

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

На правах рукописи

Самарина Татьяна Сергеевна

**ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ:
КЛАССИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Специальность: 09.00.14 — философия религии и религиоведение

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени

доктора философских наук

Москва

2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	6
Глава I	
Феноменология религии: начало пути	36
§ 1. Чувство бесконечного в философии религии Ф. Шлейермахера и философские истоки феноменологии религии	36
§ 2. Рождение феноменологии религии из духа компаративистики.....	49
§ 3. Проблема взаимосвязи феноменологии религии и философской феноменологии.....	60
3.1. Феноменология религии как научное направление: исторический экскурс....	62
3.2. Философская феноменология	69
3.3. Категориальный аппарат феноменологии Э. Гуссерля и методология исследования в феноменологии религии.....	74
3.4. Бытие, эпохе и феноменология в философии М. Шелера.....	83
Выводы	92
Глава II	
Голландская феноменология религии	93
§ 1. Феноменология религии в Голландии: первые шаги	93
1.1. П.Д. Шантепи де ля Соссе и феноменология религии	93
1.2. Корнелиус Тиле: история и феноменология религии.....	99
§ 2. Феноменология религии В.Б. Кристенсена.....	103
§ 3. Феноменологический проект Герардуса ван дер Леува.....	119
3.1. Г. ван дер Леув и феноменологическая традиция.....	122
3.2. Г. ван дер Леув и психология религии.....	135
3.3. Пандинамизм	137
3.4. Субъект и типология религий.....	142
3.5. Энергетическая метафора.....	145
3.6. Религиозный эволюционизм в феноменологии Г. ван дер Леува	147
3.7. Небожественное сакральное	150
3.8. Феноменология религии Г. ван дер Леува в общем контексте феноменологии религии	152
3.9. Эклектика Г. ван дер Леува.....	157
Выводы	160
Глава III	
Немецкая феноменология религии как ноуменологический проект	163

§ 1. Ноуменология религии как историографическая концепция.....	163
§ 2. Религиоведческая система Р. Отто.....	168
2.1. Синтез теологии, религиоведения и философии в творчестве Р. Отто	168
2.1.1. Философская составляющая	169
2.1.2. Теологическая составляющая	171
2.1.3. Религиоведческая составляющая	172
2.1.4. Синтез.....	174
2.2. Феноменология Р. Отто и философия Я.Ф. Фриза	178
2.3. Святое: религиоведческий анализ	184
2.3.1. Нуминозное чувство	186
2.3.2. Эволюция религии	187
2.3.3. Гомогенность Святого	189
2.3.4. Религиозные гении.....	191
2.3.5. Религиозная компаративистика.....	193
2.3.6. Проблема иррационализма.....	194
2.4. Мистицизм и рациональное в творчестве Р. Отто	198
2.4.1. Р. Отто и его критики	199
2.4.2. Исследование мистицизма в контексте общей теории Р. Отто	203
2.4.3. Метод исследования мистицизма.....	204
2.4.4. Проблема единства мистицизма.....	209
2.4.5. Р. Отто и Ф. Шлейермахер.....	211
2.4.6. Мистицизм и сравнительное религиоведение.....	213
2.4.7. Нуминозное чувство	219
2.4.8. Место Р. Отто в исследованиях мистицизма.....	224
§ 3. Теория религии Ф. Хайлера.....	226
3.1. Ф. Хайлер как религиовед.....	226
3.2. Методологическая установка религиоведческого исследования в творчестве Хайлера	230
3.3. Основные аспекты ноуменологического проекта Ф. Хайлера	233
3.3.1. Схема концентрических кругов и ее философские истоки.....	233
3.3.2. Логика описания религиозных феноменов.....	240
3.4. Феноменология молитвы Ф. Хайлера	244
3.4.1. Молитва как предмет феноменологического исследования религии	244
3.4.2. Классификация молитвенных форм.....	246
3.5. Типология религиозности	256

3.6. Влияние религиоведческих концепций на теорию Ф. Хайлера	258
§ 4. Феноменология религии и исламоведческая теория А.-М. Шиммель	261
4.1. Структура описания ислама	261
4.2. Феноменологическая методология А.-М. Шиммель	267
Выводы	268
Глава IV	
Немецкая феноменология религии и интеллектуальный климат эпохи: влияния и параллели	
§ 1. М. Хайдеггер и немецкая феноменология религии	279
1.1. Религиоведческая проблематика в творчестве раннего М. Хайдеггера	280
1.2. Angst: философская и религиоведческая проблема	289
§ 2. Феноменология религии «чикагской школы»	299
2.1. Религиоведческий проект И. Ваха	301
2.2. М. Элиаде и феноменология религии	313
§ 3. Диалог теологии и религиоведения в немецкой ноуменологической традиции	324
3.1. Религиозно-историческая школа: синтез теологии и религиоведения	325
3.2. Теолого-религиоведческий диалог: Ф. Хайлер и К. Барт	335
3.3. Теолого-религиоведческий диалог: Р. Отто и Р. Бульман	341
3.4. Теологическая диверсия?	347
Выводы	351
Глава V	
Феноменология религии второй половины XX века: от кризиса к новым форматам	
§ 1. Феноменология религии в эпоху интеллектуального перелома	353
1.1. Причины кризиса феноменологического проекта	353
1.2. Теория гетеротопии Мишеля Фуко и традиция исследования религиозных феноменов	361
§ 2. Пути обновления феноменологии религии	364
2.1. Ж. Ваарденбург и классическая феноменология религии	364
2.1.1. Неофеноменология Ж. Ваарденбурга	368
2.1.2. Критический анализ проекта неофеноменологии	372
2.2. Модернизация феноменологии религии К.Ю. Блеекером	379
2.3. Феноменология религии Н. Смарта	381
2.4. Место феноменологии религии в исследованиях П. Бергера	397
§ 3. Феноменология религии в современной компаративистике	404
3.1. Актуальность феноменологического проекта	404

3.2. Современная компаративистика и феноменология религии	407
3.3. Феноменология религии и специальные исследования	415
§ 4. Феноменология религии и современная религиоведческая систематика	420
4.1. Систематизация религиозных феноменов	420
4.2. Исследование священных пространств	425
Выводы	429
Заключение	432
Список литературы	
Первоисточники	438
Критическая литература	446
Дополнительная литература	460

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования

Пожалуй, в религиоведении нет раздела, сопоставимого по сложности, противоречивости и многогранности с феноменологией религии. По самому своему наименованию эта дисциплина претендует на глубокую философскую фундированность, по декларируемой ее выразителями цели стремится быть системообразующей религиоведческой дисциплиной (более того, религиоведением – по преимуществу), генетически же она тесно связана как с теологией, так и с историей религии¹. Именно поэтому изучение феноменологии религии – непростая задача. За вековую историю дисциплины в историографической традиции накопилось много проблематических представлений о ней, но при этом столь прочно укорененных в сознании ученых, что сама попытка их корректировки с неизбежностью вызывает дискуссию.

Кроме того, постмодернистский поворот в гуманитарных исследованиях после 1960-х годов посеял среди исследователей недоверие к претендующим на цельность и всеохватность теориям. Именно феноменология религии за свои притязания была подвергнута наибольшей критике со стороны постмодернистского религиоведения, благодаря которой в научном сообществе было насаждено представление о ее устарелости². Совокупность этих и многих других aberrаций, окруживших исследуемую дисциплину, и побуждает к комплексному рассмотрению феноменологии религии.

Дабы утверждение не было голословным, поясним, что подразумевается под aberrациями в восприятии феноменологии религии. На конференциях и

¹ Например, проводя обзор взглядов исследователей на сущность феноменологии религии, А.П. Забияко выразил проблемность постижения ее сути следующим вопросом: «Что такое феноменология религии – одно из течений, каких в истории религиоведения немало, или совокупность методов, или особая дисциплина, крупный компонент общей структуры религиоведческого знания, наряду с историей религии и другими блоками?» (Забияко, А.П. Феноменология религии (статья первая) // Религиоведение. № 4. 2010. С. 161).

² Подробно этот вопрос разобран в пятой главе диссертации, здесь назовем некоторые исследования: *Smith, J.Z. Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press, 1982; *Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения*. М.: Академический Проект, 2007. С. 96–124.

специализированных секциях, посвященных истории религиоведения в целом и феноменологии религии в частности, практически постоянно наблюдается следующая картина. В докладе, повествующем, например, о феноменологии религии М. Элиаде или И. Ваха, прежде чем перейти к изложению каких-то содержательных положений, докладчик считал своим долгом отметить, что феноменология религии основывается на принципах феноменологической философии Э. Гуссерля, в некоторых случаях добавляется еще и М. Хайдеггер. Далее докладчик переходит к изложению идей героя своего доклада. При этом как у докладчика, так и у аудитории все эти утверждения почему-то не вызывают возражений и воспринимаются как сами собой разумеющиеся. Но если задуматься над сутью рассматриваемого вопроса, то можно обнаружить, что положения феноменологии религии того же М. Элиаде в корне противоречат установкам философской феноменологии Э. Гуссерля. Одним из первых у нас на это несоответствие указал М.А. Пылаев, предложив выделять религиоведческую феноменологию религии, исключая из сферы рассмотрения философскую и теологическую феноменологии³. Сравнительно недавно в своей монографии, предлагающей создание гибридной философско-религиоведческой феноменологии, отметил эту фундаментальную несуразицу и И.В. Кирсберг⁴. Возможно, что многие отечественные исследователи феноменологии религии осознавали несоответствие между философской и религиоведческой феноменологическими традициями, но по ряду причин не возражали против устоявшегося мнения, согласно которому вторая есть лишь частное приложение феноменологического наукоучения.

Истоки этого мнения вполне очевидны, и кроются они в американской историографии. Наиболее полным ее выражением можно назвать труд Джеймса Кокса «Введение в феноменологию религии: ключевые фигуры, формативные

³ Пылаев, М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: Изд-во РГГУ, 2011. С. 9–10.

⁴ Кирсберг, И.В. Феноменология в религиоведении: Какой она может быть? М.: Прогресс-Традиция, 2016.

влияния и последующие дебаты»⁵. В этой работе автор поверхностно излагает философские идеи Э. Гуссерля, а затем делает известную логическую ошибку, связывая посылки одного явления со следствиями другого и привязывая всю феноменологию религии к философской феноменологии. Стоит отметить, что Кокс не владеет голландским и даже немецким языком (что хорошо видно из принципов его работы с источниками) и, следовательно, никак не может претендовать на создание полноценной картины феноменологического движения. В итоге получился труд, в котором движение, возникшее в последней четверти XIX века и связанное с традицией сравнительного религиоведения, атрибутируется философской традиции начала XX века, такие крупнейшие немецкие феноменологи религии, как Ф. Хайлер, удостоиваются всего двух строчек, тогда как целому ряду англоязычных авторов, чьи исторические связи с феноменологией религии почти не просматриваются, отводятся отдельные главы. Труд ведущего голландского феноменолога Г. ван дер Леува⁶, к примеру, описывается по последним тридцати страницам «Религии в ее сущности и проявлениях», содержащим лишь декларацию о намерениях, а роль имплицитных принципов феноменологического исследования в современном религиоведении вообще не принимается во внимание. Работа Кокса – наиболее показательный, но далеко не единственный пример такой ошибочной историографии⁷. В данном случае

⁵ Cox, J.L. A guide to the phenomenology of religion: Key figures, formative influences and subsequent debates. London; New York: The Continuum International Publishing Group, 2006.

⁶ В отечественной традиции нет единых правил перевода фамилий классиков феноменологии религии, встречаются варианты: Блеекер – Бликер, Леу – Леув, Сёдерблум – Зёдерблум – Сёдерблом и т. п., здесь и далее мы избираем один из вариантов, достаточно распространенный и зафиксированный в русскоязычных изданиях по теме.

⁷ Например, еще один авторитет в современной истории религиоведения А. Стренски в своей книге «Понимание теорий религии: Введение» посвящает феноменологии религии раздел, в котором долго и упорно расписывает, как фундаментально заблуждались феноменологи, и противопоставляет их теориям историческую науку, в частности известный труд представителя школы анналов Марка Блока «Феодальное общество», в котором Блок доказывает происхождение ритуальных молитвенных действий из практик общения с царственными особами. При этом Стренски не знает, что труд Блока, вышедший в 1939–1940 гг., почти дословно повторяет выводы, сделанные еще в 1917 году классиком феноменологии религии Ф. Хайлером в широкоизвестной «Молитве». Таким образом, он опровергает сам себя, демонстрируя некомпетентность в истории феноменологии религии. Подробнее см.: *Strenski, I. Understanding Theories of Religion: An Introduction. 2nd Edition. Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2015. P. 84–86.*

отечественные исследователи становятся заложниками американской традиции игнорирования специфически европейской истории религиоведения, связанной с культурно-историческими реалиями таких стран, как Германия и Голландия, где фактически и оформилась феноменологическая традиция в религиоведении.

Такие проблемы в исследовании наследия феноменологии религии с неизбежностью приводят к постановке вопросов, касающихся сущности феноменологического проекта. Среди важнейших выделим следующие. Какова реальная связь этого движения с собственно философской традицией феноменологии? Как оно вписывается в общую историю религиоведения? Можно ли говорить о сущностном и методологическом единстве феноменологии религии? Является ли феноменология религии «теологической диверсией» в религиоведение? Что феноменология религии дала гуманитарным исследованиям в целом и религиоведению в частности?

Эти общие вопросы – лишь малая толика сложностей и неясностей, связанных с пониманием феноменологии религии как цельного религиоведческого проекта. Например, что такое «чикагская школа» в религиоведении? По общему мнению, это единство М. Элиаде и И. Ваха, но ведь они чрезвычайно разные и идейно не связанные ученые. Или как правильно понимать теорию религиозного опыта, разработанную Р. Отто: через прагматизм У. Джеймса или философскую традицию Канта-Фриза? Ответив на эти и другие вопросы, мы сможем подойти к определению границ феноменологии религии, выявить внутреннюю динамику и архитектонику ее проекта.

Анализ динамики развития феноменологического проекта в таком контексте становится важнейшей задачей. За историю религиоведения было предложено немало вариантов периодизации феноменологии религии, зачастую покоящихся на разных, порой взаимоисключающих принципах. Благодаря работам Жака Ваарденбурга было введено деление на доклассическую и классическую феноменологию религии, к первой он относил мыслителей XIX века, таких, например, как П.Д. Шантепи де ля Соссе, ко второй – религиоведов, трудившихся

в XX веке⁸. Во многом этой хронологической схеме следовали отечественные ученые. Так, А.Н. Красников к доклассической феноменологии религии причислял того же П.Д. Шантепи де ля Соссе и К. Тиле, замечая, что в их трудах еще не произошло самоидентификации феноменологии религии, к классикам же он относил Р. Отто и Г. ван дер Леува⁹. Благодаря трудам Э. Шарпа¹⁰ и К.Ю. Блекера¹¹ возникает типологическая периодизация. По мнению Блекера, ко второй половине XX века можно говорить об окончательном формировании трех школ в феноменологии религии: дескриптивной феноменологии, занимающейся классификацией религиозных феноменов, типологической феноменологии, выделяющей типы религий, и феноменологии в собственном смысле слова, ориентированной на постижение сущности религиозных феноменов с помощью аппарата философской феноменологии. В той или иной степени вариации этой периодизации встречаются в работах отечественных исследователей. Так, еще в 1989 году Ю.А. Кимелев писал, что «можно, в известной мере огрубляя, провести различие между описательной феноменологией, укорененной в эмпирическом исследовании данных, и интерпретативной феноменологией, стремящейся выявить какой-то более глубокий смысл религиозных явлений»¹². А М.М. Шахнович, комбинируя хронологический и типологический подходы, выделяла три типа феноменологии религии: описательную (П.Д. Шантепи де ля Соссе и К. Тиле), классическую (берущую истоки от Н. Зёдерблома и развитую Р. Отто, Ф. Хайлером

⁸ Подробнее см.: *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology* / Ed. J. Waardenburg. New York: Mouton, 1972.

