и всюду. Человеку, согласно Элиаде,

следует восстановить древнее (добиблейское) ведение роли священного и признать его первенство. Короче, речь идет о реставрации язычества, для которой Элиаде проделал большую подготовительную работу на высокопрофессиональном уровне. Эта работа, впрочем, весьма ценна в общенаучном плане, поскольку хорошо воспроизводит общую атмосферу и основные структуры языческого миропонимания. Основные труды Элиаде: «*Трактат по истории религий*», 1949; «*Миф о вечном возвращении*», 1949; «*История религиозных идей*», 1978–85 и др.).

Ни одна из его работ не обходится без обращения к одной из основных категорий бытия – времени. В разном его восприятии и кроется главное различие между «древним» и «современным» человеком.

М. Элиаде отмечает, что человек архаического общества ощущает себя неразрывно связанным с Космосом и космическими ритмами, в то время как современный человек – с Историей. Однако это не означает, что в первом случае отсутствуют элементы второго, равно как и наоборот. В архаическом обществе действительно наличествует некая «форма истории», но все же преобладающим является ощущение себя частью Космоса = Природы = Божества. В то же время современное общество видит ценность в необратимой цепи исторических событий, хотя частично в нем присутствует и архаическое восприятие. Независимо от того, о каком обществе идет речь, время можно подразделить на *сакральное* (в разных традициях: Время Оно, Мифическое Время, Время до Времени, Время Сновидений, Время до Падения, Потерянный рай и т. п.) и *профанное (обыденное) время*. Первое как раз и связано с природными, космическими ритмами, тогда как второе – с историей. И так как космические ритмы цикличны и обратимы (сакральное время), а история – линейна и необратима (профанное время), мы вправе сказать, что в сознании человека архаического общества хотя и присутствует понятие о необратимости событий, цикличность времени все же стоит на первом месте. Для современного человека опять-таки пропорция обратная.

#### ТИПОЛОГИЯ ИЕРОФАНИЙ

Согласно Элиаде, каждый человек, даже агностик и атеист, на самом деле – *homo religiosus*, с необходимостью нуждающийся в религии или, как минимум, в ее суррогате (например, культ личности тирана, практически, – сакрализация его власти). Такая острая необходимость вызвана, с точки зрения ученого, роковым экзистенциальным разрывом мира сакрального и мира профанного, трагедию этого разрыва и пытается преодолеть человек.

Наиболее существенным в концепции Элиаде является выдвинутое им оригинальное положение о *иерофании*, проявлении священного в повседневном, «звене», связующем сакральное с профанным. Элиаде многократно подчеркивал, что удобство этого термина заключено в том, что он выражает только то, что выражает («проявление священного», как определяет его сам ученый, «нечто священное, предстающее перед нами»), и не наделен каким-либо ценностным смыслом. Профанный предмет оказывается наделенным сакральным значением именно благодаря тому, что является иерофанией, «отражает» нечто «совершенно иное».

Элиаде отмечал, что всю историю религии можно обозначить как «ряд иерофаний», проявлений *священной реальности*. Так, священная реальность может являть себя в дереве или камне, но при этом речь идет не об «обожествлении» дерева или камня самих по себе. Сакрализованное дерево или камень священны потому, что представляют собой иерофании, проявления чего-то совсем иного. Формы и способы этих проявлений могут варьироваться. Парадокс, заключенный в феномене иерофании, состоит в том, что Священное, проявляя себя в профанном, тем самым себя ограничивает, переставая быть абсолютным. В этом, согласно Элиаде, заключен специфический характер религиозного переживания. Получается, что в религиозной жизни человечества на самом деле не существует значительного разрыва. Священное, проявляя и ограничивая свою абсолютность, себя историзирует, что необъяснимо в связи с его характером *mysterium tremendum*.

Высшей формой иерофании Элиаде считал *Иисуса Христа* – Бога, воплотившегося в человеке. Благодаря этому линейное время Библии оказывается сакрализованным, а события Нового Завета, происходящие в профанном времени, стали Священной Историей, так как их экзистенция трансформирована фактом иерофании.

По мнению ученого, между элементарными формами иерофании (например, иерофании камней и деревьев) и иерофанией высшего порядка, каковым для каждого христианина является воплощение Бога в Иисусе Христе, существует очевидная преемственность. Та же преемственность между архаикой и христианскими представлениями прослеживается и в различных формах символизма, возможно, наиболее ярко – в водном символизме.

Согласно Элиаде, воды символизируют «универсальную совокупность потенциально возможного»: возникновение из вод – основа создания, в то время как погружение в воды, напротив, выступает в качестве возврата к доформенному. Соответственно, вода в равной

степени может символизировать как рождение, так смерть и возрождение. Эти универсальные дохристианские ценности водного символизма были естественным образом восприняты христианской традицией и, пожалуй, наиболее ярко воплотились в христианской концепции крещения. С другой стороны, Элиаде подчеркивал различия в водном символизме в христианстве и дохристианских представлениях. По его мнению, «в христианском понимании Вод появляются некоторые элементы, связанные с некой «Историей», в данном случае со Священной Историей».

Прежде всего, великое значение крещения в том, что оно предполагает погружение в пропасть Вод для дуэли с морским чудовищем. Это погружение имеет образец: вхождение Христа в Иордан, которое было в то же время и погружением в «воды смерти» [1]. Большинство иерофаний обладают способностью становиться символами, замещающими и продолжающими иерофанию, и выступая в качестве иерофаний, раскрывающими сакральную реальность.

Основываясь на своей убежденности в единстве *религиозного опыта* (идея далеко не новой, проходящей сквозь всю традицию феноменологического религиоведения и, фактически, его опоре), Элиаде включил этот принцип в кредо созданной им школы истории религий, нового направления в религиоведении, отличавшегося от традиционного *Religionswissenschaft* тем, что наряду с фактами исторической науки и религиоведения последователи Элиаде привлекали для своих изысканий в области религии инструментарий *герменевтики и феноменологии*.

Опыт переживания Священного, *религиозный опыт*, характерный для человека любой культуры и религиозной традиции, служит необходимым условием для феноменологического исследования религии, поскольку на его основе исследователь посредством феноменологической рефлексии способен понять религиозный опыт другого. Жизненное пространство *homo religiosus* конституировано прежде всего его опытом Священного. В своем наличном бытии человек религиозный всегда стремится воплотить бытие священное. Так он преобразует пространство профанное в пространство сакральное, ведь предмет приобретает значимость и, как следствие, становится реальным, только будучи приобщенным к области сакрального.

В своей методологии Элиаде выступал последовательным противником редуccionизма. Не отрицая влияния культурной среды и социальных обстоятельств, он утверждал, что мифы, ритуалы только тогда открывают подлинный смысл, когда они поняты как автономное творение человеческого духа, толчком к религиозно-творческой

деятельности которого является иерофания. Элиаде верил, что за пределами обыденного бытия существует трансцендентная, истинная реальность, определяющая судьбы земной жизни, и эта онтологическая первичная реальность прямо или опосредованно обнаруживает себя в них.