⁹ Отметим, что А.Н. Красников строго не придерживался ни одной формы периодизации феноменологии религии, общее следование хронологической схеме не мешало ему использовать типологические элементы. Например, Г. ван дер Леува он называет «основателем интерпретативной феноменологии религии» (*Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения*. М.: Академический Проект, 2007. С. 109), а голландскую ветвь именуется «дескриптивной», замечая, что ее представители лишь «с большой натяжкой могут быть названы феноменологами религии» (Там же. С. 112).

¹⁰ *Sharpe, E.J. Comparative Religion: A History*. New York, 1975.

¹¹ *Bleeker, C.J. The Contribution of the Phenomenology of Religion to the Study of the History of Religions // Problems and Methods of the History of Religions* / Eds. U. Bianchi, C.J. Bleeker, A. Bausani. Leiden: Brill, 1972. P. 35–54.

¹² *Кимелев, Ю.А. Современная западная философия религии*. М.: Мысль, 1989. С. 163.

и Г. ван дер Леувом) и современную (М. Элиаде, Дж. Китагава, Дж. Хик)¹³. Кроме того, наряду с хронологией и типологией немалую роль в разделении феноменологии религии играет и география. Наиболее последовательно географического деления придерживался Дж. Кокс, считая, что существует голландская феноменология религии, давшая начало немецкой традиции, и особняком от нее стоит британская феноменология.

Все названные выше периодизации, хотя и обладают определенными достоинствами, вызывают и немало вопросов. К примеру: что было до П.Д. Шантепи де ля Соссе и могла ли новая отрасль религиоведения возникнуть из ниоткуда, без философского базиса, уже разработанных методологических практик и оснований? Возможна ли дескрипция без интерпретации? Ведь любое описание предполагает принципы выборки описываемого материала, что с неизбежностью подразумевает интерпретативную схему. Могло ли существовать целое направление исследователей, строящих свои труды лишь на классификации религий, никак не опираясь на систематизацию феноменов? Что такое современная феноменология религии? Ведь вряд ли Элиаде или Китагаву сейчас можно признать современными исследователями. Когда и почему произошел переход от классического периода к современному? Ответить на эти и подобные им вопросы невозможно, не проведя подробного анализа истории феноменологического движения в религиоведении.

В то же время комплексное исследование феноменологии религии не должно замыкаться лишь на проблемах историографии, а призвано иметь общегуманитарное значение. Если соотносить историю феноменологии религии с трендами типологизации подходов в философии религии, то можно заметить, что она вполне вписывается в классическую дихотомию эссенциализма и конструктивизма, разработанную на примере изучения философии мистического опыта¹⁴. Основной установкой феноменологии религии всегда было убеждение,

¹³ См.: Религиоведение: Учебное пособие. 2-е изд., перераб. и доп. / Под ред. М.М. Шахнович. СПб.: Питер, 2012. С. 427–434.

¹⁴ См. например: *Стобер, М.* Компаративные исследования мистицизма // *Философия религии: аналитические исследования.* 2017. Т. 1. № 1. С. 46–87.

что религия есть явление *sui generis*, которое невозможно исчерпывающе описать языком социальных, психологических и культурных реалий. Это убеждение – классическая вариация эссенциалистского дискурса в исследовании религии. Появление конструктивистских моделей с неизбежностью должно было повлиять на переоценку роли феноменологии религии в изучении религии, что и произошло после 1960-х годов. Но абсолютное соответствие феноменологии религии эссенциалистской перспективе вовсе не очевидно, и доказать это возможно, лишь детально проанализировав труды ее классиков. Дихотомия эссенциализм/конструктивизм помогает осмыслить положение феноменологии религии в историко-философской перспективе, но не менее значимо понять, как она вписывается в социокультурные тренды эпохи. Для этого стоит обратиться к типологии гуманитарных исследовательских подходов, которая отражает те же тенденции, что и историко-философская перспектива. А.В. Смирнов предлагает выделять три подхода: универсалистский, цивилизационный и логико-смысловой¹⁵. По условиям своего генезиса и специфике работы с материалом феноменология религии может быть вписана в универсалистский подход. Но исчерпывается ли она им? В любом случае встраивание феноменологии религии в широкий историко-философский и социокультурный контексты помогает избежать религиоведческого изоляционизма и выявить глубокие междисциплинарные связи исследований культуры, религии, социальных процессов и дает возможность проанализировать их философские основы, реконструировать идеологический фон, который способствовал возвышению одних исследовательских моделей и закату других.

Степень научной разработанности темы

Место, занимаемое феноменологией религии в современной науке о религии, значительно. Несмотря на то что господство этой школы в религиоведении институционально завершилось в 1960-е годы XX века, ее традиция до сих пор в

¹⁵ См.: Смирнов, А.В. Всечеловеческое vs. Общечеловеческое. М.: ООО “Садра”; Издательский Дом ЯСК, 2019.

значительной мере оформляет религиозоведческие дискуссии. Одним из подтверждений этого является неугасающий интерес к наследию феноменологов-классиков. Например, за последние 10 лет были переизданы все основополагающие работы Р. Отто¹⁶, прошло несколько крупных конференций, посвященных его наследию¹⁷, были выпущены две коллективных монографии, объединившие несколько десятков исследователей, изучающих значение творчества Отто и феноменологической традиции сегодня¹⁸. Сходная ситуация складывается и с другим классиками дисциплины¹⁹.

Поскольку целью нашей работы является проведение систематического исследования феноменологического движения в религиозоведении, то далее из всего многообразия трудов, в той или иной степени затрагивающих проблематику феноменологии религии, мы обратимся лишь к основным работам, в которых она рассматривалась как особый философский и религиозоведческий проект. Заметим, что второе поколение феноменологов, которые иногда с подачи Ж. Ваарденбурга именуются неофеноменологами, было склонно к рефлексии над принципами и историей феноменологического изучения религии, поэтому такие исследователи,

¹⁶ *Otto, R. The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational. Pantianos Classics. 2017; Otto, R. Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism. Eugene: Wipf and Stock, 2016; Otto, R. The Philosophy of Religion based on Kant and Fries. New York: Andesite Press, 2015.* Помимо английского, языка современной академии, труды феноменологов-классиков выходят и на других языках. К примеру, в указанный период переиздания того же Отто вышли на немецком (*Otto, R. Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München: C. H. Beck, 2014*), на испанском (*Otto, R. Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Madrid: Alianza Editorial, 2016*), на итальянском (*Otto, R. Il sacro. Milano: SE, 2018; Otto, R. Mistica orientale, mistica occidentale. Milano: SE, 2017*).

¹⁷ Например, конференции: “Das Heilige als Problem in der Religionswissenschaft: Fragen und Perspektiven”, состоявшаяся в 2013 году в Гёттингене, “Die Diskussion um das Heilige: alte Fragen – neue Antworten”, прошедшая в том же году во Франкфурте-на-Майне.

¹⁸ *Rudolf Otto: Religion und Subjekt / Hgr. T. Dietz, H. Matern. Zürich: TVZ Theologischer Verlag, 2012; Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte / Hgs. J. Lauster, P. Schütz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014.*

¹⁹ Например, за прошлые 10 лет были переизданы классические труды Г. ван дер Леува (*Leeuw, G. van der. Religion in Essence and Manifestation. Princeton: Princeton University Press, 2014*), Ф. Хайлера (*Heiler, F. Prayer, a Study in the History and Psychology of Religion. New York: Andesite Press, 2015*), И. Ваха (*Wach, J. Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian. Whitefish: Literary Licensing, 2013; Wach, J. Sociology of Religion. New York: Routledge, 2019*) – и это только на английском языке, не говоря уже о неугасающем интересе к наследию М. Элиаде, вопрос о принадлежности которого к феноменологии религии мы рассмотрим в этой работе.

как Ж. Ваарденбург, К.Ю. Блестер и Н. Смарт, в нашей работе играют двойную роль. Когда они оценивают историю феноменологического движения в религиоведении, то являются исследователями-критиками, но когда они выдвигают оригинальные феноменологические системы, то их концепции выступают в этой работе как предмет исследования.

Из исследователей, комплексно рассматривавших феноменологию религии, стоит особенно отметить вклад М.А. Пылаева²⁰, В.В. Винокурова²¹, А.П. Забияко²² и Дж. Кокса²³. В контексте общей истории религиоведения рефлексировали над спецификой феноменологического исследования религии А.Н. Красников²⁴ и А. Стренски²⁵.

С самого начала изучения феноменологического проекта в религиоведении вставал вопрос о его философских основаниях и связи с философской феноменологией Э. Гуссерля. Одним из первых на это обратил внимание еще М. Хайдеггер²⁶, его идеи были развиты Г. Шпигельбергом²⁷, Т. Шеханом²⁸, К. Кризи²⁹,

²⁰ Пылаев, М.А. Западная феноменология религии. М.: РГГУ, 2006; Пылаев, М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. 2011.

²¹ Винокуров, В.В. Введение в феноменологию религии. Религия Древнего Египта: история и феномен. М.: Маска, 2011.

²² Забияко, А.П. Феноменология религии (статья первая) // Религиоведение. № 4. 2010. С. 152–164; Забияко, А.П. Феноменология религии (статья вторая) // Религиоведение. 2011. № 1. С. 114–126; Забияко, А.П. Феноменология религии (статья третья) // Религиоведение. № 3. 2011. С. 88–95.

²³ Cox, J.L. A guide to the phenomenology of religion: Key figures, formative influences and subsequent debates. London; New York: The Continuum International Publishing Group, 2006.

²⁴ Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический Проект, 2007.

²⁵ Strenski, I. Understanding Theories of Religion: An Introduction; Strenski, I. Original Phenomenology of Religion: A Theology of Natural Religion // The Comity and Grace of Method: Essays in Honor of Edmund F. Perry / Eds. T. Ryba, G. Bond. Evanston: Northwestern University Press, 2004. P. 5–16.

²⁶ Heidegger, M. Phänomenologie des religiösen Lebens: Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Augustinus und der Neuplatonismus. Die Philosophischen Grundlagen der Mittelalterlichen Mystik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

²⁷ Шпигельберг, Г. Феноменологическое движение: Историческое введение. М.: Логос, 2002.

²⁸ Sheehan, Th. Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion" 1920–1921 // The Personalist. 1979. Vol. LX (3). Los Angeles: University of Southern California. P. 312–324.

²⁹ Creasy, K. Martin Heidegger's Changing Conceptions of the Holy: From The Phenomenology of Religious Life, "The Origin of the Work of Art," and Elucidations of Hölderlin's Poetry. URL: http://kaitlyncreasy.weebly.com/uploads/8/5/2/3/85234142/heideggers_changing_conceptions_of_the_holy.pdf (дата обращения: 10.10.2020).

С.А. Коначевой³⁰. Специфичность философских оснований феноменологического изучения религии разбиралась в трудах Ю.А. Кимелева³¹, И.В. Кирсберга³², Д.П. Манусакиса³³, Д. Корша³⁴, К. Остхёфене³⁵. Авторские перспективы рассмотрения философских параллелей в феноменологии религии предложили К.М. Антонов³⁶ и Т.Г. Человенко³⁷, оригинальную форму приложения феноменологии религии к проблемам эстетического в религии разработал В.С. Глаголев³⁸.

Группа исследователей изучала феноменологию религии в общем контексте структуры религиоведческого комплекса. В России эта традиция восходит еще к Д.М. Угриновичу³⁹, впервые описавшему феноменологию религии как отдельное направление в исследовании религии, позднее эта традиция была развита в работах

³⁰ Коначева, С.А. Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. М.: Изд-во РГГУ, 2010.

³¹ Кимелев, Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. М.: Nota bene, 1998.

³² Кирсберг, И.В. Феноменология в религиоведении: Какой она может быть? М.: Прогресс-Традиция, 2016.

³³ Manoussakis, J.P. Phenomenological approaches to religion // The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion / Ed. G. Oppy. London: Routledge, 2015. P. 20–31.

³⁴ Korsch, D. Rudolf Ottos Aufnahme der Fries'schen Religionsphilosophie // Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 295–306.

³⁵ Osthövene, C-D. Ottos Auseinandersetzung mit Schleiermacher: Religionstheorie als Zeitdiagnose // Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 179–190.

³⁶ Антонов, К.М. Русская религиозная философия и феноменология религии: точки соприкосновения // Религиоведческие исследования. 2011. №5–6. С. 7–21.

³⁷ Человенко, Т.Г. Интегративные стратегии исследования в философской феноменологии религии // Известия ВГПУ. 2009. №8. С. 46–50; Человенко, Т.Г. Феноменологическое религиоведение в условиях постсекулярности: проблемы культурных и эпистемологических вызовов // Ученые записки ОГУ. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2013. №1. С. 221–225.

³⁸ Глаголев, В.С. Феноменология религии: эстетико-образные аспекты // Свеча – 2013. Т. 24. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении. Владимир: изд-во ВлГУ. С. 187–202; Глаголев, В.С. Религиозно-эстетические феномены культуры в контексте творческих поисков истины // Что есть истина? Махачкала: Издательство ДГУ, 2013. С. 32–36.

³⁹ Угринович, Д.М. Введение в религиоведение. 2-е изд. М.: Мысль, 1985.

М.М. Шахнович⁴⁰, Л.И. Василенко⁴¹, Н.Н. Павлюченкова⁴². Активно та же тема разрабатывалась и в зарубежном религиоведении, здесь в первую очередь стоит отметить труды Д. Аллена⁴³, Г. Аллеса⁴⁴, Ж. Ваарденбурга⁴⁵, Э. Хиршман⁴⁶, Р.Д. Цви Вербловски⁴⁷, В.Е. Падена⁴⁸, П. Роско⁴⁹, Т. Рыба⁵⁰, Т. Фицджеральда⁵¹, Муджибурахмана⁵², Х. Хоффмана⁵³.

В большом направлении историко-религиоведческих исследований стоит отдельно выделить авторов, рассматривающих компаративную составляющую феноменологического исследования религии, в частности и тех, кто отождествлял

⁴⁰ Религиоведение: Учебное пособие. 2-е изд., перераб. и доп. / Под ред. М.М. Шахнович. СПб.: Питер, 2012. С. 337–340, 431; *Шахнович, М.М.* Феноменологическое религиоведение: история и метод // Очерки по философии и культуре. Выпуск 5. СПб., 2001. С. 301–308; *Шахнович, М.М.* Феноменологическое религиоведение: Этапы истории / Центр религиоведческих исследований «РелигиоПолис». 15.06.2010. URL: <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/618-fenomenologicheskoe-religiovedenie-etapy-istorii-2.html> (дата обращения: 10.10.2020).

⁴¹ *Василенко, Л.И.* Введение в философию религии. М.: ПСТГУ, 2009.

⁴² *Павлюченков, Н.Н.* Введение в классическую феноменологию религии: Учебное пособие. М.: Дизайн лавочка, 2015.

⁴³ *Allen, D.* Phenomenology of religion // *The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition* / Ed. J.R. Hinnels. London; New York: Routledge, 2010. P. 203–224; *Allen, D.* Phenomenology of religion // *Encyclopedia of religion. Second edition. Vol. 10.* Thompson Gale, 2005. P. 7086–7101.

⁴⁴ *Alles, G.* The study of religions: the last 50 years // *The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition* / Ed. J. Hinnels, London; New York: Routledge, 2010. 39–55.

⁴⁵ *Ваарденбург, Ж.* Религия и религии: систематическое введение в религиоведение. СПб.: Изд-во РХГА, 2016; *Waardenburg, J.* Religionsphänomenologie 2000 // *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* / Hrsg. G. Müller. Berlin: P. Lang, 2001. S. 731–748.

⁴⁶ *Hirschmann, E.* Phänomenologie der Religion; Eine historisch-systematische Untersuchung von „Religionsphänomenologie“ und „religionsphänomenologischer Methode“ in der Religionswissenschaft. Groningen: Tritsch, 1940.

⁴⁷ *Zwi Werblowsky, R.J.* On studying comparative religion // *Religious Studies.* 1975. No. 11 (2). P. 145–156.

⁴⁸ *Paden, W.E.* Comparative Religion // *The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition* / Ed. R. Hinnels. London; New York: Routledge, 2010. P. 225–242.

⁴⁹ *Roscoe, P.* The Comparative Method // *The Blackwell Companion to the Study of Religion* / Ed. R.A. Segal. New York: Wiley-Blackwell, 2009. P. 25–46.

⁵⁰ *Ryba, T.* Phenomenology of Religion // *The Blackwell Companion to the Study of Religion* / Ed. R.A. Segal, New York: Blackwell, 2006. P. 91–122.

⁵¹ *Fitzgerald, T.* The Ideology of Religious Studies. Oxford: Oxford University Press, 2003.

⁵² *Mujiburrahman.* The Phenomenological Approach in Islamic Studies: An Over view of a Western Attempt to Understand Islam // *The Muslim World.* 2001. Vol. 91. P. 425–449.

⁵³ *Хоффман, Х.* Теология, религиоведение, философия и феноменология религии как различные области исследования религии // XIX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М.: изд-во ПСТГУ, 2009. № 19. Том I. С. 58–63.

феноменологию религии и сравнительное религиоведение, среди них: К.Ю. Блеекер⁵⁴, Э. Шарп⁵⁵, Р.А. Сигал⁵⁶, М. Вальтер⁵⁷, С. Егер⁵⁸, Д.З. Смит⁵⁹, Х. Дойсер⁶⁰, М. Лаубе⁶¹, интересные заметки о роли феноменологии религии в компаративных исследованиях мистицизма можно найти в работах М. Иделя⁶².

Отдельной темой в изучении наследия феноменологии религии является проблема сакрального/святого, фактически она выходит за рамки феноменологии религии, хотя дискуссии по этой теме во многом были инициированы феноменологами. В Германии огромный вклад в разработку исследования сакрального/святого как категории в религиоведении внес В. Гантке⁶³, в России эти идеи развил М.А. Пылаев⁶⁴. Связь феноменологии религии и исследований сакрального/святого анализировалась также А.П. Забияко⁶⁵, А.Ю. Рахманиным⁶⁶,

⁵⁴ Блеекер, К.Ю. Феноменологический метод // Религиоведческие исследования. 2014. № 1–2 (9–10). С. 41–59.

⁵⁵ Sharpe, E.J. Comparative Religion: A History. New York, 1975.

⁵⁶ Segal, R.A. In defense of the comparative method // Numen. 2001. Vol. 48 (3). P. 339–373.

⁵⁷ Walther, M. Rudolf Ottos Konzept des Heiligen als gemeinsame Perspektive für Christentum und Islam? Eine Skizze anhand der Autoren Meister Eckhart und al-Gazālī // Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 563–576.

⁵⁸ Jäger, S. Das Heilige und die Religionsgeschichte – Rudolf Otto und Nathan Söderblom // Rudolf Otto: Religion und Subjekt / Hgr. T. Dietz, H. Matern. Zürich: TVZ Theologischer Verlag, 2012.

⁵⁹ Smith, J.Z. The Eternal Deferral // Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 215–237.

⁶⁰ Deuser, H. „A feeling of objective presence“: Rudolf Ottos Das Heilige und William James' Pragmatismus zum Vergleich // Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 319–334.

⁶¹ Laube, M. Rudolf Otto und die Religionsgeschichtliche Schule // Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 219–233.

⁶² Idel, M. Hasidism: Between Ecstasy and Magic. New York: State university of New York press, 1995; Idel, M., Arzy, S. Kabbalah: A Neurocognitive Approach to Mystical Experiences. Yale: Yale University Press, 2015.

⁶³ Gantke, W. Der umstrittene Begriff des Heiligen: Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung. Marburg: Diagonal-Verlag, 1998.

⁶⁴ Пылаев, М.А. Категория «священное» в феноменологии религии...

⁶⁵ Забияко, А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингво-религиозных традиций. М.: Московский учебник, 1998; Забияко, А.П. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Религиоведение. 2002. №3. С. 46–49; Забияко, А.П. Феноменология и аксиология святого в философии религии М. Шелера // Вестник Амурского ун-та. 2001. Вып. 12. С. 109–113.

⁶⁶ Рахманин, А.Ю. Священное и религия: определения, категории, концепты // Религиоведческие исследования. 2017. № 1 (15). С. 84–116; Рахманин, А.Ю. Метатеоретические

на эту тему писали Х. Йоас⁶⁷, П. Шюц⁶⁸, К. Пёпперль⁶⁹, М. Шрётер⁷⁰, М. Миттведе⁷¹, П. Шмидт-Лёйкель⁷². Стоит отметить и оригинальное включение феноменологии религии в общую проблематику исследования небожественного сакрального во французской традиции, сделанное С.Н. Зенкиным⁷³.

Особой областью изучения наследия феноменологии религии является обращение к отдельным персоналиям и школам внутри этого направления. Наиболее пристально исследователями рассматривалась голландская ветвь феноменологии религии, здесь прежде всего отметим труды А. Молендийка⁷⁴, реконструировавшего историю феноменологического движения в голландском религиоведении, Ж. Ваарденбурга⁷⁵, заострившего внимание на методологических особенностях феноменологии религии в Голландии, также по этой теме выделим

процедуры в современном религиоведении: на материале феноменологии религии: Диссертация на соискание степени кандидата философских наук. СПб.: Рос. гос. пед. ун-т им. А.И. Герцена, 2008.

⁶⁷ Joas, H. Säkulare Heiligkeit: Wie aktuell ist Rudolf Otto? // Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 59–79.

⁶⁸ Schüz, P. Numinose „Scheu“ als „artlich andere Zuständlichkeit“: Rudolf Otto und der moderne Angstbegriff // Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 127–142.

⁶⁹ Pöpperl, C. Das Heilige, das Erhabene und die Negative Theologie // Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 493–508.

⁷⁰ Schröter, M. Das Numinose als Kategorie: Beobachtungen zu einem religionstheoretischen Zentralbegriff // Das Heilige als Problem der gegenwärtigen Religionswissenschaft / Hgs. W. Gantke. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2015. S. 101–111.

⁷¹ Mittwede, M. Die heilige Transzendenz und empirische Forschung: Überlegungen und Perspektiven // Das Heilige als Problem der gegenwärtigen Religionswissenschaft / Hgs. W. Gantke. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2015. S. 67–75.

⁷² Schmidt-Leukel, P. Die Bedeutung des „Heiligen“ für die Erklärung von Religion // Das Heilige als Problem der gegenwärtigen Religionswissenschaft / Hgs. W. Gantke. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2015. S. 75–91.

⁷³ Зенкин, С.Н. Небожественное сакральное. М.: РГГУ, 2012.

⁷⁴ Molendijk, A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. Leiden: Brill, 2005.

⁷⁵ Ваарденбург, Ж. Размышления о религиоведении, включая эссе работ Герарда ван дер Леу. Классические подходы к изучению религии. Цели, методы и теории исследования. Введение и антология / Под общ. ред. Е.И. Аринина. Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2010.

работы А.Д. Джеймса⁷⁶, Д. Дэниэлса⁷⁷, А.В. Токранова⁷⁸, А.В. Кольцова⁷⁹. Из голландских феноменологов религии наиболее глубоко изучалось наследие Г. ван дер Леува, его системе отдельно посвящены труды И.В. Кирсберга⁸⁰, А.П. Забияко⁸¹, М.А. Пылаева⁸², Д. Такетта⁸³.

Наиболее влиятельным феноменологом-классиком, по общему мнению, был и остается Р. Отто, его наследие изучалось с разных сторон. В общем контексте феноменологии в религиоведении его рассматривали М.А. Пылаев⁸⁴, А.В. Фролов⁸⁵, Ф. Файгай⁸⁶, Э. Бенц⁸⁷, Л. Барнс⁸⁸, П.К. Алмонд⁸⁹, Т.А. Гуч⁹⁰, Г.Д.

⁷⁶ *James, A.D.* Interpreting Religion: The Phenomenological Approaches of Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw. Washington: Catholic University of America Press, 1995.

⁷⁷ *Daniels, J.* How new is neo-phenomenology? A comparison of the methodologies of Gerardus van der Leeuw and Jacques Waardenburg // *Method & Theory in the Study of Religion*. 1995. No. 7 (1). P. 43–55.

⁷⁸ *Токранов, А.В.* Феноменология религии В. Б. Кристенсена // *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*. 2016. №6. С. 98–113.

⁷⁹ *Кольцов, А.В.* Феноменология религии «нового стиля» Ж. Ваарденбурга в контексте голландской традиции феноменологии религии // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия*. 2013. Вып. 3 (47). С. 87–100.

⁸⁰ *Кирсберг, И.В.* Феноменология религии Г. ван дер Леу как нефеноменологический образец? // *Вопросы философии*. 2016. № 12. С. 208–213.

⁸¹ *Забияко, А.П., Новохионова, Р.А.* Египтолог, теолог и феноменолог религии – Герард ван дер Леув // *Религиоведение*. 2015. № 3. С. 130–139.

⁸² *Пылаев, М.А.* Концепции понимания священного в феноменологии религии (Г. ван дер Леу, Й. Вах) // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия*. №4 (24). 2008. С. 84–102.

⁸³ *Tuckett, J.* Clarifying the Phenomenology of Gerardus van der Leeuw // *Method and Theory in the Study of Religion*. 2015. P. 1–37.

⁸⁴ *Пылаев, М.А.* Феноменология религии Рудольфа Отто. М.: МКЛ, 2000.

⁸⁵ *Фролов, А.В.* Герменевтические подступы к «Священному» Р. Отто // *Философия религии: Альманах*. 2010–2011. М.: ИФ РАН, 2011. С. 429–442; *Фролов, А.В.* Рец. на кн.: Пылаев М.А. Категория “священного” в феноменологии религии, теологии и философии XX в. // *Философия религии: Альманах* 2012–2013. М.: Наука, Восточная литература, 2013. С. 521–544.

⁸⁶ *Feigei, F.* „Das Heilige“. Kritische Abhandlung über Rudolf Otto's gleichnamiges Buch. Haarlem: Bohn, 1929.

⁸⁷ *Benz, E.* Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute. Leiden: E.J. Brill, 1971.

⁸⁸ *Barnes, L.* Rudolf Otto and the Limits of Religious Description // *Religious Studies*. 1994. 30 (2). P. 219–230.

⁸⁹ *Almond, P.C.* Rudolf Otto: An Introduction to his Philosophical Theology. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984.

⁹⁰ *Gooch, T.A.* The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion. Berlin: De Gruyter, 2000.

Аллес⁹¹, Ф. Виттекинд⁹², У. Барт⁹³, Р. Барт⁹⁴, М. Шрётер⁹⁵, Д. Йохансен⁹⁶, С. Вендель⁹⁷, Р. Фельдмайер⁹⁸ и др. Поскольку Отто внес немалый вклад в изучение мистицизма, то стоит отдельно выделить исследователей, специально анализировавших этот аспект его творчества, прежде всего назовем У.Т. Стейса⁹⁹, У. Праудфута¹⁰⁰, Э. Тейвз¹⁰¹ и М. Стобера¹⁰².

После Отто среди немецких феноменологов религии наибольший интерес вызывают труды Ф. Хайлера и И. Ваха. В разные годы творчество Ф. Хайлера

⁹¹ *Alles, G.D.* Die Neugeburt des Kulturimperialismus als „Religionswissenschaft“. Rudolf Ottos Importunternehmen // Rudolf Otto: Religion und Subjekt / Hgr. T. Dietz, H. Matern. Zürich: TVZ Theologischer Verlag, 2012. S. 49–76; *Alles, G.D.* Rudolf Otto and the Cognitive Science of Religion // Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 21–36; Rudolf Otto: Autobiographical and Social Essays / Ed. G. Alles. Berlin: de Gruyter, 1996.

⁹² *Wittekind, F.* Transzendenz und Mystik: Bultmanns Rezeption von Ottos Religionsphilosophie // Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 235–250.

⁹³ *Barth, U.* Rudolf Ottos Entwurf einer Religionspsychologie // Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 37–58.

⁹⁴ *Barth, R.* „Wer das nicht kann, ist gebeten nicht weiter zu lesen“ Otto als Paradigma einer unzeitgemäßen Methodologie? // Das Heilige als Problem der gegenwärtigen Religionswissenschaft / Hgs. W. Gantke. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2015. S. 13–23.

⁹⁵ *Schröter, M.* Rudolf Otto und die Religionswissenschaft // Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 511–522.

⁹⁶ *Johannsen, D.* <Religion> als diegetischer Raum. Eine narratologische Analyse von Rudolf Ottos „Das Heilige“ // Rudolf Otto: Religion und Subjekt / Hgr. T. Dietz, H. Matern. Zürich: TVZ Theologischer Verlag, 2012. S. 237–256.

⁹⁷ *Wendel, S.* Das Kreaturgefühl bei Rudolf Otto – Gewissheit oder Glaube? // Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 143–152.

⁹⁸ *Feldmeier, R.* Der Heilige: Rudolf Ottos Impulse für eine biblische Gotteslehre // Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 81–94.

⁹⁹ *Stace, W.T.* Mysticism and Philosophy. London: Macmillan Pub Ltd, 1961.

¹⁰⁰ *Proudfoot, W.* Religious Experience. Berkeley: University of California Press, 1985.

¹⁰¹ *Taves, A.* Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things. Princeton: Princeton University Press. 2009.

¹⁰² *Стобер, М.* Компаративные исследования мистицизма // Философия религии: аналитические исследования. 2017. Т. 1. № 1. С. 46–87.

исследовали В.В. Винокуров¹⁰³, Ж. Ваарденбург¹⁰⁴, Р. Фритче¹⁰⁵, К. Гольдаммер¹⁰⁶, Э. Юнгклаусен¹⁰⁷, Х. Рёр¹⁰⁸, Г. Фрик¹⁰⁹, К.Ю. Блеекер¹¹⁰, К. Динст¹¹¹, Х. Хартог¹¹². К наследию И. Ваха обращались И.Л. Козлова¹¹³, Дж. Китагава¹¹⁴, К. Ведемайер¹¹⁵,

¹⁰³ Винокуров, В.В. Структура священного мира в феноменологии религии Фридриха Хайлера // Точки. Puncta. 2010. № 1–2(9). С. 175–177.

¹⁰⁴ Waardenburg, J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie – eine kritische Würdigung // Marburger Universitätsreden 93. Marburg: Phlilpps-Universität Marburg, 1992. S. 21–47.

¹⁰⁵ Fritsche, R. Friedrich Heiler und die Mystik: Inauguraldissertation. Frankfurt-am-Main: Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1993.

¹⁰⁶ Goldammer, K. Ein Leben für die Erforschung der Religion. Friedrich Heiler und sein Beitrag zur Aufgabestellung und Methodik der Religionswissenschaft // Inter Confessiones. Beiträge zur Förderung des interkonfessionellen und interreligiösen Gesprächs. Marburg: N. G. Elwert, 1972. S. 1–16; Goldammer, K. Der Beitrag Friedrich Heiler zur Methodologie der Religionswissenschaft // Theologische Literaturzeitung. 1967. Vol. 92. Nr. 2. S. 87–94.

¹⁰⁷ Jungclaussen, E. Ökumene – Ende oder Anfang? Zur Aktualität Friedrich Heilers // Marburger Universitätsreden 93. Marburg: Phlilpps-Universität Marburg, 1992. S. 7–20.

¹⁰⁸ Röhr, H. Friedrich Heiler und Indien // Journal of Religious Culture. 1997. Nr. 8. S. 1–14.

¹⁰⁹ Фрик, Г. Сравнительное религиоведение // Классики мирового религиоведения. Антология. Том 2. Мистика. Религия. Наука / Сост. и общ. ред. А.Н. Красников М.: Канон+, 1998. С. 314–331.

¹¹⁰ Блеекер, К.Ю. Феноменологический метод // Религиоведческие исследования. 2014. № 1–2 (9–10). С. 41–59.

¹¹¹ Dienst, K. Beten und Verstehen: Eine religionswissenschaftliche Annäherung an Friedrich Heiler // Journal für Religionskultur. 1998. No. 17. S. 1–12.