Именно как на синтез, на комбинацию истории религий с феноменологией религии взирал Элиаде на историю религий. Он смотрел на нее как на тотальную герменевтику. Элиаде писал: «Некоторые ученые почувствовали потребность преодолеть альтернативу религиозная феноменология – история религий и выйти на рубежи более широкой перспективы, где эти две интеллектуальные операции могли бы применяться вместе. И в настоящее время усилия ученых, как кажется, направлены на создание целостной концепции истории религий».

В-третьих, с точки зрения Элиаде, необходима интеграция полученных исследований. «Я считаю полезным лишний раз повторить, – пишет Элиаде, – что homo religiosus – это человек с целостным восприятием мира. И наука о религиях должна, следовательно, стать целостной наукой в том смысле, что она должна использовать, интегрировать и анализировать, расчленять результаты, достигнутые с помощью различных методов исследования религиозного феномена. Недостаточно понять значение религиозного феномена в данной культуре и, следовательно, расшифровать его «послание»; надо также изучить и понять его историю, то есть расплести все петли и узлы его изменений, его модификаций и, наконец, определить его вклад во всю культуру в целом».

### МИФ КАК ПОВТОРЕНИЕ У МИРЧА ЭЛИАДЕ

Архаический человек, в котором пробуждается религиозное начало, переживает религиозные данности своего опыта, полагал Элиаде, в чистом виде, наиболее адекватном их виде. Позднейшие исторические наслоения затемняют и отчасти деформируют эту чистоту и адекватность. Архаический человек воплощает свои переживания в мифах и ритуалах. Благодаря близости мифов и ритуалов к подлинной сущности религии они становятся образцами, моделирующими схемами позднейших форм религиозной жизни. Посредством мифа человек знакомится со «сказаниями», которые утверждают его экзистенциально, а также предоставляют ему «модели для подражания» во время совершения обрядов и вообще любых значимых действий [3, с. 18].

**Миф** – это единство времени – мифического времени, времени Оно, пространства – тоже мифического, Центра мира или его границ и героев – богов, героев, предков. При этом любое человеческое действие (в рамках философской антропологии говорили в основном об архаическом, древнем человеке) имело свой прототип в мифологических деяниях, непременно с ним связывалось и даже намеренно разыгрывалось в ритуале (или рассказывалось), предшествующему важному событию или акту. В самых разных древних традициях «каждое земное явление, абстрактное или конкретное, соответствует некоему небесному, трансцендентному, невидимому образу, «идее» в платоновском смысле» [3, с. 27].

Религиозный человек, по словам Мирча Элиаде, живет в двух временных пространствах, из которых более значимым является *сакральное время*, представляемое в парадоксальной форме *кругового*, обратимого и возвратимого времени, своего рода вечного мифического настоящего, с которым он периодически сливается благодаря обрядам. Следовательно, сакральное время не линейно. Прошлое, настоящее и будущее не отделены друг от друга на уходящей вдаль линии, а являются измерениями актуальности. Впрочем, не стоит считать, что циклическое время – это механическое повторение сущего, напротив, это вечное раскрытие сущего. Повторение не исключает различия: весна приходит периодически в той же форме, но это никогда не та же самая весна. Обращение к истокам не простое возвращение к прошлому: это обращение к тому, что находится вне времени, к тому, что есть. Так, праздник, обряд, культ воссоздают «пограничную ситуацию, где порядок рождается из беспорядка, где хаос и космос еще соприкасаются». Посредством повторяющего обрядового действия человек вновь утверждает себя в самом себе; он возвращается к истоку для нового начинания. Обряд и миф немыслимы один без другого. Оба они передают манифестацию сакрального и присутствие божественного. Если, как мы видели, миф – это «сказание», то обряд – «деяние», которое раскрывает сказанное. Следовательно, обряд – это поведение человека, живущего мифом. Множество других культурных граней также связаны с сакральным: символическое урегулирование общества, насилия, концепция смерти как перехода и прямое или косвенное вдохновения искусства. Невозможно говорить сразу обо всем, сосредоточимся главным образом на четвертом из вышеупомянутых направлений: мифе как вместилище и привилегированном проводнике сакрального.

Именно миф у М. Элиаде является «истинной реальностью», а разыгрывание его в обряде – это способ вернуться во время Оно,

отождествиться с архетипом, оказаться в «нужном месте», символическом месте и времени. «Любой ритуал... разворачивается не только в освященном пространстве, то есть в пространстве, существенно отличающемся от пространства мирского, но и в священном, «сакральном времени», «во время оно» (in illo tempore, ab origine), то есть тогда, когда ритуал исполнялся впервые богом, предком или героем» [3, с. 37].

Подобным образом в психодраме идет поиск того самого, «первого акта», события, с которого началась та или иная неприятная история. Это тоже, тот самый «архетипический сценарий» или принятое решение, влияющее на всю оставшуюся историю и жизнь человека. Потому и «переделывание», «исправление» ситуации оказывается действительно реальным именно в том, первоначальном акте. Когда историческое событие стало «временем Оно», с ним уже можно работать всегда. И хотя история остается все тем же фактом, мифологическое пространство наполняется мифическими же персонажами, «ресурсными фигурами», спасателями... Целительная сила касается души человека, и тогда, и впредь живущей хотя бы отчасти в этом «времени Оно».

Как в психодраме в целом, так и в мифодраме (как ее разновидности) важным этапом действия является «*построение пространства*». Оно может определяться обстоятельствами личной истории протагониста или сюжетом и топографией мифологического действия. В последнем случае территория (Место) часто получает свою психоаналитическую интерпретацию: Земная суша – обыденное сознание, существование «здесь - и - сейчас», Эго; Небо – разум, воля, «высшее сознание», Суперэго и пр.; Морское царство – мир эмоциональной стихии, всеобщего единства, равенства и многообразия; Подземный мир – бессознательное, место связи с предками. Особенное внимание уделяется Центру Мира и его Границам.

Разыгрывая мифодраматическое действие, мы отдаем себе отчет в том, что эти боги и герои намного более чужды современным людям, нежели древним носителям архаических культур. Современный человек растет незнакомый с богами, которые могут стать примером или же первыми сделали и показали что-то важное. В наше время все происходит наоборот: лишь в достаточно зрелом возрасте человек способен узнать в деяниях богов и богинь свои собственные поступки, в их характерах – собственные вкусы и устремления. В мифодраме мы идем обратно к истокам, но затем возвращаемся обратно уже с осознанием (или ощущением, предчувствием) того, куда же все-таки нас ведет течение жизни. Также это способ найти контакт с новым

образом (из общего культурного наследия или современной культуры), почувствовать себя им и оставить себе этот новый опыт, часто получая возможность повторить его заново, уже в реальных ситуациях. Аналогичный метод используется в индивидуальной психодраме (психотерапии) с «ресурсными фигурами», которые «приходят», помогают и учат протагониста полезным и важным умениям. Древний человек делал это в ритуале, в наше время мы делаем это спонтанно, но и осознанно.

В «*Мифе о вечном возвращении*» Элиаде указывает на способность архаического и до-христианского (даже «вне-христианского» вне зависимости от времени) человека в целом воссоздавать свой Космос (упорядоченный мир) из Хаоса (небытия или же полной смешанности и путаницы). Архаическая и языческая мифология вообще всегда циклична (линейное время стало важным лишь при христианстве, где есть акты неповторимые). Потому для архаического, языческого человека становится возможна «починка мира»: «Каждый раз, когда жизнь оказывается под угрозой и Космос... истощается и пустеет, фиджийцы ощущают потребность вернуться к истокам, иначе говоря, они ждут возрождения вселенской жизни не от исправления, а от воссоздания этой жизни заново... Это представление о том, что жизнь нельзя исправить, но можно лишь воссоздать путем повторения космогонии, очень хорошо просматривается в ритуалах исцеления. Действительно, у многих первобытных народов исцеление включает как существенный элемент произнесение космогонического мифа... Именно на актуализации космического Сотворения, образцовой модели всякой жизни, основывается надежда на восстановление физического здоровья и духовной целостности больного... космогонический миф рассказывают также по случаю рождения, бракосочетания и смерти; ибо именно путем символического возвращения во вневременной момент изначальной полноты люди надеются обеспечить полную реализацию каждой из этих ситуаций» [3, с. 75].

Подобную «починку» мы можем предложить современным людям в мифодраме. Конечно, речь идет о внутреннем мире человека, его «Микрокосмосе», который, как известно, подобие «Макрокосмоса». И космогонические мифы многих народов могут служить для этой цели. Разработанным сюжетом является библейское Сотворение мира. Мы, в свою очередь, уже проводили скандинавское «Сотворение мира» и планируем разрабатывать эту перспективную тему дальше.

«Гегель утверждал, что в природе все повторяется до бесконечности и что «нет ничего нового под солнцем». Все, о чем мы до сих пор говорили, подтверждает существование подобного же видения в

сфере архаического сознания: все повторяется до бесконечности и на самом деле под солнцем не случается ничего нового. Но это повторение имеет смысл... только оно придает событиям реальность. События повторяются, потому что они имитируют некий архетип: событие – образец... По Гегелю, история «свободна» и всегда «нова», она не повторяется; но, несмотря ни на что, она согласуется с планами Провидения и потому имеет модель (идеальную, но тем не менее модель) в самой диалектике Духа» [3, с. 80].

Так и мы, повторяем в бесконечном разнообразии вечные сюжеты, но стараемся осознать их – потому что это дает нам смысл и ощущение реальности.

Заслуживает внимания еще один феноменолог-религиовед **Жерар ван дер Лейв** (1890–1950), выступивший с работой «*Религия в ее сущности и проявлениях*», где он рассудил, что **религиозный опыт** следует рассматривать многопланово: во-первых, в нем есть не только те религиозные переживания, которые вызывает в человеке запредельная реальность, но и ответная реакция человека, его положительный или отрицательный отклик на испытанное переживание; во-вторых, есть определенные формы восприятия, осмысления и передачи этого опыта, которые связаны с теми общинами, которым принадлежат участники этого опыта. В частности, Лейв выделил **12 типовых форм религий**, в которых видны разные варианты осуществления реакций на встречи с запредельной реальностью (Лейв оставляет вне своей классификации т.н. «примитивные религии»):

1) *дистанционность по отношению к Высшему бытию*, как это характерно для Китая («небеса молчат», по признанию Конфуция) и для западноевропейского деизма; 2) *борьба с силами, враждебными той Высшей реальности*, которая открылась, – так, например, в зороастризме (действительно, зороастриец – это воин Ахура Мазды, или «Господа Премудрого»); 3) *внутреннее успокоение после встречи*, как это нередко бывает у разных мистиков, своего рода «религия покоя»; 4) *беспокойство или интенсификация активности* как ответ человека на внимание свыше, что встречается во многих религиях; 5) *динамическая устремленность* в отношении к другим религиям, выражающаяся в стремлении в одних случаях миссионерствовать или, в других случаях, вбирать в себя их содержание для целей синкретизма; 6) *динамическая устремленность не вовне, а внутрь*, с целью осуществлять глубинное духовное возрождение своей религии; 7) стремление придавать ей хорошо проработанную *внешнюю оформленность*, как это видно в эстетизаторских тенденциях древних греков; 8) *желание погрузиться, до полного саморастворения, в Бесконечность*, в изначальный «океан

Бытия», что характерно для индуизма; 9) *желание уйти в ничто*, в небытие, как трактует Лейв суть буддизма; 10) «*религия воли и послушания*» или исполнения Высшей воли – это древний Израиль; 11) *религия величия Божия* и покорности человека (Ислам) и 12) *религия любви* (Христианство).

Схематизм всей этой классификации совершенно очевиден. Разбирать все упущения по каждому из 12 пунктов мы не будем. Тем не менее, хорошо видно, что у Лейва есть интенция на христианство как на высшее выражение религиозного опыта, на смыслообразующее значение любви к Богу. Но все же отметим в порядке замечания, что христианство – это не просто «религия любви», а жизнь с Богом, единение с Отцом и Сыном в Духе Истины, единение тех учеников Христовых, кто взял на себя Его крест и последовал за Господом по предложенному Им пути. Дух истинного Богочитания – таким должен быть наш ответ на встречу с Богом – этим мы и восполним сказанное ван дер Лейвом.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Элиаде М. Трактат по истории религий. – СПб.: Алетейя, 1999. – Т. 1–2.
2. Элиаде М. Священное и мирское. – М.: МГУ, 1994.
3. Элиаде М. Аспекты мифа. – М., 2001.
4. Элиаде М. Космос и история. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1987.
5. Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. – М.: Ладомир, 2000.
6. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / Пер. с англ. – М., 1999.
7. Элиаде М. Трактат по истории религии: В 3-х т. / Пер. с фр. А.А. Васильева. – СПб., 2000.
8. Элиаде М. История веры и религиозных идей: В 3-х т. – М., 2002.
9. Горохов А.А. Мирча Элиаде как феноменолог религиозного опыта // Религиоведение. – 2009. – № 4. – С. 103–113.
10. Дараган Н.Я. Очерк жизни и творчества Мирча Элиаде / Элиаде М. Космос и история.
11. Михельсон О. История религий и Новый гуманизм М. Элиаде // Религиоведение. – 2002. – № 4. – С. 52–71.
12. Мирча Еліаде як класик світового релігієзнавства. Збірник наукових статей. – К.: ПАРАПАН, 2007.



## ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ

Священное и святое: различия и причины отождествления.

Манифестация сакрального («иерофания») как центральная тема творчества М. Элиаде.