¹¹² Hartog, H. Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heiler. Mainz: Mathias-Grünewald-Verlag. 1995.

¹¹³ Козлова, И.Л. Религиоведческая концепция Иоахима Ваха в контексте современных проблем академического религиоведения: Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2018.

¹¹⁴ Kitagawa, J.M. Bibliography of Joachim Wach (1922–1955) // Understanding and Believing. Essays by Joachim Wach. New York, 1968. P. 188–196.

¹¹⁵ Wedemeyer, K. Introduction I: Two Scholars, a “School” and a Conference // Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. XV–XXVI.

Х. Харт¹¹⁶, Х.Г. Киппенберг¹¹⁷, Р. Флаше¹¹⁸, Г.Д. Аллес¹¹⁹, С.М. Вассерштром¹²⁰, К.С. Престон¹²¹, Э. Циолковски¹²².

Особняком в истории классической феноменологии религии стоит творчество М. Элиаде, вопрос о его отношениях с немецкой и голландской традициями мы отдельно рассмотрим в работе, здесь отметим тех авторов, которые изучали обширное наследие Элиаде, соотнося его с феноменологией религии. Прежде всего выделим работы О.К. Михельсон¹²³, В. Горохова¹²⁴, П.Г. Носачева¹²⁵,

¹¹⁶ *Hart, H.* [Review] Wach J. *Sociology of Religion* // *Social Forces*. May 1945. Vol. 23. No. 4. P. 476–477.

¹¹⁷ *Kippenberg, H.G.* Joachim Wach between the George Circle and Weber's Typology of Religious Communities // *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 3–20.

¹¹⁸ *Flasche, R.* Joachim Wach // *Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München: C. H. Beck, 2010. S. 290–302.

¹¹⁹ *Alles, G.D.* After the Naming Explosion: Joachim Wach's Unfinished Project // *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 51–78.

¹²⁰ *Wasserstrom, S.M.* The Master-Interpreter: Notes on the German Career of Joachim Wach (1922–1935) // *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 21–50.

¹²¹ *Preston, C.S.* Wach, Radhakrishnan, and Relativism // *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 79–100.

¹²² *Ziolkowski, E.* Wach, Religion, and "The Emancipation of Art" // *Numen*. 1999. Vol. 46. No. 4. P. 345–369.

¹²³ *Михельсон, О.К.* Феноменологическое религиоведение М. Элиаде: Диссертация на соискание степени кандидата философских наук. СПб.: СПбГУ, 2003.

¹²⁴ *Горохов, А.А.* Феноменология религии Мирчи Элиаде. СПб.: Алетей, 2011.

¹²⁵ *Носачев, П.Г.* «Отреченное знание»: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: Историко-аналитическое исследование. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015.

К. Рудольфа¹²⁶, Р. Элвуда¹²⁷, Х.Т. Хакля¹²⁸, К. Гинзбурга¹²⁹, Д. Аллеса¹³⁰, Д. Дюбюиссона¹³¹, Б. Ренни¹³², Н. Смарт¹³³, Ф. Туркану¹³⁴.

Наследие авторов, сущностно или декларативно придерживавшихся феноменогических установок после кризиса в 1960-е годы, изучено значительно меньше. Среди основных исследовательских трудов по этой теме укажем работы К.А. Колкуновой¹³⁵, А.П. Забияко¹³⁶, И.В. Кирсберга¹³⁷, А.Ю. Рахманина¹³⁸, Д. Дэниэлса¹³⁹.

¹²⁶ *Rudolph, K.* Mircea Eliade and the “History” of Religions // Religion. 1989. No. 19. P. 101–127.

¹²⁷ *Ellwood, R.* The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell. Albany: State University of New York Press, 1999.

¹²⁸ *Hakl, H.T.* Eranos: An alternative intellectual history of the twentieth century. Bristol: Equinox, 2013.

¹²⁹ *Ginzburg, C.* Mircea Eliade’s Ambivalent Legacy // Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 307–323.

¹³⁰ *Alles, D.* Ist Eliade Antihistorisch? / Die Mitte der Welt: Aufsätze zu Mircea Eliade / Hgs. H.P. Duerr. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. S. 106–127.

¹³¹ *Dubuisson, D.* The Poetical and Rhetorical Structure of the Eliadean Text: A Contribution to Critical Theory and Discourses on Religions Communities // Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 133–146.

¹³² *Rennie, B.* Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion. Albany: State University of New York, 1996; *Rennie, B.* The Influence of Eastern Orthodox Christian Theology on Mircea Eliade’s Understanding of Religion // Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 197–214.

¹³³ *Смарт, Н.* После Элиаде: Будущее теории религии // Религиоведческие исследования. 2010. № 3–4. С. 155–163.

¹³⁴ *Turcanu, F.* Southeast Europe and the Idea of the History of Religions in Mircea Eliade // Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 241–261.

¹³⁵ *Колкунова, К.А.* Ниниан Сمارт и современное религиоведение // Религиоведческие исследования. 2010. № 3–4. С. 137–142.

¹³⁶ *Забияко, А.П.* Особенности дальневосточной ментальности и теории интерпретации религиозных новообразований // Современные контексты магии, религии и паранауки. М.: «Academia». 2008. С. 70–115.

¹³⁷ *Кирсберг, И.В.* Феноменология в религиоведении: Какой она может быть?

¹³⁸ *Рахманин, А.Ю.* Автономия религии и религиозный плюрализм в лингвистической философии и феноменологическом религиоведении // Философия религии: аналитические исследования. 2020. Т. 4. № 1. С. 90–103.

¹³⁹ *Daniels, J.* How new is neo-phenomenology?

Объект исследования – феноменология религии как религиоведческая субдисциплина.

Предмет исследования – философские, религиоведческие и теологические составляющие феноменологии религии.

Цель исследования – определить этапы феноменологического движения в религиоведении, фундировать исследование перспектив этого движения, установить его центральные локусы.

Для достижения вышеуказанной цели были поставлены следующие **задачи**:

1. Реконструировать философские истоки феноменологического движения в религиоведении через сопоставление с философскими идеями йенского романтизма и философией Ф. Шлейермахера.

2. Сопоставить феноменологический проект в религиоведении с философской концепцией Э. Гуссерля, уточнить возможность пересечения с философией М. Хайдеггера.

3. Проанализировать связь феноменологии религии и компаративного религиоведения.

4. Сопоставить две феноменологические традиции – немецкую и голландскую, выявить их общие черты и существенные различия.

5. Осмыслить связь теологии и религиоведения в немецкой традиции феноменологии религии, проанализировать вопрос о феноменологии как «теологической диверсии» в религиоведение.

6. Реконструировать и проанализировать раннюю феноменологию религии в проектах П.Д. Шантепи де ля Соссе, К. Тиле, религиоведческую систему В.Б. Кристенсена.

7. Реконструировать и проанализировать феноменологическую систему Г. ван дер Леува, вписать ее в контекст религиоведческих тенденций эпохи; выявить системообразующие категории феноменологии Леува и проанализировать методологические основы религиоведческого исследования в его проекте.

8. Систематизировать творческое наследие Р. Отто, выявить и уточнить философские, религиоведческие и теологические его составляющие; сопоставить

теорию Отто с концепцией Я.Ф. Фриза; провести религиоведческий анализ центрального труда Р. Отто «Святое»; изучить истоки теории мистицизма Р. Отто, сопоставить ее с концепциями его современников.

9. Определить место Ф. Хайлера в истории феноменологического движения в религиоведении. Проследить концепты феноменологического исследования религии в трудах А.-М. Шиммель.

10. Рассмотреть «чикагскую школу» как историографический конструкт; реконструировать религиоведческий проект И. Ваха, провести сопоставительный анализ системы М. Элиаде с голландской и немецкой традициями феноменологического исследования религии.

11. Выявить причины и предпосылки кризиса феноменологии религии в религиоведении. Провести критический разбор нефеноменологического проекта Ж. Ваарденбурга, формы модернизации феноменологии К.Ю. Блекером, феноменологической составляющей в философии религии Н. Смарта. Определить место феноменологии религии в классических трудах П. Бергера.

12. Определить и проанализировать формы существования феноменологических принципов и установок в современной религиоведческой компаративистике и систематике.

13. Уточнить периодизацию феноменологического движения в религиоведении.

Теоретико-методологическая основа исследования

Применительно к феноменологии религии словосочетание *феноменологическое движение в религиоведении* используется по аналогии с выдвинутой Г. Шпигельбергом идеей описания философской феноменологии не как школы или круга, а как движения¹⁴⁰. На наш взгляд, его аргументы в пользу концептуализации философской феноменологии как движения применимы и в случае феноменологии религии. Во-первых, как показывает наше исследование,

¹⁴⁰ Подробнее см.: Шпигельберг, Г. Феноменологическое движение: Историческое введение. М.: Логос, 2002. С. 19–20.

феноменология религии не была статичным образованием, сформировавшимся вокруг какой-то определенной личности, группы личностей или единой исследовательской стратегии, напротив, она являлась постоянно развивающимся и трансформирующимся исследовательским движением. Во-вторых, в ее рамки включается несколько течений, при сопоставлении которых очевидна их неоднородность и разнонаправленность. В-третьих, трансформация феноменологии религии после кризиса 1960-х годов показывает, что, несмотря на сохранение некоторых базовых установок исследования, в современности феноменология религии приобретает эклектичные формы, зачастую сочетая в себе разнонаправленные ориентации.

Немалую роль для методологии исследования сыграли труды А. Молендийка, направленные на изучение связей теологии и религиоведения в голландской и британской традициях. Молендийк предложил оригинальную систему анализа голландской феноменологии, с одной стороны, обосновав ее историческую укорененность в теологической проблематике, с другой, – доказав, что теология не была основой феноменологического исследования. Голландские феноменологи мечтали уйти от теологии, считая ее слишком узкой и неподходящей для анализа многообразия религиозных феноменов. Эта модель, разработанная на материале голландской традиции, используется в работе для изучения феноменологии религии в целом, как будет показано далее, выявленные Молендийком особенности можно проследить как в философских, так и в религиоведческих истоках феноменологии религии, и не только в голландской, но и в немецкой ее традиции.

Для историографических исследований немецкой традиции феноменологии религии была использована гипотеза *ноуменологии религии*, выдвинутая В.К. Шохиним. Обращаясь к систематизации истории исследований мистицизма, он, в частности, отметил, что в значительной степени немецкие ученые, именуемые феноменологами религии, строили свои системы на «созерцании сущностей религиозного опыта, его внутренних а priori, в виде конституирующих его

нуминозных чувств...»¹⁴¹, что на философском языке Канта соотносится с философской реалией ноумена, а не феномена. Потому исследователи, ставящие в центр своей системы вопрос о сущности религиозной жизни, должны бы именоваться *ноуменологами*. Благодаря этой гипотезе нам удалось систематизировать и углубить понимание наследия Р. Отто и Ф. Хайлера, выявить специфичность идей И. Ваха и изучить связи М. Хайдеггера с немецкой феноменологией религии.

Определенную роль для исследования сыграла предложенная Р. Бурго¹⁴² и уточненная Р. Пуммером¹⁴³ концепция *религиологии*. Согласно Пуммеру, религиология не есть эквивалент религиоведения, в ее основе лежит изучение религии не на эмпирической основе, при этом исследование религии проходит одновременно в теологическом, философско-религиозном, пасторском и экуменическом контекстах. Таким образом, религиология ориентирована внутрь религиозной жизни, в отличие от абстрагирующей от нее «науки о религии». Привлечение концепции религиологии особенно востребовано в осмыслении истоков феноменологии религии в философии Ф. Шлейермахера и для анализа немецкой ноуменологической традиции.

В исследовании использовались и основоположные гуманитарные принципы. Одним из которых стал *принцип историзма*, подразумевающий рассмотрение явления в контексте конкретной эпохи его становления и существования с учетом его динамического развития, что помогло проанализировать истоки феноменологического проекта со специальным выходом на значимость *периодизации*. Важным стал также и *компаративистский метод*, с его помощью проводилось сопоставление отдельных положений, идей и

¹⁴¹ Шохин, В.К. Определения мистического: первый опыт экспозиции // Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 1. № 1. С. 9.

¹⁴² Bourgault, R. Le congrès d'histoire des religions de Stockholm // Science et Esprit. 1971. Vol. 23. P. 113–123.

¹⁴³ Pummer, R. Religionswissenschaft or Religiology? // Numen. 1972. Vol. 19. P. 91–127. В России контекст становления религиологии и перспективы ее применения были подробно проанализированы В.К. Шохиним, см. например: Шохин, В.К. Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.). М.: Альфа-М, 2010. С. 153-154, 248-253.

концепций исследуемых авторов друг с другом и с тематически сходными положениями и идеями в работах философов, теологов, социологов и т. п. Метод *историко-философского анализа* использовался нами для выявления внутренней логики феноменологического проекта. Был использован и *источниковедческий* подход, предполагающий знание исторической обстановки эпохи, своеобразие мышления авторов рассматриваемых работ и ориентирование в основных формах фиксации и передачи знаний изучаемого временного периода.

Научная новизна исследования:

В диссертации впервые была обоснована и разработана система четырех стадий развития феноменологического движения в религиоведении, проанализированы формы бытования феноменологии религии после 1960-х годов в современной религиозной компаративистике и систематике, разработана и обоснована концепция постклассической феноменологии религии, проведен систематический анализ работ ее выразителей – Г. Шушана, Д. Кеннона, Д. Ливингстона, Д. Уэдла, Д. Чидестера, Дж. Г. Мелтон, К. Элбанеси, Л. Нельсона, Н. Брокмана, Ф. Джестиса, Ч. Кимбала; впервые к историографии феноменологии религии последовательно применена идея ноуменологии. В работе подробно обосновано и проанализировано сущностное отличие философской феноменологии Э. Гуссерля и феноменологии религии; выявлено влияние компаративистики Ф. Макса Мюллера на становление принципов феноменологии религии; реконструирована и систематизирована история ранней голландской феноменологии религии П.Д. Шантепи де ля Соссе, К. Тиле; осуществлена реконструкция и проведен комплексный анализ феноменологического проекта Г. ван дер Леува с учетом трех его основополагающих категорий; систематизирована и реконструирована концепция мистицизма в творчестве Р. Отто; продемонстрировано и проанализировано преемство исламоведческой концепции А.-М. Шиммель к феноменологии религии Ф. Хайлера; через сопоставительный анализ трудов И. Ваха и М. Элиаде обоснована несостоятельность историографической конструкции «чикагская школа»; проанализировано место

феноменологии религии в теории секуляризации П. Бергера; систематизирована и проанализирована эссенциалистская концепция Н. Смарта в сопоставлении с философской феноменологией и феноменологией религии. Кроме того, в работе была уточнена и прояснена степень влияния Ф. Шлейермахера на становление и развитие феноменологии религии; уточнена религиоведческая проблематика в философии раннего М. Хайдеггера, выявлены точки ее пересечения с немецкой феноменологией религии; прояснен и уточнен философский базис феноменологии религии Р. Отто, уточнена его связь с философией Я.Ф. Фриза; прояснена специфика понимания нуминозного чувства у Р. Отто; значительно прояснен и изучен теологический фон феноменологии религии; проведен критический анализ неопеноменологических концепций Ж. Ваарденбурга и Н. Смарта.

По итогам проведенного исследования на защиту **выносятся следующие положения:**

1. В истории феноменологического движения в религиоведении можно выделить четыре стадии. *Протофеноменологическая* – оформление идейных основ феноменологического проекта в философии Ф. Шлейермахера и компаративистике Ф. Макса Мюллера, становление общего фона религиоведческих исследований в процессе эмансипации религиоведения от теологии. *Феноменологическая* – появление голландской традиции, работы П.Д. Шантепи де ля Соссе и К. Тиле, развитие и закрепление феноменологического проекта у В.Б. Кристенсена и его окончательное оформление в системе Г. ван дер Леува, общая ориентация на этой стадии – систематика и классификация религиозных феноменов, намеренно уходящая от ответа на вопрос о сущности религии. *Ноуменологическая* – оформление немецкой традиции в трудах Р. Отто и Ф. Хайлера; главная идея – постижение сути религиозной жизни и выстраивание системы религии на основе представления о ее центре. *Постклассическая* – возникает после кризиса больших нарративов и отвержения эссенциалистских моделей в религиоведении в 1960-е годы, кристаллизуется в форме проектов обновления и перестройки

феноменологии религии; определяющая характеристика – смешение редукционистской и нередукционистской установок, постклассическая феноменология в таком контексте – переосмысление классической феноменологии религии, основанное на трансформации ее принципов.