«Иерофания» как фундаментальная структура человеческого сознания.

Всесторонние исторические исследования отдельных религиозных феноменов.

## ЗАДАНИЯ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ

Определить значение работы М. Элиаде «Священное и мирское» для изучения истории религии.

## ТЕМЫ РЕФЕРАТОВ

Исследования М. Элиаде первичных, архаичных религиозных феноменов.

Лингвистическо-этимологические исследования «святого».

Феноменологический подход к изучению мифов.

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ САКРАЛЬНОГО

Сравнительное религиоведение и история религий (Р. Отто, М. Элиаде, Г. ван дер Леув, У. Бренде Кристенсен, Ф. Хайлер) рассматривают взаимоотношение культового сознания и культовой реальности в связи с проблемой с а к р а л ь н о г о.

Любое религиозное представление о мире строится на противопоставлении сакрального и профанного. Две эти области, в которых протекает жизнь религиозного человека, взаимно исключают и взаимно предполагают друг друга. На представлении о сакральном зиждется поведение верующего. По выражению А. Юбера, это идея-матрица религии. Мифы и догматы каждый по-своему анализируют ее содержание, ее свойства используются в обрядах, из нее выводится религиозная мораль, ее олицетворяют собой жреческие сословия, ее закрепляют и укореняют в земле святилища, священные места, религиозные памятники. Религия – это система управления сакральным.

Как отмечал Леви-Брюль, сакральное по сути своей соотносительно. Оно связывает небо и землю, людей и богов, видимое и невидимое, естественное и сверхъестественное в пространстве присутствия, которое превосходит, но не уничтожает то, что их разделяет. Таким образом, сакральное – это именно тот посредник, который связывает, объединяет крайности и соединяет противоположности.

## ОПЫТ САКРАЛЬНОГО: СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ

Сакральное (священное) выступает в качестве ключевого понятия при характеристике религии.

Сакральное, священное, святое (лат. sacer) – мировоззренческая категория, обозначающая свойство, обладание которым ставит объект в положение исключительной значимости, непреходящей ценности и на этом основании требует благоговейного к нему отношения. Представления о сакральном включают важнейшие характеристики сущего: онтологически оно отлично от обыденного бытия и относится к высшему уровню реальности; гносеологически – заключает истинное знание, в сути своей непостижимое; феноменологически сакральное – дивное, поразительное; аксиологически – абсолютное, императивное, глубоко чтимое. Представления о сакральном с наибольшей полнотой выражены в религиозном мировоззрении, где сакральное – предикат тех сущностей, которые являются объектом поклонения. Убеждение в существовании сакрального и влечение быть ему сопричастным составляют суть религии. В развитом религиозном сознании сакральное – сотериологическая ценность высокого достоинства: стяжание святости выступает неизменным условием и целью спасения.

Сакральная (культовая) деятельность рассматривается как взаимодействие субъекта (человека) и объекта (трансцендентного).

Существует *ментальный* и *экзистенциальный* опыт **сакрального**, который религиозная феноменология обычно связывает с ощущением превосходящей силы. Так, Р. Отто увязывает сакральное с априорной эмоциональной структурой – *нуминозным*, которая содержит отпечаток зависимости сознания от иной по отношению к Нему силы. Однако опыт нуминозного вовсе не однозначен, он предстает *амбивалентным* и биполярным: с одной стороны, нуминозное – это отношение к *Mysterium tremendum* («страшная тайна»), ощущение панического страха перед неизмеримой величиной или высшей силой. С другой стороны, это восприятие *Mysterium fascinans* (завораживающей тайны), которое выражается в неодолимом влечении к чему-то чудесному и возвышенному.

Психологизация категории **сакрального**, укоренение ее оснований в иррациональных пластах духовной жизни – характерная черта феноменологии религии.

Проявления сакрального можно искать в предистории человечества на филогенетическом уровне, связывая возникновение сакральных обрядов с эволюционным развитием человека как биологического вида. Можно также искать их в психическом опыте человека, на феноменологическом уровне: в эмоциях, аффектах и представлениях.

Сравнительное изучение показывает, что исторические типы категории **сакрального** не могут быть описаны посредством подведения под какой-либо один сущностный признак («табуированное», «иное» и т. п.) или универсальную комбинацию признаков («повергающее в ужас», «восхищающее» и др.). Содержательно категория сакрального столь же многообразна и подвижна, сколь своеобразны и динамичны этнорелигиозные традиции.

Понятие о сакральном проходит несколько ступеней развития. Вначале оно означает все, что не укладывается в обычный ход вещей, вмещает в себя как «чистое», так и «нечистое», несущее и благо, и всевозможное зло. На более поздней стадии **священное** олицетворяет установленный порядок, образ действий, нормы поведения как гарант сохранения традиций, предотвращения хаоса; и только на стадии перехода от «религии закона» к «религии спасения» сакральное становится «святым», приобретая этические характеристики, становясь воплощением чистоты, блага, истины, красоты.

В религиозной жизни люди имеют дело с **сакральным** как свойством, присущим некоторым *вещам* (объектам культа), некоторым *людям* (царю, жрецу), некоторым *пространствам* (святилищу, храму),

некоторым моментам *времени* (Воскресению, Рождеству). В мире нет ничего, что было бы священо само по себе и одинаково священо для всех.

Как уже говорилось, священными становятся *обычные вещи*. Внешне они не меняются, но становятся в представлении верующих совсем другими вещами, с которыми нельзя обращаться как прежде, по своему усмотрению, они вызывают страх и почтение, становятся опасными и «запретными» – тем, к чему нельзя приблизиться, не погибнув. Эти два рода вещей – *сакральное* и *профанное* – не могут сближаться: от соприкосновения с профанным сакральное утрачивает свои особенные качества. Профанное и сакральное должны быть разделены, изолированы друг от друга, и в то же время – они оба необходимы для жизни: первое – как среда, в которой разворачивается жизнь, второе – как то, что ее творит, как сила, от которой человек зависит и все-таки может решиться уловить ее и употребить в своих интересах.