2. Феноменология религии и философская феноменология – две различные исследовательские программы. Вписывание феноменологии религии в общее феноменологическое движение произошло постфактум под влиянием активной популяризации учения Э. Гуссерля, когда возникла историографическая концепция, рассматривающая все движения, имеющие место быть вне системы Гуссерля, но использующие термин *феноменология*, как его продолжателей. Отсюда появилось представление об интенциональной природе феноменологии религии. Проведенный детальный анализ методологических принципов феноменологического исследования религии и их философских основ демонстрирует, что феноменология религии не была основана на философской феноменологии Гуссерля.

3. Сущностное различие двух типов феноменологии религии – голландской и немецкой – лучше всего может быть объяснено через концепцию ноуменологии. В таком контексте голландская традиция понимается как феноменология *per se*, ее цель – классификация и обобщение внешних явлений, полученных в ходе эмпирических исследований религии. Немецкая же традиция, напротив, является ноуменологической, поскольку общей ее стратегией была систематизация мира религий от центра к периферии (Святое – у Р. Отто, *Deus Absconditus* – у Ф. Хайлера). Центральным вопросом немецкой традиции был философский в своей основе вопрос о *сущности* религии, именно исходя из ответа на него выстраивалась архитектура дальнейшего религиоведческого исследования.

4. Исследовательская стратегия Отто коренится не в психологической, а в философской традиции, восходящей к Я.Ф. Фризу. Нуминозное чувство у Отто – это не эмоциональное переживание, а особая сила суждения, основанного на категории *Ahndung* (чаяние, интуитивное схватывание, предощущение). В исследовании мистицизма Р. Отто не может считаться классическим

эссенциалистом в духе У. Джеймса, его система – сложный синтез философии религии и эмпирической религиозной компаративистики. Современные ассоциации теории Отто и Джеймса – следствие искаженного восприятия его наследия в англо-американской исследовательской традиции, которое впоследствии было перенесено и в европейские исследования.

5. Феноменологическая теория Г. ван дер Леува является *эклeктичной*: с одной стороны, его система демонстрирует теологическую ангажированность, с другой – центральное место в ней занимает взятая из динамистических теорий категория Силы, описываемая зачастую языком эволюционизма с использованием характерной для концепции мана метафоры электрического заряда, распространенной в социологии и антропологии.

6. Связь феноменологии религии и теологии *амбивалентна*. С одной стороны, на становление феноменологии религии значительное влияние оказала теологическая традиция. В Голландии ее развитие было связано с реформой теологических факультетов, а в Германии она зародилась под влиянием дискуссий в протестантской теологии конца XIX – начала XX в. Ф. Хайлер и Р. Отто стремились при помощи своих религиоведческих исследований решить и теологические, и религиоведческие задачи одновременно. Но, с другой стороны, как раз такое смешение дискурсов вызвало отрицательную реакцию в среде корифеев протестантской теологии (например, К. Барта и Р. Бультмана). По их мнению, рассуждения о Святом, введенные в теологию, не приближали человека к Богу, а, напротив, убрали всякую истинно теологическую проблематику из теологии. Как в Голландии, так и в Германии феноменология религии рассматривалась скорее как средство эмансипации от теологии, попытка создания более строгой науки, способной объективно изучать религию.

7. Кризис феноменологии религии после 1960-х годов не привел к элиминации ее научной традиции. Постклассическая феноменология религии существует *в трех формах*: реформированная феноменология религии (вариации Ж. Ваарденбурга, К.Ю. Блекера, Н. Сматра, методологическая основа в теории секуляризации П. Бергера); современная религиоведческая компаративистика (Д.

Ливингстон, Д. Кеннон, Д. Крайпл, Ч. Кимбал, К. Элбанеси, Г. Шушан); многообразие сложной религиоведческой систематики, предполагающей в своей основе категорию святого/священного (Дж. Г. Мелтон, Ф. Джестис, Д. Уэдл, Д. Чидестер, Э. Линенталь, Л. Нельсон). Современное содержание феноменологических исследований можно определить как сложную методологическую эклектику. В ее рамках базовые принципы феноменологии религии сочетаются с чуждыми ей изначально представлениями о секуляризации сакрального, размыванием границ между религиозным и нерелигиозным, с формами мягкого редукционизма, позволяющими вводить идеи социального конструктивизма и культурной обусловленности в дискурс религиозного.

8. Феноменологию религии можно определить как движение в религиоведении, основной установкой которого является требование наличия у исследователя религии развитой способности ее понимания, при этом понимания не рационального, но и не опытно-чувственного, а существующего в форме некоей диспозиции сознания, по аналогии со вкусом к прекрасному. Эта базовая установка влечет за собой соответствующие характеристики: *антиредукционизм*, утверждающий, что религия есть явление *sui generis*, которое не ограничивается лишь социальными, психологическими и культурными реалиями; *эмпатию* как способ изучения иных религий; *эмпирическую направленность* исследований, полагающих в своей основе изучение конкретного материала; а также широкую межрелигиозную *компаративистику*.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Основным теоретическим результатом проведенного исследования является комплексная реконструкция исторической динамики феноменологического движения в религиоведении с выделением в нем четырех стадий. Полученные результаты уточняют историю религиоведения, корректируют идеологически обусловленные выводы ряда современных западных историографов, проясняют отдельные исторические неясности в процессе становления и развития

феноменологического движения. Все эти данные играют значительную роль в создании панорамного видения религиоведческих исследований.

Специально рассмотренная проблема фундированности религиоведческого знания философскими теориями показывает глубинную дисциплинарную связь и выявляет перспективы приложения отдельных философских теорий в религиоведческом исследовании.

Выявленные взаимоотношения между философской феноменологией и феноменологией религии оформляют базу для включения систематических философских исследований в религиоведение, а изучение культурно-философского генезиса отдельных концептов, таких как *Ahndung* у Фриза/Отто, позволяют проводить междисциплинарные исследования в сфере интеллектуальной истории первой половины XX века.

Проведенные в работе исследования истории теологической мысли первых десятилетий XX века могут быть полезны для специальных трудов по истории немецкой теологической мысли в ее связи с религиоведением.

Проведенная комплексная реконструкция феноменологического движения в религиоведении демонстрирует, что изучаемая в рамках этого движения проблематика носит не узкорелигиоведческий характер, но имеет общегуманитарное значение. Включение феноменологии религии в классическую дихотомию эссенциализма и конструктивизма определяет ее положение в контексте социокультурных трендов эпохи, тем самым вводя религиоведческое знание в многообразие гуманитарной мысли.

Пересмотр таких историографических конструктов, как «чикагская школа», «теологическая диверсия», «иррационализм Отто», помогает по-новому переосмыслить историю религиоведения.

В практическом плане результаты исследования могут быть применены в разработке религиоведческих, философских и культурологических курсов, образовательных программ по философии, религиоведению и теологии. Ряд идей и положений, полученных в ходе исследования, найдет свое применение в учебных курсах религиоведческого профиля, в первую очередь курсов по феноменологии

религии, социологии религии, истории религии, эстетическим проблемам в религиоведении, культурологии религии, при подготовке учебной и методической литературы, при реализации программ повышения квалификации и профессиональной переподготовки преподавателей.

Отдельные положения исследования позволяют по-новому оценить потенциал феноменологического изучения религии, что поможет использовать материал исследования в создании просветительских проектов и экспертной религиоведческой деятельности.

Апробация работы

Отдельные положения диссертационного исследования были представлены в докладах, сделанных диссертантом на круглых столах, семинарах, конгрессах, международных и всероссийских конференциях, в том числе на Ежегодных Богословских конференциях ПСТГУ, мероприятиях Русского религиоведческого общества, семинарах сектора философии религии ИФ РАН «*Scientiae de religione*», международных конференциях, организованных Владимирским государственным университетом, конференциях, проводимых ЦИР РГГУ, Санкт-Петербургской духовной академией и кафедрой философии религии и религиоведения МГУ, международных научно-практических религиоведческих конференциях в Минске, конгрессе российских исследователей религии и ежегодной конференции European Association for the Study of Religions. Отдельные положения диссертации апробировались автором в ходе разработки курса по выбору «Феноменология религии» для аспирантуры Института философии РАН, а также в ходе преподавания курса «Философия религии и религиоведение» в аспирантуре Института философии РАН.

Основные положения диссертации отражены в 35 научных публикациях автора, в том числе одной монографии и 17 публикациях в журналах, включенных в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий ВАК Министерства образования и науки РФ по специальности 09.00.14 — философия религии и религиоведение.

Структура диссертационного исследования

Диссертация состоит из введения, пяти глав, заключения и списка литературы. Общий объем текста диссертации составляет 461 страницу, библиографический список насчитывает 441 наименование.

ГЛАВА I

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ: НАЧАЛО ПУТИ

В этой главе мы обратимся к протофеноменологическому этапу истории феноменологии религии и рассмотрим ее философские и религиоведческие основы. Для этого последовательно разберем философию Ф. Шлейермахера и проект компаративного религиоведения Ф. Макса Мюллера. Здесь же специально остановимся на прояснении важного вопроса о возможности связи феноменологии религии и философской феноменологии.

§ 1. Чувство бесконечного в философии религии Ф. Шлейермахера и философские истоки феноменологии религии

Если говорить об истоках феноменологии религии, то, разумеется, в первую очередь необходимо обратиться к философии. В.К. Шохин заметил, что в истории мысли в целом, а в особенности в истории осмысления религии очень многие проблемы и темы восходят непосредственно к Ф. Шлейермахеру¹⁴⁴. Хотя в большинстве трудов общим местом стало возведение феноменологии религии к философским идеям Э. Гуссерля, а порой Гегеля или Канта, исторический анализ показывает укорененность проекта феноменологии религии в философии Ф. Шлейермахера¹⁴⁵. В.К. Шохин характеризует вклад Шлейермахера в философское исследование религии следующим образом: «...он создал не только школу, но и не одну эпоху в этой области... он это сделал в первом издании “Речей”, в обеих своих взаимоотрицающих “ипостасях” – в качестве гениального религиолога и... утонченного “презирателя религии”»¹⁴⁶. Именно в первой из названных ипостасей

¹⁴⁴ См.: Шохин, В.К. Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018. С. 259.

¹⁴⁵ Эта тема была рассмотрена нами в статье: Самарина Т.С. Феноменология религии и чувство бесконечного // Logoset Praxis. 2018. Т. 17. № 4. С. 5–11.

¹⁴⁶ Шохин, В.К. Русская духовно-академическая философия религии и религиология Фридриха Шлейермахера // Философия религии. Альманах 2014–2015. М.: Наука-Восточная литература, 2015. С. 179.

Шлейермахер стал архитектором основ феноменологического исследования религии.

Среди отечественных исследователей одним из первых на это указал М.А. Пылаев¹⁴⁷, а А.Н. Красников, вписывая философию Шлейермахера в историю религиоведения, заметил, что герменевтика Шлейермахера, «возникшая на стыке библейской экзегетики, филологии, истории, юриспруденции, психологии и идеалистической философии... оказалась созвучной классической феноменологии религии, поскольку это религиоведческое направление было весьма опосредованно связано с философской феноменологией и в гораздо большей степени с теми дисциплинами, на стыке которых зародилась философская герменевтика»¹⁴⁸. Особую роль Шлейермахера в оформлении проекта феноменологии религии подчеркивали и её классики. Еще П.Д. Шантепи де ля Соссе в своем «Учебнике по истории религии» указывал на философию Шлейермахера как одну из первых удачных попыток подвергнуть религию философской рефлексии¹⁴⁹. В.Б. Кристенсен центральным для понимания сути религии считал предложенную Шлейермахером идею созерцания вселенной как живого целого¹⁵⁰, Ф. Хайлер свой классический труд, посвященный феноменологии молитвы, открывает словами Шлейермахера о месте молитвы в религиозной жизни¹⁵¹, а Г. ван дер Леув, указывая на истоки феноменологии религии в романтическом движении, особенно выделял именно его исследования¹⁵². Значимую роль Шлейермахер играл и в творчестве Р. Отто: с одной стороны, Отто обстоятельно работал с концепциями Шлейермахера, используя его понимание религии как чувства абсолютной зависимости, с другой, – опираясь на богатый фактический материал, он

¹⁴⁷ См., например: Пылаев, М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. С. 17–33.

¹⁴⁸ Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический Проект, 2007. С. 137.

¹⁴⁹ *Chantepie de la Saussaye, P.D.* Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg: J.C.B. Mohr, 1897. S. 4.

¹⁵⁰ *Kristensen, W.B.* The Meaning of Religion. The Hague: M. Nijhoff, 1960. P. 28, 31, 34.

¹⁵¹ *Heiler, F.* Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München: Verlag von Ernst Reinhardt, 1920. S. 1.

¹⁵² *Leeuw, G. van der.* Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology. New York: Macmillan, 1933. P. 662.

критиковал его концепцию, считая ее романтическим религиоведением, основанным на догадках и не соответствующем реальной эмпирической картине религиозной жизни¹⁵³.

Шлейермахер интересен прежде всего тем, что в его мышлении отразилась пограничная ситуация в интеллектуальной жизни XVIII – XIX веков. Рожденный в пиетистской семье и воспитанный в традициях особого отношения к личной религиозности, Шлейермахер пережил глубокий внутренний кризис, связанный с полным разочарованием в церковно-догматическом христианстве, но все равно стал лютеранским пастором, вынужденным проповедовать и наставлять своих прихожан в основах веры¹⁵⁴. Это вовлечение в жизнь церкви привело его к новому взгляду на религию. Будучи непосредственно включенным в романтическое движение, Шлейермахер вёл активную писательскую и журналистско-полемическую деятельность, одним из этапных моментов которой стали его «Речи о религии к образованным людям её презирующим». Этот текст, впервые вышедший в 1799 году, без сомнения, играет особую роль для исследования религии. «Речи о религии» были направлены против создателей интеллектуальной атмосферы эпохи Просвещения. Для них религия была пережитком, который должен исчезнуть из жизни общества, подобные «образованные» ставили себя выше религии, отсюда и давно замеченная скрытая в названии книги ироничность, ведь название может означать как «о религии», так и «над религией».

В «Речах о религии» Шлейермахер создает новый образ религии, во многом отвечающий чаяниям наступающего века. В своем видении религии он противостоит деистическим учениям Локка и Вольтера, показывая, что религия есть неотъемлемая часть жизни человека и укореняется она не в рациональном представлении о Боге-творце, а в глубоком внутреннем чувстве. Не согласен

¹⁵³ Подробно отношение Отто к Шлейермахеру мы разбираем в третьей главе.

¹⁵⁴ Шлейермахер так описывает свое состояние перед квалификационным экзаменом по теологии, который в силу обстоятельств он вынужден был сдавать: «Я только опасаюсь, – писал он, – что мой добрый гений встряхнет над моей головой своими крыльями и улетит, когда я буду излагать в моих ответах на вопросы экзаменатора такие теологические тонкости, которые в глубине моей души нахожу смешными» (Цит. по: *Гайм, Р.* Романтическая школа. СПб.: Наука, 2006. С. 388).