Следуя в этом таким авторам как М. Элиаде, Ж. Дюмезиль или Э. Ренан, которые углубили *мифологические исследования*, мы можем сказать, что если человек есть существо, придающее смысл, то **миф** – это вместилище его формулировки. Из поколения в поколение он становится источником учения и традиции. Карл Густав Юнг и Чарльз Керени задавались вопросом, каковы были причины этой правдоподобности и эффективности мифа. Они нашли ответ в том, что рассказываемое в мифе относится к началу. Миф повествует о том, как вещи возникли в изначальное время, как последующие поколения богов и героев впервые основали, создали все существующее: небо и землю, мужчину и женщину, жизнь и смерть, традицию и культуру. «Знание, владение тайной начала, дающееся посвященному посредством сакральной традиции мифов, позволяет ему утвердиться в мире, пространстве и времени и предоставляет в его распоряжение способность и возможность эффективного и верного поведения, благодаря его общности и подобию поведению героев и богов основателей. Именно благодаря своей связи с истоками, с изначальными деяниями *мифология* дает объяснения тому, кто живет ею. Это объяснение происходит не посредством последовательной цепи близких причин, как это бывает в случае научного объяснения, а благодаря спонтанному, интуитивному, непосредственному обращению к изначальным, первичным причинам». Уместно в этом случае еще раз обратиться к этимологии, что поможет прояснить понимание: *Muthos* и *Logos* оба означают: слово. Но одно ли и то же слово? Действительно, Логос

вызывает в представлении понятия выбора, отбора. Таким образом, это здраво обдуманное слово, проверяющее себя. Следовательно, по самой своей природе оно не принадлежит к категории истины. Чтобы быть убедительным, он должен встать в позу убеждающего и, следовательно, уметь устоять против критики. Миф (...) по своему происхождению является таким словом, которое настолько избегает критики, что его даже немислимо поставить под вопрос. Миф таким образом является абсолютно истинным словом, которое превосходит категории опровержения и подтверждения и не нуждается в доказательстве, поскольку обращается к абсолютно реальному. Лучше всего это выразил Вальтер Отто, заявив, что миф – это слово, «которое сообщает о реальности или констатирует нечто, что, однажды провозглашенное, необходимо становится реальным: таким образом, именно слово объективно сообщает или является авторитетом. Миф – это истинное слово, но не как то правильное, до чего додумались на основании доказательств, а как фактическое данное, то, что раскрывается, что почитается, и тем самым это слово отличается от всех других высказываний». По своей природе миф, таким образом, сразу оказывается по ту сторону истинного и ложного, по ту сторону как утверждений, так и отрицаний, веры и сомнения. Он относится к категории реального, раскрывает изначальный авторитет (греч. *Архе* – власть) самой вещи. Народные мифы встречаются иногда в эзотерической, но всегда в поэтической и эпической форме повествований трех типов: космогонические сказания, описывающие рождение и эволюцию вселенной, людей и богов, также как изначальную историю их народов; теогонические сказания, в которых содержится история и генеалогия духовных сил, обуславливающих основные отношения, существующие между эзотерическими понятиями Бытия и Не-Бытия, науки и магии. Наконец, идут мифологические сказания, повествующие, к примеру, о личностях богов и их символике, также как и об их отношениях с людьми. Эти последние сказания, как правило, наиболее известны, вероятно, благодаря множеству сказок и легенд, порождаемых ими, в которых они, как правило, искажаются. Мифология раскрывает не столько религию, веру, сколько подлинное знание, поскольку миф выражает полное присутствие *сакрального* и *божественного*. Является ли миф «мировоззрением» или образом мышления, который можно сравнивать с другими? Ответ должен быть отрицательным, поскольку подобный способ интерпретации этих основных повествований «свидетельствует лишь о том, сколь далеки мы от мифа, так что уже даже не способны видеть его так, как он открывается взору», говорит нам Вальтер Отто, добавляя, что миф – «это ни образ мышления, ни представление, ни

более того продукт воображения, полный духа и глубины, но именно само раскрытие бытия: именно поэтому миф овладевает человеком целиком и становится образцом его поведения в существовании». Таким образом, миф – это не данное, а динамический дар, не откровение свыше, а снятие покрывала с бытия.

Соотнесенность мифа с социальной системой основывается на том, что мифологические символы не просто указывают на что-то или отсылают к какому-то другому. Они в своем чувственном качестве, скорее, сами воспринимаются как это «другое», являются этим «другим» [3].

### ФУНКЦИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ РИТУАЛОВ

Профанное нуждается в сакральном, стремится завладеть им, тем самым рискуя его испортить или быть уничтоженным. Поэтому отношения между ними должны быть строго регламентированы, что обеспечивает функция обрядов, ритуалов. Выполнение ритуалов составляет специфический тип поведения, предписываемого традицией.

Ритуал представляет собой *систему символических действий*. Ритуал (от лат. *rite* – обряд, церемония) – *символическое, внерациональное действие, в котором отсутствует практическое целеполагание* (священная трапеза в любых ее видах не имеет целью утоление голода и жажды). Посредством ритуала люди выражают то, что для них важнее всего. Формы выражения ценностей группы при этом не произвольны («не нами установлены»), в них символически представлены реальные социальные отношения, присущий им нормативный порядок.

Он зависит от системы верований, как правило, выраженных на языке мифов. Одни обряды (позитивные) служат для превращения профанного в сакральное (обряды освящения) или наоборот (обряды десакрализации, или искупления, посредством которых человек или предмет возвращаются в профанный мир) – в зависимости от нужд общества. Другие обряды (негативные) имеют целью предохранять сакральное от соприкосновения с профанным посредством табу ритуальных запретов. Сакральные вещи приобретают власть диктовать людям, что им можно делать и чего нельзя. Запрет никогда не обосновывается никакими моральными соображениями, его нельзя нарушать просто потому, что таков закон, призванный поддерживать нерушимый порядок в мире и заодно – благополучие людей. Мифы повествуют о том, что вначале запретов не существовало, все было дозволено; этому хаосу положили конец боги-творцы или герои-прародители, которые внесли в мир порядок, устойчивость, меру и регулярность, т.е. правильный порядок мироздания

и правильный ход событий в нем. Раз и навсегда они определили все отношения в мире – живых существ и вещей, людей и богов. Разграничив области сакрального и профанного, они очертили пределы дозволенного и недозволенного. Область профанного – это область повседневного обихода, где человеку предоставлено право заниматься своими делами без ограничений, поскольку он, занимаясь этими делами, не соприкасается с сакральным. Природный порядок и порядок общественный взаимосвязаны: тот, кто нарушает один порядок, колеблет и другой, поскольку нарушает правильный ход событий во вселенной. Символически это выражается в разграничении чистого и нечистого, смешение которых подрывает мировой порядок. Такое смешение надо уметь предотвращать, а если оно произошло – нужно знать, как уменьшить его последствия.

Только в *ритуале* достигается высший уровень сакральности, и одновременно в нем человек обретает чувство наибольшей полноты жизни.

В жизни архаичных сообществ *ритуалы* занимали главное место. Мифология служила своего рода его пояснением, комментарием к нему. На это обстоятельство обратил внимание Дюркгейм. Анализируя описание ритуала в религиозной жизни австралийских аборигенов, он выделил феномен возбуждения (экспрессивной символизации, по терминологии Парсонса). Суть этого феномена состоит в том, что участники *ритуала* – коллективного, т.е. уже религиозного, а не магического действия, – находятся в состоянии сильного эмоционального волнения, экзальтации, которая, согласно Дюркгейму, является психологически подлинной и в то же время – социально упорядоченной. «Сценарий» действия и образцы поведения, взаимодействия между участниками ритуала детально разработаны и предписывают, кто и что должен делать в тот или иной момент времени. Таким образом, хотя возбуждение является подлинным в психологическом смысле, его нельзя считать спонтанной реакцией на непосредственные стимулы. Этот упорядоченно организованный характер ритуала определяется тем, что ритуальные действия пропитаны символическими значениями, которые соотносятся со структурой и ситуацией социальной системы. Ритуалы, по Дюркгейму, не только подкрепляют, но и порождают то, что он называет «верой».

Все многообразие *ритуальной практики* можно свести к единому обобщающему принципу, если рассматривать *ритуал* как момент задания упорядочивающего ритма действительности. Архаические корни *ритуала* связаны с мифологическим мировосприятием, важнейшей специфической чертой которого является острое ощущение

единства человеческого экзистенциального мира и космоса. Это единство воспринимается через единый ритм, связывающий космогонические события и человеческую деятельность.

Ритуалы разыгрывают действие мифа, создавая особую – реальную для религиозного сознания – ситуацию «возвращения» мифологических героев, «общения» с ними, «обретения» при их помощи важнейших навыков и знаний. Тем самым в мифо-ритуальной ситуации ключевые моменты бытия мира и человека претворяются, чтобы обрести полноту силы и значимости, утраченную с ходом времени.

Религиозный ритуал связан, следовательно, с мифологическим сознанием как основным способом понимания мира и разрешения противоречий.

Согласно А. Лосеву, полное отождествление в примитивных культурах человека с мифическим тотемом составляет характерное свойство мифологической символизации: животное-тотем и клан отождествляются в сознании австралийского аборигена. Участники ритуала действительно ощущают себя мифическими символическими существами, действия которых они воспроизводят в ритуале. Это отождествление обеспечивает возможность одновременно быть самим собой и чем-то другим. Отождествление в символе вещи и идеи в ранних культурах приводит к тому, что со «священной вещью» обращаются так, как будто она сама и есть то, что она символизирует (подобно этому в православном сознании икона представляет собой не просто изображение лика Божьего, но сам лик Божий). В современных светских системах символизации политического или какого-либо иного рода никто никогда уже не отождествляет символ с тем, что он собой символизирует.

Посредством повторяющего обрядового действия человек вновь утверждает в самом себе; он возвращается к истоку для нового начинания. Обряд и миф немыслимы один без другого. Оба они передают манифестацию сакрального и присутствие божественного. Если, как мы видели, миф – это «сказание», то обряд – «деяние», которое раскрывает сказанное. Следовательно, обряд – это поведение человека, живущего мифом.

Еще один уровень соотнесенности религии с социальностью заключается в том, что первичная функция *религиозного ритуала* состоит в формировании и укреплении солидарности, в основе которой лежит общий код *ритуального символизма*. Ни один предмет в ритуале не является самим собой, он всегда выступает как символ чего-то другого; все операции с предметами в ритуале есть операции с символами, совершающиеся по установленным правилам и имеющие значение для тех реальных предметов, символами которых они являются.

## СПЕЦИФИКА РЕЛИГИОЗНОГО СИМВОЛА

Опыт сакрального, будучи по сути своей невыразимым и нерациональным, не может стать предметом какого-либо конкретного описания, что неизбежно требует обращения к символу.

Наиболее детально разработанной категорией феноменологического анализа религии в теоретическом отношении следует признать «символ». Символ оказывается на редкость удачной структурой, дающей возможность увидеть сопричастность человеческого бытия Абсолютному и выделить саму пограничность трансцендентной и имманентной областей реальности, т.е. место их встречи в качестве особой сферы.

В религии символы выражают то, что иным способом никак не может быть выражено. Это единственный способ выразить священное. С точки зрения Дюркгейма, «священные вещи» суть символы, значения которых нельзя интерпретировать в терминах свойств, присущих самим этим вещам. Однако не только религиозная, но и вся повседневная жизнь человека связана с символами, которые напоминают ему что-либо, разрешают или запрещают, поражают и покоряют. В конце концов, по выражению И. Гете, все можно считать только символом, за которым скрыто еще нечто другое.

Символ – знак, образ, представляющий какую-то вещь или воплощающий какую-либо идею. Символами могут служить объекты (крест – символ христианской веры), действия (крестное знамение, коленопреклонение перед алтарем и т.д.), мифы или предания (библейское повествование о сотворении мира), люди (Сократ как символ мудрости).

«Символическое» видение реальности по-новому представляет ее собственную структуру. Каждый символ выделяет и обособляет собой вполне конкретный участок онтологичности мира. «Бытие, которое больше самого себя, – таково основное определение символа, – отмечает П.А. Флоренский. – Символ – это нечто, являющее собою то, что не есть он сам, больше его, и однако существенно чрез него объявляющееся». Символ есть, по определению П.А. Флоренского, «часть, равная целому», где «целое не равно части». В этом коренится исток его неисчерпаемости; он неадекватен всему, чем является. Взятое в формальном виде понятие символа раскрывается как двуединство «символизирующего» (вещества, феномена) и «символизируемого» (идеи, ноумена), когда между идеей и вещью возникает не просто смысловое, а реальное тождество, являясь содержащимся в реальности компонентом, который в буквальном смысле обладает возможностью открывать.

В противоположность языку, в котором слово и представляемая вещь связаны непосредственно (до той степени, что становятся однозначными), система символов отражает бесконечную цепочку суггестивных значений. Символ, обладающий меньшей точностью, чем однозначный знак, многозначен. Как на то указывает само происхождение этого слова (от греческого *syn-bolein* – собирать, объединять), он объединяет в простых и конкретных образах множество значений, что дает ему большую выразительную силу. Таким образом, сакральное дерево является не только естественной реальностью, обладающей эстетическим или экономическим значением, но и растительной формой, вызывающей в воображении целую совокупность духовных ценностей молодости, жизни, бессмертия и т.д. Обладая ретроактивным действием, символ внушает мысль о сакральном, поскольку является отправной точкой поисков скрытых значений. Опыт сакрального вызывает не только интеллектуальное беспокойство, но равным образом является переживанием с игровой точки зрения воплощенным осязаемым и метафорическим образом, говоря другими словами, как сценическая постановка или театральное зрелище.

В символах, рассуждает, например, П. Рикер, происходит осуществление интенции означивания, поэтому в феноменологии религии существует «истина» символов. Для символов Священного это значит, что символ никогда не бывает произвольным и никогда не бывает пустым. Например, сила космического символизма коренится, согласно М. Элиаде, в произвольной связи между небом и выражаемым им невидимым порядком; опираясь на силу своего первичного значения, он говорит о мудрости и справедливости, о бесконечном и упорядоченном. Это и есть наполненность символа, отличающаяся от пустоты знаков, которые характеризуются произвольностью отношения, связывающего означающее и означаемое. Подобное феноменологическое понимание символа дает основание говорить об онтологическом значении символов Священного. Нацеленность на объект, как и нацеленность на полноту символов, подразумевает онтологическое понимание, которое достигает своей кульминации в философии языка Хайдеггера, согласно которой символы – это как бы язык бытия. В конечном итоге, делает вывод Рикер, именно эта философия языка свойственна феноменологии религии. «Она возвещает не столько о том, что язык проговаривается людьми, сколько о том, что язык говорит в людях, что люди рождаются внутри языка, в лучах Логоса, «который изливает свой свет на любого человека, входящего в мир».