Шлейермахер и с идеей Канта о том, что философия религии может и должна ограничиваться рамками разума и базироваться на этическом отношении к миру. Внутреннее чувство не имеет отношения к этике, ведь общеизвестно, что наиболее тонкие натуры (поэты и художники) зачастую вели себя неэтично, но при этом никто не откажет им в наличии у них обостренной чувствительности. Вместе с тем нельзя сказать, что Кант не оказал влияния на стиль философствования Шлейермахера, напротив, по меткому замечанию Р. Гайма, «в своем мистицизме наш юный теолог придерживается учения Спинозы, а в своем критицизме – учения Канта»¹⁵⁵. Отталкиваясь от идеи Канта, Шлейермахер решается «взяться за дело с другого конца и объяснить, в каком резком противоречии находится религия с моралью и с метафизикой»¹⁵⁶. Эта установка, определившая основное направление «Речей о религии», спустя сто лет будет воспроизведена в основополагающем труде немецкой феноменологии религии – «Святом» Р. Отто. Правда, Отто осуществляет ту же операцию с целью перенесения акцентов в изучении религиозной жизни, Шлейермахер же с целью ее описания в полноте, ведь религия, по его мнению, вообще не стремится объяснить природу вселенной и не желает устанавливать нормы поведения, ее цель – созерцание вселенной, подчинение ей. Включая философию чувства Шлейермахера в общую историю мысли, Манфред Франк заметил, что она принадлежит к традиции, в которой «чувство как эпистемический орган беспредметного познания себя есть также эпистемический орган постижения Бытия в его радикальной предконцептуальности, включая, конечно, и собственное бытие индивида»¹⁵⁷. Эта установка – определяющая для философского настроения «Речей о религии».

Теория религии Ф. Шлейермахера представляет собой сложный сплав лютеранской теологии (апология религии и примат личной религиозности) и нововременной философии (в его мысли очевидны следы пантеизма Спинозы и теории познания Канта). Глубокий отпечаток на нее наложила и принадлежность

¹⁵⁵ Гайм, Р. Романтическая школа. С. 404.

¹⁵⁶ Там же. С. 403.

¹⁵⁷ Frank, M. Selbstgefühl: Eine historisch-systematische Erkundung. Vol. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002. S. 10.

Шлейермахера к романтическому движению. Последнее обнаруживает себя во всем, начиная от стиля написания текста и заканчивая его главными идеями. Как замечает Р. Гайм, «сущность романтического направления заключалась в том, что оно вносило в современное образование усиленный субъективизм и идеализм, присоединяя к ним влечение к изяществу и к гармонии»¹⁵⁸. Субъективизм, устремление к личным переживаниям, представление о гармонии вселенной – характерные черты взгляда Шлейермахера. В центре его религиологии лежит представление о бесконечном, фактически бесконечное – это и есть аналог Бога в его философской мысли, но термин *Бог* для него слишком узок и наполнен догматическими представлениями. Кроме того, согласно Шлейермахеру, рассуждая о Боге, мы ограничиваем себя конкретным набором представлений и не даем нашим чувствам примата в познании. Согласно его мысли, «истинная религия есть чувство и вкус к бесконечному»¹⁵⁹, человек постигает это, когда исследует механизмы своего собственного познания, связи субъекта и объекта, разума и природы. По сути, познание окружающего мира возможно лишь постольку, поскольку «в вас непосредственно живет вечное единство разума и природы, всеобщее бытие всего конечного в бесконечном»¹⁶⁰. При таком подходе религия как особая сфера человеческой жизни утрачивает свое значение, фактически познание бесконечного становится доступным и возможным всем, обладающим вкусом к бесконечному. Эту мысль он не раз подтверждает в тексте «Речей о религии». Вот, например, как он показывает раскрытие бесконечного, происходящее в процессе познания человеком связи субъекта и объекта. Это достаточно большой отрывок, но имеет смысл привести его полностью, чтобы дать представление и о ходе мысли Шлейермахера, и о специфике его идей:

Вы становитесь сознанием, и целое становится предметом, и это взаимное слияние и единение сознания и предмета, пока еще то и другое не вернулось на свое место, пока предмет еще не оторвался от сознания и не стал объективным представлением,

¹⁵⁸ Гайм, Р. Романтическая школа. С. 407.

¹⁵⁹ Шлейермахер, Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презирующим: Монологи / Пер. с нем. С.Л. Франка. СПб.: Алетейя, 1994. С. 77.

¹⁶⁰ Там же. С. 78.

и вы сами не оторвались от сознания и не стали чувством, – это предшествующее состояние и есть то, что я имею в виду, тот момент, который вы каждый раз переживаете, но вместе и не переживаете, ибо явление вашей жизни есть лишь результат его постоянного прекращения и возвращения... Если бы я смел уподобить его, так как я не могу его описать, то я сказал бы, что он бегл и прозрачен, как запах, который роса навевает на цветы и плоды, что он стыдлив и нежен, как девственный поцелуй, свят и плодотворен, как брачное объятие. ...он есть непосредственное, лежащее за пределами всякого заблуждения и непонимания, священное сочетание вселенной с воспротивившимся разумом в творческом, зиждительном объятии. Тогда вы непосредственно лежите на груди бесконечного мира, в это мгновение вы – его душа, ибо вы чувствуете, хотя лишь через одну из его частей, все его силы и всю его бесконечную жизнь, как ваши собственные; он в это мгновение есть ваше тело, ибо вы проникаете в его мускулы и члены, как в свои собственные, и ваше чувство и чаяние приводит в движение его глубочайшие нервы. Таково первое зачатие всякого живого и первичного момента в вашей жизни, к какой бы области он ни принадлежал, и из него вырастает, следовательно, и всякое религиозное возбуждение. Но, повторяю, оно не длится даже мгновение; взаимопроникновение бытия в этом непосредственном союзе прекращается, как только наступает сознание, и тогда перед вами... выступает все живее и яснее представление, подобно образу ускользающей возлюбленной перед очами юноши... В этом смысле, следовательно, истинно то, чему учил вас древний мудрец, – что всякое знание есть воспоминание, – воспоминание о том, что лежит вне времени, но именно потому может по праву быть поставлено во главе всего временного¹⁶¹.

В этом тексте парадоксальным образом философская рефлексия сочетается с поэтичностью описания процесса религиозного опыта. Бесконечное раскрывает себя в каждом акте познания, ибо бесконечное и есть все окружающее нас. Отдельные предметы – продукты нашей объективации, в обыденной жизни мешающие познать истинную суть бытия. В приведенном выше отрывке угадываются религиозные метафоры: акт постижения бесконечного уподобляется брачному объятию, сочетание вселенной с разумом именуется священным, в момент остановившегося познания душа человека уподобляется или сливается с

¹⁶¹ Шлейермахер, Ф.Д. Речи о религии... С. 81–82.

душой мира и обретает полное единение с ним, растворяясь в нем. Конечно, здесь очевидна общая романтикам идея слияния с Высшим, угадывается и ясное влияние платонизма, но также эти метафоры отсылают к мистической литературе, где постоянно используется именно такой язык для описания встречи с Богом и соединения с ним в экстазе. Любопытно, что многие феноменологи религии (например, Р. Отто и Ф. Хайлер) будут особенно высоко ценить именно этот аспект религиозной жизни, ставя его выше обыденного сознания верующих, и будут использовать в своих трудах именно такой метафоричный язык.

Но если познание обычных вещей уравнивается с познанием религиозных, то и религии между собой также уравниваются. Шлейермахер выступает одним из первых теоретиков религиозного релятивизма. Для него все религиозные традиции в равной мере, будь то индуизм, буддизм, ислам или греческое язычество, имеют своим истоком чувство и переживание бесконечного. Здесь задается одно из важнейших положений будущей науки о религии: сравнение религий возможно, ибо в своей основе они оказываются едины. Но сразу нужно сделать существенную оговорку: труды Шлейермахера не являются предвосхищением работ Уильяма Джеймса. Джеймс говорит о религиозном опыте как центре религиозной жизни, Шлейермахер говорит, скорее, об особом эстетическом опыте переживания бесконечного, который хорошо описывается языком существующих религий, но с не меньшей лёгкостью может быть описан и языком искусства. Вот как об этом пишет сам философ:

...если можно в этом отношении сравнивать с чем-либо религию, то лучше всего сопоставить её с тем, что и в иных отношениях тесно с ней связано, – я имею в виду музыку. Ибо музыка образует, конечно, великое целое, особое замкнутое в себе откровение мира, и все же музыка каждого народа есть самостоятельное целое, которое в свою очередь расчленяется на своеобразные формы вплоть до гения и стиля отдельного композитора... точно так же религия, несмотря на необходимость в её живом формировании, все же в отдельных своих проявлениях, как она

непосредственно выступает в жизни, более всего далека от всякой видимости принуждения и стеснения¹⁶².

Опыт религиозного и опыт эстетического схож в своей основе. Отсюда возникает идея всеобщей религиозности, дробящейся на различные вариации, как общая всему человечеству музыка разнится в национальных культурах. Но эту эстетическую метафору можно продлить и дальше. Как в музыке есть виртуозы и гении, тонко чувствующие её суть и могущие составлять уникальные произведения, ровно так же и в религии должны быть особо восприимчивые к бесконечному люди, способные постигать его в полноте. Эта идея Шлейермахера о религиозных гениях будет активно обсуждаться в последующей феноменологической традиции, задав даже общее направление некоторым теориям понимания религии, в первую очередь идее религиозных гениев у Ф. Хайлера и сближению эстетического и религиозного у Г. ван дер Леува.

Заметим, что эстетическая метафора играет роль не только в процессе описания религиозного опыта, значима она и для практики сравнения религий. Опираясь на шлегелевскую теорию поэзии и некоторые идеи Новалиса, Шлейермахер предлагает рассматривать мир религий как непрерывный процесс усвершенствования религиозного чувства. По его мнению, многообразие религии коренится в представлении о ее сущности и все вариации религии можно свести к трем базовым типам: вселенная как хаос, вселенная как система и вселенная как единство во множестве¹⁶³. Каждый из этих типов в дальнейшем проходит процесс модификации, отсюда рождается деизм, политеизм, пантеизма и т. п. Вместе с тем высшей формой религиозного творчества является христианство, оно может быть названо религией религий, ведь «нигде религия не идеализирована так абсолютно, как в христианстве»¹⁶⁴. По замечанию Р. Гайма, «Шлейермахер отводит христианству такое же место между религиями, какое шлегелевская теория отводит поэзии романов между другими видами поэзии»¹⁶⁵. В такой форме религиозной

¹⁶² Там же. С. 88.

¹⁶³ См.: Там же. С. 190.

¹⁶⁴ Там же. С. 209.

¹⁶⁵ Гайм, Р. Романтическая школа. С. 413.

систематики, как и в идеи развития религий от низших форм до высшей угадывается общая компаративная схема феноменологического религиоведения, выраженная во всех классических трудах. А идея христианства как вершины религиозного развития будет представлена у Г. ван дер Леува, Р. Отто и Ф. Хайлера.

Хотя Шлейермахер выступает как апологет, защищающий религию от критики со стороны современного ему скептицизма, его отношение к догматической стороне религии крайне негативно. Ведь догматизм зачастую рождается из-за настоящего желания разума проникнуть в сущность вселенной, не довольствуясь лишь созерцанием, отсюда и возникает, по Шлейермахеру, религиозная мифология. Этот же исток порождает и философское конструирование естественной религии, покоящейся на бесплодной идее, совершенно не укоренённой в чувстве. Именно поэтому идеалом Шлейермахера оказывается религия внутреннего чувства, ставящая в центр личное переживание каждого отдельного индивида, которая, по определению, не может быть ограничена догматами и регламентирована ритуалами. В.К. Шохин, критикуя эту идею, замечает, что она была слишком философской и не могла быть адаптирована к церковно-богословскому учительству, ведь «каждому философствующему индивиду могло показаться, что его индивидуальное видение сущности религии и должно быть нормой для диагностирования ее “эмпирических искажений”»¹⁶⁶. Но нам в данном случае важно, что Шлейермахер фактически закладывает базис для известного уравнения Отто, в котором нуминозное есть тот иррациональный остаток, который мы получаем при вычитании всех догматических идей из представления о центре религиозной жизни. Вот что пишет на этот счет Шлейермахер: «...и столь же мало... кажутся мне правыми те, кто считают представления и учения о Боге и бессмертии... главным содержанием религии. Ибо к религии может принадлежать из того и другого лишь то, что есть чувство и непосредственное сознание; но Бог и бессмертие, как они встречаются в таких учениях, суть понятия...»¹⁶⁷. Понятия о чем-то могут быть и у неверующих людей,

¹⁶⁶ Шохин, В.К. Философская теология: канон и вариативность. С. 25.

¹⁶⁷ Шлейермахер, Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. С. 123.

изучение догматического богословия есть обычный интеллектуальный труд, не требующий никакого внутреннего расположения или чувства к изучаемому предмету. Следовательно, лишь опытное переживание чувства бесконечного может дать человеку вкус религиозного, ровно так же, как можно прочитать партитуру музыкального произведения, но его звучание будет ясно лишь при его исполнении. Представляется, что здесь кроется исток и другого известного высказывания Рудольфа Отто из его «Святого»¹⁶⁸, запрещающего читать его труд тем, кто не имеет этого религиозного чувства, ибо они ничего не смогут понять¹⁶⁹. Возможно, именно в этой идее кроется ключевая для феноменологии религии мысль об эмпатии, столь необходимой любому исследователю религии¹⁷⁰. Если у человека есть опыт познания бесконечного, то он сможет увидеть его во всех формах всех религиозных традиций, поскольку он имеет развитое чувство религиозного вкуса. Лишенный же религиозного вкуса человек будет подобен глухому, который может читать лишь партитуры и не способен услышать музыку.

¹⁶⁸ В большинстве случаев здесь и далее мы будем переводить *das Heilige* как *Святое*, поскольку в отечественной литературе до сих пор нет консенсуса по поводу его перевода. С немецкого языка *das Heilige* может быть одновременно переведено и как *Святое*, и как *Священное*, но в смысловом наполнении этих слов есть существенное различие. Хотя в русскоязычной традиции благодаря переводу труда Р. Отто «Das Heilige» А.М. Руткевичем за этим центральным феноменом закрепилось название «Священное», нам представляется, что вернее переводить его как «Святое». Мы можем сказать «Священное Писание», «Священное Предание», «священный сан», «священные животные», «Священный Синод», но не употребляем словосочетание «священный Бог». Например, в Синодальном переводе Библии термин *священное* употребляется по отношению к дарам, сану, местам, *Святое* же связано с Богом. *Священное* – это то, что освящено Святым. Поскольку книга Отто посвящена описанию первофеномена религии, то таковым может быть только Святое и никак не священное. Исключения в дальнейшем употреблении в тексте книги слова «священное» будут касаться цитат из перевода на русский язык книги Отто, иных русскоязычных переводов или цитат.

¹⁶⁹ См.: *Отто, Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. А.М. Руткевича. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. С. 15.

¹⁷⁰ Если искать истоки феноменологической идеи эмпатии у Шлейермахера, то обнаружить их можно только в этой эстетической аналогии. Его герменевтическое учение чуждо представлению о простой психологической эмпатии, для него герменевтика всегда предполагает, что толкователь имеет преимущественное право понимания высказывания, по сравнению с автором этого высказывания. По этому поводу он пишет: «Задачу можно сформулировать и так: “понимать речь сначала наравне с автором, а потом и превзойти его”. Поскольку у нас нет непосредственного знания о том, что у него происходит в душе, нам нужно стремиться осознать многое из того, что он не осознавал сам, исключая те случаи, когда он, рефлексировав, становится своим собственным читателем. С объективной стороны он и здесь не обладает никакими иными данными, чем мы» (*Шлейермахер, Ф.* Герменевтика. СПб.: Европейский дом, 2004. С. 64).

Негативно относился Шлейермахер и к обрядовой стороне религии. Для личной религиозности не нужна внешняя церковь, фактически человек, постигший бесконечное, развивший в себе вкус к нему, стоит вне церковных обрядов, ибо он является сам себе законодателем своей собственной внутренней религии чувства. По замечанию Дэвида Клемма, «для Шлейермахера философская и историческая критика богооткровенных религий фактически отрицала их притязания на божественные откровения... на самом деле эта критика направлена не на исторические религии как таковые, а на ложную церковь, которая является инверсией истинной религиозной общины... Ложная церковь – это общество, в котором один человек (религиозный лидер или священник) активно высказывает свои мнения, а другие пассивно их принимают»¹⁷¹. Кроме того, в конкретных исторических религиях заложена идея ограничения, несовместимая с личной встречей человека с бесконечным. Вот как Шлейермахер описывает такую ситуацию:

...бессмысленный отказ от прекрасного, пустые слова и обряды, благотворительность – все это должно иметь для нас одинаковое значение, всякое суеверие мы должны признать одинаково нечестивым. Но никогда также мы не должны смешивать это суеверие с благонамеренным стремлением религиозных душ. То и другое различается поистине весьма легко; ибо всякий религиозный человек создает себе сам свою аскетику, в какой он нуждается, и не ищет какой-либо нормы, кроме той, которую он носит в себе. Суеверный же и лицемер строго держится данного извне и традиционного и ревностно соблюдает все это, как что-то общеобязательное и священное¹⁷².

В этом утверждении можно заметить отголоски идей неологов, в частности мысли Землера о том, что «догматы суть лишь выражения “различных порядков вероучения”, через которые только “внешние церкви отличаются друг от друга” и которые не связаны с религией как таковой, а потому и с достижением “блаженства

¹⁷¹ *Klemm, D.E. Culture, arts, and religion // The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher / Ed. J. Mariña. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 257.*

¹⁷² *Шлейермахер, Ф. Речи о религии... С. 97–98.*

и духовного благополучия христиан»¹⁷³. Эти идеи – вариации распространенного среди неологов представления о частной религии, целью которой является личное моральное усовершенствование человека, не стесняемое никакими догматическими ограничениями. Для Шлейермахера обоснование частного характера религии базируется на идее примата личного чувства, но, в отличие от других следствий из идеи чувства, оно не получило столь широкого распространения в последующей феноменологии религии. Эмпирическое исследование религий позволяет отрешиться от догматической стороны, поскольку она с очевидностью не присутствует в полноте во многих архаических религиях, но уже начиная с первых работ антропологов стало ясно, что не бывает религии без ритуала, тем более что в архаических культурах всё, доступное описанию ученого, – это ритуал. Именно поэтому в основных своих трудах те, кого традиционно причисляют к феноменологам религии (может быть, за исключением Отто), детально анализировали ритуальную сторону религии, включая её как неотъемлемую часть в систему религиозного комплекса. Религиозные идеи при этом действительно вызывали значительно меньший интерес.

Не встретило поддержки у феноменологов и убеждение раннего Шлейермахера в отсутствии личного Бога и бессмертия личности¹⁷⁴. Эти идеи, послужившие поводом к уличению (небезосновательному) Шлейермахера в спинозизме¹⁷⁵, и были прямым следствием определения религии как познания

¹⁷³ Шохин, В.К. Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.). М.: Альфа-М, 2010. С. 478.

¹⁷⁴ Здесь мы рассматриваем творчество Шлейермахера периода издания им первого варианта «Речей о религии». За долгую теологическую карьеру его взгляды на многие проблемы христианского богословия претерпели значительное изменение. Это видно уже по доработкам, которые он вносил в переиздание «Речей о религии». Первый их вариант вызвал одобрение у Гёте, а благодетеля Шлейермахера Сака поверг в ужас, поскольку тот нашел в них «талантливую апологию пантеизма и красноречивое изложение спинозизма» (Гайм, Р. Романтическая школа. С. 416). В последствие же Гёте, видя все большую христианизацию мысли Шлейермахера, начал испытывать к ней отвращение (подробнее см.: Там же. С. 417).

¹⁷⁵ Чтобы ответить на эти обвинения, Шлейермахер в последнем издании своего труда 1821 года в примечаниях отдельно пояснил, что он не следует идеям Спинозы напрямую и замечает: «...мое признание Спинозы религиозным человеком привело к объявлению меня самого спинозистом, хотя я никоим образом не защищал его системы и хотя то, что есть философского в моей книге, совершенно не согласуется со своеобразием его воззрений, которые имеют ведь совсем иное средоточие, чем общее столь многим признание единства субстанции»

бесконечного. В середине второй речи он, в частности, замечал, что «религия всецело стремится к тому, чтобы резко отграниченные очертания нашей личности расширились и постепенно слились с бесконечным, – чтобы мы, сознавая вселенную, как можно теснее объединялись с ней»¹⁷⁶. Эту мысль он противопоставляет желанию взять с собой кусочек этой ограниченной жизни в форме своей собственной личности, которая якобы должна существовать после смерти. Тот факт, что никто из феноменологов, хотя порой они и использовали идею центра религии как бесконечного, не стал отстаивать пантеистические представления Шлейермахера, показывает, сколь велика разница между философской и религиоведческой рефлексией. Если для Шлейермахера как философа отрицание бессмертия души было естественным логическим следствием идеи чувства бесконечного, лежащего в центре религии, то для религиоведов основу их исследования составляют эмпирические данные, которые могут опровергать или подтверждать определенные теоретические построения. Некоторые идеи Шлейермахера прошли такую проверку, другие же оказались невостребованными¹⁷⁷.

Теперь пора подвести промежуточный итог, кратко суммировав степень влияния Шлейермахера на последующее движение феноменологии религии. Во-первых, он указал, что в основе религии находится представление об особом чувстве, а постичь ее можно, лишь устранив из нее моральный и рациональный аспекты¹⁷⁸. Во-вторых, благодаря своей эстетической метафоре религиозной жизни

(Шлейермахер, Ф.Д. Речи о религии... С. 228). Тем не менее все романтики в той или иной мере прошли через увлечение Спинозой, которое они пытались сочетать с пиететом к Фихте – в позднем периоде прямому антиподу спинозизма (здесь достаточно вспомнить и еще об одном романтике – Шеллинге, который в йенском кружке дистанцировался от Шлейермахера).

¹⁷⁶ Там же. С. 130.

¹⁷⁷ Среди востребованных В.К. Шохин выделил четыре основных шлейермахеровских установки, сыгравших роль в истории мысли: «религиозный гений-виртуоз как полный законодатель “истинной религии”»; факультативность традиционных религиозных форм; противопоставление интуиции и рациональности и, наконец, принцип иронии, релятивизировавший любые формы, в которые мог бы отлиться религиозный опыт» (Шохин, В.К. Русская духовно-академическая философия религии и религиология Фридриха Шлейермахера. С. 173).

¹⁷⁸ Стоит иметь в виду, что, как пишет С.Л. Франк, «термин “чувство” не вполне адекватен мысли Шлейермахера. Под ним он понимает не обособленную, отдельную область душевной

он помог подвести базу под систему компаративного сравнения различных религий. В-третьих, единая для всего человечества религия чувства сделала возможным поиск единой основы религии и выстраивание большой системы религиозных явлений, объединенной общими принципами и подразумеваемым (а в некоторых случаях и актуальным) центром. В-четвертых, чисто романтическая идея о религиозных гениях-виртуозах стала лейтмотивом целого ряда феноменологических теорий, хотя и была неоднозначно воспринята в религиоведческой среде. Завершая, заметим, что Шлейермахер оказал влияние не только на феноменологов религии, религиоведение в целом во многом базируется на выдвинутых им принципах, подтверждение тому – религиоведческая теория Ф. Макса Мюллера – второго предшественника феноменологии религии, к анализу творчества которого мы и обратимся в следующем разделе.

§ 2. Рождение феноменологии религии из духа компаративистики¹⁷⁹

Идея сравнения религий была одной из основных в создании религиоведения как самостоятельной дисциплины, по мнению многих исследователей, «само понятие “религия” как академическое определение особой области культуры является межкультурной сравнительной категорией»¹⁸⁰. Сравнение религий как системообразующий метод возник во второй половине XIX века. Появлению его именно в этот период есть несколько объективных причин.

Во-первых, западный мир во многом благодаря процессу колонизации близко знакомится с азиатскими культурами и религиями, естественным следствием этого

жизни, а глубочайший корень всего сознания вообще; из этого корня позднее выделяются познавательная и практическая сферы, так что наряду с ними он действительно представляется особым началом, будучи на самом деле как бы лишь сохранившимся в дифференцированном сознании остатком или наследием первичного единства сознания вообще» (*Шлейермахер, Ф.Д.* Речи о религии к образованным людям ее презирающим: Монологи / Пер. с нем. С.Л. Франка. С. 21–22).

¹⁷⁹ Проблема компаративистики в творчестве Ф. Макса Мюллера была рассмотрена нами в статье: *Самарина Т.С.* Дизайнерский проект феноменологического понимания религии: компаративистика Ф. Макса Мюллера // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 78. С. 121–131.

¹⁸⁰ *Paden, W.E.* Comparative Religion // *The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition* / Ed. R. Hinnels. London; New York: Routledge, 2010. P. 225.

становится перевод священных текстов восточных религий, что с неизбежностью приводит к осознанию их сложности, а следовательно, насущной необходимости сопоставить их с христианским учением. Во-вторых, в это время путешественники достигают самых отдаленных мест планеты и находят там культуры, пребывающие на примитивном¹⁸¹ уровне развития по отношению к современной цивилизации. Наличие таких культур заставляет предположить, что они являются своеобразным снимком раннего этапа истории человечества, следовательно, изучая их, мы изучаем свое собственное «детство». В-третьих, вдохновленная теорией Дарвина идея общей эволюции хорошо приживается в истории культуры, где оформляется представление о единстве человечества, проходящего различные этапы своего развития, следовательно, сопоставляя культуры, мы сопоставляем не отдельные уникальные миры, а разные этапы единого процесса. В-четвертых, для культуры этого времени общей стала идея выстраивания классификаций, морфологий и таксономий.

Именно идея сопоставления религий стала методологической основой феноменологии религий. Некоторые исследователи говорят о феноменологии религии как компаративной дисциплине по преимуществу¹⁸², другие видят её истоки в компаративном религиоведении¹⁸³, замечая, что феноменология стремилась отойти от сравнения ради сравнения, поставив своей целью систематизацию многообразия религиозного мира, выделяя в нем общие принципы и системообразующие черты. По удачному замечанию Пола Роско, ценность компаративистики не в том, что она создала определенный метод, а в её указании на то, что «нуждающиеся в объяснении поверхностные проявления являются выражениями одной и той же неясной глубинной... сущности или процесса...

¹⁸¹ Здесь и далее термин *примитивный* не следует понимать в оценочном или уничижительном ключе. Для исследователей той эпохи этот термин синонимичен понятиям *первобытный, изначальный*.

¹⁸² Например, Дуглас Аллен выделяет компаративизм как одну из главных черт феноменологии религии, определяя её как «дескриптивное систематическое сравнительное изучение религии» (*Allen, D. Phenomenology of religion // The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition / Ed. J.R. Hinnels. London; New York: Routledge, 2010. P. 206*).

¹⁸³ См., например: *Ryba, T. Phenomenology of Religion // The Blackwell Companion to the Study of Religion / Ed. R.A. Segal, New York: Blackwell, 2006. P. 91–122*.

компаративисты утверждают... единообразие»¹⁸⁴. Идея этого единства, лежащего за разнообразием религиозной жизни, стала центральной для феноменологии религии.

Но сам по себе компаративный метод неоднороден. Уже в момент его оформления он одновременно был предложен двумя конкурирующими школами – кембриджской, представленной антропологией Э. Тайлора и Дж. Фрэзера, и оксфордской, созданной Ф. Максом Мюллером. Именно благодаря кембриджской школе в религиоведение входит идея эволюции религий от примитивных форм к высшим. Э. Тайлор с своим известным трудом «Первобытная культура» приводит 282 архаических сообщества, обобщая их ритуальные практики и выделяя минимум религиозной жизни в анимизме. Дж. Фрэзер в своем многотомном труде «Золотая ветвь», оттолкнувшись от локального культа Дианы в небольшом итальянском поселении близ Рима, рисует целую панораму религиозной жизни различных культур, в основе которой находится идея наследования священства¹⁸⁵. Эти труды, ставшие классикой религиоведения, были восприняты феноменологией религии: их данные, теоретические построения и даже базовые концепции мы встретим в центральных трудах феноменологии¹⁸⁶. Но все же кембриджская школа, хоть и дала феноменологии богатый материал, не была близка ей по духу, поскольку строилась вокруг идеи критики религии, редуцирования ее основы к социо-психологическим реалиям. Значительно большее влияние на оформление духа феноменологических исследований религии оказал создатель оксфордской школы Фридрих Макс Мюллер.

¹⁸⁴ Roscoe, P. The Comparative Method // The Blackwell Companion to the Study of Religion / Ed. R.A. Segal. New York: Wiley-Blackwell, 2009. P. 29.

¹⁸⁵ Фрэзер, Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Пер. с англ. М.К. Рыклина. М.: Политиздат, 1980.

¹⁸⁶ Например, типология молитвенных форм Ф. Хайлера опирается на представление о молитве в первобытной культуре Э. Тайлора (см.: Heiler, F. Das Gebet. S. 38–132), а В.Б. Кристенсен использует в своей феноменологической теории идеи описания древесных культов, тотемизма, роли царя-жреца, опираясь на «Золотую ветвь» Фрэзера (см. главы 4, 5, 7 и 8 в: Kristensen, W.B. The Meaning of Religion. The Hague: M. Nijhoff, 1960).

Именно Ф. Макс Мюллер¹⁸⁷ оформил общие принципы новой науки о религии, лишив компаративный принцип его апологетического наполнения. Под апологетикой Макс Мюллер понимал использование знаний о религии для проповеди своих убеждений, часто выдающих желаемое за действительное и ищущих в религиях источники бесконечной мудрости. По его мнению, новая наука о религии была призвана «развеять подобные иллюзии и поставить изучение древних религий мира на более реальную и здоровую, более подлинно историческую основу»¹⁸⁸. Переиначенный им афоризм Гёте – *кто знает одну религию, не знает ни одной* – на долгие годы стал девизом религиоведения. Для Макса Мюллера представление о равенстве религий было принципиальным. Вот как он писал об этом: «Само название “наука о религии” режет слух многих, и сравнение всех религий мира, в котором никто не может претендовать на привилегированное положение, должно казаться многим предосудительным само по себе из-за игнорирования того особого почтения, которое каждый, вплоть до простого почитателя фетиша, чувствует к своей собственной религии и к своему собственному Богу»¹⁸⁹. Но для нас интерес в первую очередь представляет не общая компаративистика Макса Мюллера, не связь систематизации семей религий с семьями языков и не предположение об изначальной религии ариев. Поскольку наша работа посвящена феноменологии религии, то далее мы продемонстрируем, что именно Макс Мюллер был первым религиоведом, оформившим, если так можно выразиться, дизайнерский проект феноменологического понимания религии.

¹⁸⁷ При рождении Мюллеру было дано два имени: первое – Фридрих – в честь брата его матери, а второе – Макс – в честь героя оперы «Der Freischütz». Когда Мюллер переехал в Великобританию, то сделал второе имя частью своей фамилии. Подробнее о жизни Мюллера см.: Chaudhuri, N.C. Scholar Extraordinary: The Life of Professor the Rt. Hon. Frederick Max Müller. London: Chatto & Windus, 1974.

¹⁸⁸ Sacred Books of the East 1: The Upanishads / Ed., trans. F. Max Müller. Oxford: Clarendon Press, 1879. P. IX.

¹⁸⁹ Max Müller, F. The Comparative Study of Religion // Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology: Second edition / Ed. J. Waardenburg. Berlin: Walter de Gruyter, 2017. P. 89.