Конкретные формы религиозной культуры, такие как храмовое действие, иконопись и др., раскрывают выраженный в них особый

пространственно-символический образ мира, связывающий конкретные исторические реальности с соответствующим духовным опытом.

Поскольку божественное обнаруживает себя посредством личностей, задача феноменологии религии заключается, во-первых, в определении типов человека религиозного. М. Шелер выделяет следующие образцы религиозных личностей: колдун, маг, провидец, мудрец, пророк, законодатель и судья, царь и герой, священник, спаситель, искупитель, посредник, мессия, и наивысший тип – человек, в котором воплощается Бог. Он проводит качественное различие между «священным человеком» и другими ценностными типами личности – такими, как герой или гений, одновременно проводя разграничение между основателями религий и вторичными типами – апостолами, главами церквей, вероучителями, реформаторами и др.

Людей, которым выпадает «встреча с божественным», немного. М. Вебер именует их «религиозными виртуозами». Они опознают божественное в вещах и явлениях, которые для других остаются обычными. Но их опыт становится достоянием обычных людей. Благодаря этому опыту между людьми и окружающим миром устанавливается связь, отличная от всех других связей с реальностью, – возникает религиозное отношение.

Символические структуры сакрального, сами переживания сакрального окажутся напрасными, если человек не обладает структурами интеллекта и воображения для того, чтобы их понять. Прежде всего, они позволяют человеку воспринять, уловить проявление сакрального. Во-вторых, это дает ему понимание, поскольку наполняет смыслом эти переживания, и, в-третьих, позволяет ему передавать, сообщать их посредством традиционных структур, обряда и мифа. Таким образом, человек не остановился на простом восприятии опыта сакрального, а оформил его в коллективном, общем виде по четырем направлениям: символический язык, мифический рассказ, обрядовая игра и структурирование пространства и времени.

#### СПЕЦИФИКА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ КУЛЬТОВОГО СОЗНАНИЯ И КУЛЬТОВОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Люди не были бы людьми, если бы не придавали смысл тому, что их окружает и что они сами делают. Суть культуры в настоящем для людей требовании, чтобы в конкретной, окружающей нас реальности был установлен какой-либо смысл. Глубочайшими корнями своими признание смысла, наделение смыслом уходит в недра культа.

*Культовый ритуал* – священнодействие, таинство, а не мифы и не догматы вероучений, и тем более не правила поведения – составляет ядро религии.

Основная особенность современной ситуации изучения феномена культа – расширение спектра социальных явлений, попадающих в разряд культовых, что позволяет говорить о существовании *культовой реальности* как особой культовой системы, которая включает в себя предмет культа, культовые действия по отношению к этому предмету и культ как группу людей, осуществляющих данное действие.

В феноменологии религии существенное внимание уделено проблеме объективности культового сознания (А. Щюц, П. Бергер, Т. Лукман, Б. Тедлок и др.). Общая позиция названных исследователей состоит в истолковании религиозного (культового) опыта как особого типа интересубъективной реальности, которая является одной из «конечных областей знаний», наряду с повседневностью, сном, шизофренией и тому подобными реальностями.

М. Элиаде через соотношение мирского и священного вскрыл функциональную двойственную природу культовой реальности. Последняя заключается в том, что сакральное проявляет себя в формах, которые могут выступать одновременно как священное и мирское.

Культовое начало имплицитно присутствует и в камне, и в растении, и в животном. При этом мир сакральной реальности характеризуется аксиологической относительностью; то, что для одних является священным, другими воспринимается как профанное.

В структурной антропологии (К. Леви-Строс) культ трактуется как особый культурный код, посредством которого определяются сходства и различия культуры и природы, а также происходит коммуникативный обмен между социальными группами.

Сакральное время не подчиняется установленным физическим законам, предполагает особое исчисление, определяет порядок ритуалов. Сакральное пространство – среда общения человека с высшим миром, Божественным и потусторонним. Сакральные тексты содержат основы религиозного учения и могут быть объектом поклонения. Сакральные действия – это, как правило, богослужение и религиозные обряды.

Поэтому пространственно-временные ориентиры, позволяя согласовать человеческое существование в обществе в соответствии с его потребностями в пище и безопасности, оказываются одним целым в символической истории и географии. Эти сакральные места выбираются благодаря топографическим особенностям (горы, утесы, пещеры, поляны) или благодаря тому, что они отмечены

знаменательным событием. Все сакральное пространство, несколько смещенное по сравнению с тем, как оно есть в реальности, символически мыслится как точка отсчета, «центр мира», который организует пространство и наделяет его смыслом. Центр пространства таким образом совпадает с местом изначальных откровений, лежавших в основании общества, и становится местом, где практикуются посвященные, где изображают во время праздников архетипические деяния, должны возродить мир (например, Тара – мифический центр Ирландии). Поскольку эти сакральные места являются центром встречи космических сил, вертикальной осью мира, средоточием, местом манифестации божественного, легко понять, что для разных народов и тем более для различных культур эти места (и связанные с ними мифические времена) различны. Древние боги были богами городов или места, отмеченного каким-либо событием (источник, лес...). Сакральное воспринимается через призму наследия предков, оно укореняется в культуре.

Религиозный человек, по словам Мирча Элиаде, живет в двух временных пространствах, из которых более значимым является *сакральное время*, представляемое в парадоксальной форме кругового, обратимого и возвратимого времени, своего рода вечного мифического настоящего, с которым он периодически сливается благодаря обрядам. Следовательно, сакральное время не линейно. Прошлое, настоящее и будущее не отделены друг от друга на уходящей вдаль линии, а являются измерениями актуальности. Впрочем, не стоит считать, что циклическое время – это механическое повторение сущего, напротив, это вечное раскрытие сущего. «Возвращающееся время – это время, которое приносит и направляет, – говорил Юнгер. – Часы – это рог изобилия». Повторение не исключает различия: весна приходит периодически в той же форме, но это никогда не та же самая весна.

Данные религиозного языка, вероучения, культовая практика разных религий свидетельствуют, что категория сакрального, будучи универсальной категорией религиозного сознания, обладает в каждом из своих конкретно-исторических проявлений специфическим содержанием.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Голан А. Миф и символ. – М., 1993.
2. Забияко А.П. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Религиоведение. – 2002. – № 3. – С. 133–138.
3. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф, число, сущность. – М., 1994.

4. Пылаев М.А. Феноменология религии как герменевтика «священного» // Религиоведение. – 2005. – № 2. – С. 69–78.

5. Пылаев М.А. Концепции понимания священного в феноменологии религии (Г. ван дер Леув, И. Вах) // Вестник ПСТГУ. 1. Богословие. Философия. – 2008. – Вып. 4 (24). – С. 84–102.

6. Пылаев М.А. Феноменология религии как герменевтика «священного» (к методологии неопеноменологии религии) // Религиоведение. – 2005. – № 2. – С. 69–78.

7. Пылаев М.А. Модели «священного» в классической феноменологии религии // Религиоведение. – 2003. – № 1. – С. 63–73.

8. Сакральная география. Энциклопедия / Сост. Д. Громов. Екатеринбург: Ультра, культура, 2005.

9. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М.: ГРВЛ «Наука», 1988. – С. 7–60.

#### ВОПРОСЫ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ

- Понятийный статус сакрального. Его амбивалентность.
- Феномен непосредственного переживания человеком сакрального как Иного по отношению к миру повседневности.
- Развитие представлений о сакральном.
- Характеристика сакрального мира и его ценностей.
- Функция ритуалов и запретов.
- Особенности феноменологического изучения «религиозных смыслов».

#### ТЕМЫ РЕФЕРАТОВ

- Сакральное как причастность к Абсолютному.
- Концептуализация сакрального в интеллектуальной истории человечества.
- Сакральное пространство и время.
- Смысл религиозных ритуалов

жизненному миру нашего бытия. Но феноменология, ставшая перед собой цель превратить философию в науку, становится настолько критичной к существующим наукам, что сама оказывается истолкованной как антинаучное начинание, чем во многом объясняется ее сегодняшнее недопонимание и проблематичность. Действительно, феноменология имеет дело с некоторыми кризисными проблемами, лежащими в основаниях науки вообще и феноменологии религии в частности. На наш взгляд, кризисные явления феноменологии религии не в последнюю очередь обусловлены столкновением двух научных парадигм: классической и постклассической. Один из путей их преодоления – восстановление связи с «жизненным миром», чему и должна послужить феноменология в целом.

### ПЛАНЫ СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ

#### Тема: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

1. Работа Р. Отто «Священное» как классическая в области религиозного опыта.
2. Иррациональное в идее божественного и его связь с рациональным.
3. Чувство абсолютной зависимости и сотворенности в религиозном опыте.
4. Развитие идей Р. Отто в современной феноменологии религии.

#### Тема: КЛАССИФИКАЦИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ФЕНОМЕНОВ

1. Проблема классификации религиозных феноменов.
2. Герменевтика и ее роль в изучении религиозных феноменов.
3. Интерпретативная феноменология религии.
4. Связь религиозных феноменов и религиозных символов.

#### Тема: «СВЯЩЕННЫЙ ПРЕДМЕТ» КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ФЕНОМЕН

1. Религиозный феномен: определение, значение, особенности
2. «Диалектика сакрального» (М. Элиаде).
3. Классификация и описание «священных предметов».

#### Тема: «СВЯЩЕННОЕ МЕСТО» КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ФЕНОМЕН

1. Понятие пространства в контексте феноменологии религии.
2. Сакрализация места и появление феномена «священное место».
3. Связь священного места и религиозного культа.
4. Религиозный культ и ритуал.
5. Связь священных мест и предметов.

#### Тема: «СВЯЩЕННОЕ ВРЕМЯ» КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ФЕНОМЕН

1. Сакрализация времени.
2. «Священное время» (число) как религиозный феномен.
3. «Священное время» и религиозный культ.
4. Значение феномена «Священное время» в литургии и церковных праздниках.

### ВОПРОСЫ К ЗАЧЕТУ ПО ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ

1. Предмет феноменологии религии. Основные этапы становления феноменологического метода в западноевропейской философии и опыт использования феноменологического метода в изучении религии.
2. Место образов религиозного сознания в структуре «Феноменологии духа» Гегеля.
3. Цель феноменологии религии, ее значение и место в системе философского знания и религиоведения.
4. Анализ Гегелем религиозного сознания в VII главе «Феноменологии духа».
5. Основные этапы становления сравнительного религиоведения, использование феноменологического метода в сравнительном религиоведении.
6. Начало разработки феноменологического метода Э. Гуссерлем: становление идеи феноменологии в «Логических исследованиях» и её основные понятия.
7. Концепция феноменологического метода в работах «зрелого» и «позднего» Гуссерля. Оценка Э. Гуссерлем психологизма и историзма научного сознания как источников релятивизма, субъективизма, натурализма и скептицизма в науке.
8. Проблема определения возможностей использования феноменологического метода в религиоведении и других гуманитарных науках.
9. Феноменология религии как один из разделов современного научного религиоведения. Основные концепции предмета и задач феноменологии религии в религиоведении XX века.
10. Идея самоценности религиозного опыта, отношение феноменологии религии к историзму и редукционизму в объяснении религиозных явлений.
11. Концепции феноменологии религии К.П. Тиле и П.Д. Шантепи де ла Соссе: структура религиоведения, место феноменологии религии в религиоведении и её задачи, отношение религиоведения к христианской теологии.
12. Исторические этапы феноменологии религии.
13. Доклассическая феноменология религии (конец XIX – начало XX веков).
14. Предпосылки и основания классической парадигмы феноме-



нологии религии.

15. Философские идеи в классической феноменологии религии.

16. История религии в классической феноменологии.

17. Понятия «священного» и «нуминозного» в учении Р. Отто. Божественное присутствие как начало религиозной веры и его характеристики. Элементы рационализма и иррационализма в религиозноведческой концепции Р. Отто.

18. Развитие идей Р. Отто в современной феноменологии.

19. Г. ван дер Леув об отношении феноменологии религии к истории и психологии религии, антропологии и теологии.

20. Концепция феноменологии религии У.Б. Кристенсена.

21. Феноменология и религиозная антропология М. Шелера.

22. Феноменологические составляющие концепции символа, мифа и религии.

23. Типологическая феноменология религии и её отношение к сравнительному религиоведению и классической феноменологии религии.

24. Основные этапы становления герменевтики, соотношение герменевтики, феноменологической философии и феноменологии религии в XX веке.

25. Понятие дескриптивной и «интерпретативной» феноменологии религии. Место герменевтики в арсенале методов современного религиоведения.

26. Основные этапы становления и развития феноменологии религии и их особенности.

27. Чикагская школа феноменологии религии.

28. Диалогизм как особенность современной западной теологии.

29. Особенности феноменологического изучения «религиозных смыслов».

30. Общее представление о феноменологии религии.

31. Феноменологический подход в религиоведении: итоги и перспективы.

32. Современная феноменология религии. Становление и основные идеи. Неофеноменология религии.

33. Манифестация сакрального как фундаментальная структура человеческого сознания.

34. Религия как опыт священного, его связь с идеями существования, значения и истины.

35. Классификация религиозных феноменов.

36. Связь религиозных феноменов и религиозных символов.

37. «Священный предмет» как религиозный феномен.

38. «Священное место» как религиозный феномен.

39. «Священное время» как религиозный феномен.

40. Религиозный текст -