Прежде всего Макс Мюллер последовательно отстаивал идею о том, что религиоведение должно быть самостоятельной дисциплиной, предметом которой является религия сама по себе. В этом он противостоял кембриджской антропологической школе, психологическим теориям В. Вундта и классической немецкой философии религии (в первую очередь Гегелю). Главной ошибкой своих оппонентов Макс Мюллер называл сведение изучения религии к «верованиям благородных дикарей»¹⁹⁰, к психологическому экспериментированию или пустому, ничем не подкрепленному теоретизированию, конструирующему свой объект априори. Согласно Макс Мюллеру, лишь изучение конкретных исторических документов существующих религий может стать ключом к пониманию религии как таковой. При этом такое изучение не должно строиться лишь на формальном анализе текстов. Макс Мюллер считал, что задача религиоведа не только понять текст другой религии, не только подобрать наиболее адекватные выражения для его перевода, но войти в мир этой религии, увидеть её глазами верующего – это одно из центральных положений будущей феноменологии религии часто можно встретить в его трудах. Так, говоря о принципах перевода священных текстов Востока, он утверждал, что переводчики для адекватной передачи смысла должны поставить себя на место авторов, понять их интенцию. Разумеется, термин *интенция* здесь используется вне категориального аппарата философии Гуссерля и означает психологический процесс – именно такое понимание интенции в будущем распространится среди феноменологов религии.

Рассматривая возможные варианты работы с наследием восточных религий, Макс Мюллер всячески предостерегал против поверхностного их изучения, ибо нежелание понять другую культуру ведет к упрощению, превращающему глубокие и сложные истины либо в пустые банальности, либо в темные непонятности. Макс Мюллер утверждал, что религиозные традиции «никогда нельзя судить извне, их нужно судить изнутри. Нам не нужно становиться одновременно брахманами, буддистами или даосами, но мы должны стать ими на время, если мы хотим понять

¹⁹⁰ Max Müller, *F. Forgotten Bibles // Last Essays: Second Series*. London: Longmans, Green, and Co., 1901. P. 4.

и, более того, если мы достаточно смелы, чтобы взяться за перевод их доктрин...»¹⁹¹. Таким образом, чтобы понять другую религию, нужно на время стать на позицию верующего, а это возможно лишь тогда, когда мы осознаем, что «их страдания – это наши страдания, а их радости – наши радости»¹⁹². В своих лекциях по сравнительному языкознанию он утверждал, что от исследователя языка нужно не знание того или иного отдельного языка, а понимание языка как такового. Если воспользоваться известной идеей о том, что религиоведческая теория Макса Мюллера была проекцией его филологических исследований, то можно провести аналогию и заключить, что для исследователя религии нужно не знание отдельных религий, а постижение религии как таковой¹⁹³. Все эти утверждения описывают хорошо известный метод, в последующей традиции феноменологии религии обозначаемый как *эмпатия*. Таким образом, еще до появления феноменологии Макс Мюллер считал именно его основой своего религиоведческого проекта. Но как возможна эмпатия, более того, на каком основании возможно сравнение религий вообще?

В одной из своих работ, характеризуя многообразие священных книг различных религий, Макс Мюллер, в частности, замечает, что в каждой из священных книг «скрыто нечто, что может возвысить человеческое сердце с этой земли в высший мир, то, что может заставить человека почувствовать вездесущность высшей Силы, то, что может заставить его уклоняться от зла и склонить его к добру, то, что поддерживает его в кратком пути его жизни, с её яркими моментами счастья и долгими часами ужасного горя»¹⁹⁴. Эти слова наводят на мысль, что во всех религиях Макс Мюллер видел некое скрытое единство, именно наличие этого единства и делало возможным перевод языка одной культуры на язык другой, именно на его основе возможна любая

¹⁹¹ Sacred Books of the East 1: The Upanishads. P. XXVII.

¹⁹² Max Müller, F. Chips from a German Workshop: Vol. 2. L.: Longmans, Green, and Co., 1867. P. 7.

¹⁹³ Такая аналогия вполне правомочна, так как в предисловии к изданию первого тома «Священных книг Востока и Запада» он пишет, что «мы хотим знать древние религии такими, как они есть на самом деле» (Sacred Books of the East 1: The Upanishads. P. XX).

¹⁹⁴ Sacred Books of the East 1: The Upanishads. P. XVIII.

компаративистика. Можно сказать, что у Макса Мюллера – одного из первых предтеч феноменологии религии – впервые мы встречаем четко выраженную универсалистскую перспективу рассмотрения культуры. Для него внешние формы религий различны, но у них один дух, «вездесущая высшая Сила» просвечивает в каждой из них. На этом основании и существует компаративизм. У Макса Мюллера компаративизм возможен лишь благодаря универсализму. А.В. Смирнов выделил эту основополагающую черту универсалистской установки, заметив, что «универсалистский подход исходит из существенного единства человечества и рассматривает культуры и цивилизации как формы единой линии развития, относя их различия на счет специфики»¹⁹⁵. Правда, Макс Мюллер не предполагал наличия процесса развития, скорее, напротив, утверждал, что именно в прошлом культуры и религии находят свое лучшее время. Такая установка может быть объяснена как идеологически – Макс Мюллер был проводником колониального британского проекта (после 60-х именно в этом будут обвинять всех западных универсалистов), так и через личную религиозную ориентацию – изучая многообразие религий, он видел, или хотел видеть, в них нечто общее с его религиозным мировоззрением.

Идея вездеприсутствия высшей Силы проходит красной нитью через всё его творчество. Он был убежден, что вся история религий является выражением деятельности этой Силы, а вернее, действия человека, стремящегося приобщиться к этой Силе. Порой представление о высшей Силе трансформируется у него в идею единого Бога. В своем выступлении в Вестминстерском аббатстве в 1861 году Макс Мюллер поразил аудиторию утверждением, что арии-земледельцы «призывали Подателя Света и жизни на небесах тем же именем, которое вы еще теперь можете слышать в храмах Бенареса, в базиликах Рима и в наших церквах и соборах»¹⁹⁶. Некоторые исследователи видели в этих идеях Макса Мюллера влияние индуистского представления о безличном Брахмане¹⁹⁷. И действительно, в этих и

¹⁹⁵ Смирнов, А.В. Логико-смысловой подход в культуре: Новое прочтение универсализма. С. 196.

¹⁹⁶ Макс Мюллер, Ф. Лекции по науке о языке. М.: УРСС, 2009. С. 159.

¹⁹⁷ См., например: *Strenski, I. Understanding Theories of Religion: An Introduction. 2nd Edition. Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2015. P. 38–42.* Стренски, в частности, замечает, что «личная религия Мюллера тяготела к пантеизму» (*Ibid.* P. 41).

подобных отрывках можно увидеть скрытые пантеистические черты, но более детальное изучение наследия Макса Мюллера показывает, что в течение всей жизни он был убеждённым лютеранином, строго следующим основным принципам немецкого протестантизма, что часто приводило к недопониманиям и конфликтам с окружающей его англиканской средой¹⁹⁸. Истоки особого отношения к религии Макса Мюллера нужно искать не на Востоке, а на Западе, точнее, в немецкой философской мысли. Как и феноменологи религии, Макс Мюллер находился под большим влиянием идей рассмотренного нами выше Ф. Шлейермахера.

Следуя за Шлейермахером, Макс Мюллер определял религию как восприятие Бесконечного¹⁹⁹, причем истоком этого восприятия является особое чувство бесконечного, укорененное в человеческой природе. Мир религий един, поскольку во всех уголках мира люди испытывают нужду в познании бесконечного, нужду, которую не может удовлетворить никакая вещь в окружающем нас мире. Описывая примитивные религии, Макс Мюллер дословно повторяет известные слова Шлейермахера, говоря, что в них ощущается «неистребимое чувство зависимости от Бога»²⁰⁰, именно познание Бесконечного было главной движущей силой религии. Но поскольку и Шлейермахер, и Макс Мюллер были протестантами, то они не ограничились лишь констатацией того факта, что в основе религии лежит общее всем людям чувство. Макс Мюллер считал, что, несмотря на то что все мировые религии строились вокруг священных текстов, врожденное человеку религиозное чувство должно приводить к тому, что человек сам для себя должен являть некую некнижную религию. Он отмечал: «Ни один храм не может стоять без этого [внутреннего. – Т.С.] фундамента, и именно потому, что этим фундаментом так часто пренебрегают, стены храма становятся

¹⁹⁸ См., например, подробный обзор его творчества и мировоззрения в: *Molendijk, A.L. Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East*. New York: Oxford University Press, 2016.

¹⁹⁹ *Max Müller, F. Natural Religion: Gifford Lectures: Second Edition*. London; New York: Longmans, Green, and Co., 1892. P. 188. Это определение встречается очень часто и в других его трудах, см., например: *Max Müller, F. Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India*. London: Longmans, Green, and Co., 1878. P. 374; *Max Müller, F. Introduction to the Science of Religion*. London: Longmans, Green, and Co., 1873. P. 17.

²⁰⁰ *Max Müller, F. Chips from a German Workshop: Vol. 1*. L.: Longmans, Green, and Co., 1867. P. 352.

небезопасными и могут рухнуть»²⁰¹. Согласно Макс Мюллеру, изначальное чувство Бесконечного проходило сложный процесс деградации: от полноты познания высшего в примитивных религиях оно пришло к почти полному забвению, и лишь в крупных развитых религиях со временем это чувство вновь начало очищаться, но при этом и в архаических религиях «зерна истины могут быть скрыты под грудой мусора»²⁰². Несмотря на всю симпатию Макса Мюллера к другим религиям и его эмпатический подход, в священных текстах нехристианских религий он видел массу странных, глупых, совершенно неприемлемых вещей – это был продукт человеческого разума и чувства, почти не затронутого контактом с Бесконечным.

Здесь мы выходим на еще одну важную и общую для феноменологии религии и творчества Макса Мюллера тему – влияние христианства. Как известно, А.Н. Красников расценивал всю феноменологию религии как теологическую диверсию в религиоведение. Представляется, что сходное обвинение он мог предъявить и Макс Мюллеру. Как мы уже отмечали, Макс Мюллер был настроен против использования религиоведения для пропаганды религиозных убеждений, более того, он выступал резко против форм агрессивного миссионерства среди восточных народов. Макс Мюллеру был противен язык многих проповедников, поучавших буддистов или конфуциан с высоты своего христианства и воспринимающих их религии как набор пустых заблуждений. Он не мог принять идею, что Бог мог сотворить множество иноверцев и обречь их тем самым на вечные мучения, такая мысль считалась им богохульством. Но при этом Макс Мюллер никогда не был противником проповеди христианства. Очень показателен образ, который он использует, критикуя современных миссионеров: упреки христиан в отношении других религий он сравнивает с укорением слепца за то, что он якобы симулирует

²⁰¹ *Max Müller, F. Natural Religion...* P. 569.

²⁰² *Ibid.* P. 571. В таком ступенчатом раскрытии сути религии некоторые исследователи усматривают гегелианское влияние (см., например: *Molendijk, A.L. Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East.* P. 114). Как мы отмечали выше, Макс Мюллер был настроен резко против религиозного эволюционизма, но при этом придерживался идеи очищения религиозного чувства в различных формах религии.

слепоту²⁰³. Макс Мюллер избирает образ слепца, который показывает, что он действительно считал нехристианские религии находящимися во мраке неведения истины. Согласно его мысли, миссия среди иноверцев необходима, поскольку именно христианство является наиболее полной и чистой формой общения с Бесконечным, только строиться эта миссия должна на принципах диалога, когда христианин не осуждает, а понимает веру другого, видя общую почву религиозности, присущей всем людям, и на её основании раскрывает суть христианства.

Именно этой цели и был посвящен проект издания многотомного сборника «Священные книги Востока». Через знание этих текстов христиане должны были научиться понимать другие религии, раскрыть для себя их сложность и богатство, а это раскрытие, в свою очередь, должно было привести к новой форме понимающей миссии, в которой вся красота христианства будет доступна иным культурам на их собственном языке. Макс Мюллер сам уподоблял свой проект карте, которую генерал изучает перед тем, как провести наступательную военную операцию²⁰⁴. В таком контексте не стоит забывать, что издание «Священных книг...» было работой, финансируемой имперским институтом, взаимодействовавшим с колониями, и это издание играло определенную роль в укреплении политики колонизаторов. Можно сказать, что перевод центральных индийских священных текстов на английский язык колонизировал восточный мир уже в интеллектуальном плане. Современные постколониальные исследования с очевидностью вписывают проект Макса Мюллера именно в такой контекст²⁰⁵. Таким образом, миссионерская составляющая этого проекта шла здесь рука об руку с политической, но для Макса Мюллера первичной была именно первая. Эрик Шарп приводит свидетельства того, как Макс Мюллер сам пытался убедить членов «Арья Самадж» стать англиканами²⁰⁶, а А. Молендийк отмечает, что

²⁰³ См. подробнее: *Max Müller, F. Chips from a German Workshop: Vol. 1. P. 53–55.*

²⁰⁴ См.: *Sacred Books of the East 1: The Upanishads. P. XL.*

²⁰⁵ Например, см. обобщённую характеристику в: *Strenski, I. Understanding Theories of Religion: An Introduction. P. 38–40.*

²⁰⁶ См.: *Sharpe, E.J. Not to Destroy but to Fulfil: The Contribution of J. N. Farquhar to Protestant Missionary Thought in India before 1914. Uppsala: Almqvist and Wiksells Boktryckeri, 1965. P. 45.*

неоиндуистского проповедника и философа Кешаба Чандра Сена Макс Мюллер считал «истинным учеником Христа»²⁰⁷. Все эти биографические детали еще больше сближают Макса Мюллера с представителями феноменологического движения.

Таким образом, религиозная компаративистика, уравнивая все религии друг с другом, служила цели обновления христианства. Уравненное с другими религиями христианское учение должно было, по мнению Макса Мюллера, «найти вход в сердце каждого человека, освобождая его от порабоощающих сил священников и от затуманивающего влияния философов»²⁰⁸. Если такой миссионерский план удастся осуществить, то, по Максиму Мюллеру, в будущем человечество ждет не господство христианства, а новая религия, являющаяся исполнением одновременно всех религий человечества, религия, нашедшая в христианстве лишь наиболее полное свое выражение и с исполнением времен вобравшая в себя все другие религии, очищенные от затуманивших истину наслоений²⁰⁹. В таком контексте христианство для Макса Мюллера было как бы прарелигией, в чем-то схожей с идеей Тертуллиана о душе как христианке по природе. Но историческое христианство исказилось, а другие религии сохранили лишь крупинки прахристианства; религия будущего, таким образом, должна быть очищена от искажений исторического христианства и вобрать в себя все крупинки прахристианства, рассыпанные в других религиях.

Все эти идеи заставляют нас признать, что уже в творчестве Макса Мюллера были отражены важнейшие для будущей феноменологии религии идеи. Во-первых,

²⁰⁷ *Molendijk, A.L. Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East. P. 153.*

²⁰⁸ Цит. по: *Molendijk, A.L. Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East. P. 152.*

²⁰⁹ Пожалуй, в особенности учитывая контекст издания религиозных книг Востока, уместно будет провести аналогию с высказыванием Ф. Шлейермахера, который считал, что «Священные писания стали Библией по собственной силе; но они не воспрепятствуют никакой иной книге также стать Библией, и то, что написано с такой же силой, они охотно дозволили бы присоединить к себе; скорее все, что появляется и позднее, как выражение совокупной церкви и, следовательно, божественного духа, должно уверенно примыкать к священным писаниям, хотя на них, как первенцах духа, и лежит несмываемая печать особой святости и достоинства» (*Шлейермахер, Ф. Речи о религии... С. 213*). Здесь, с одной стороны, утверждается идея того, что любой текст в принципе может считаться священным, а с другой – подчеркивается особая первенствующая роль изначальных христианских текстов.

это представление об эмпатическом понимании другой религии, подразумевающее видение мира конкретной религии глазами её последователя. Во-вторых, это идея об общности всех религиозных традиций, укорененная в представлении о присутствии всем людям религиозном чувстве. В-третьих, это практика религиозной компаративистики, призванная выявлять не исторические, а надисторические черты всех религиозных традиций, сопоставляя их и показывая их общность. В-четвертых, это скрытая теологичность, заключающаяся в миссионерской идее диалогической проповеди христианства.

Отметим, что работы Макса Мюллера активно использовались феноменологами религии²¹⁰, что и неудивительно, поскольку его труд по переводу священных книг Востока открыл для западного мира идеи и представления, необходимые для широких обобщений, на которых и строилась феноменология религии. Для нас большую важность представляет то, что центральные идеи Макса Мюллера были развиты в феноменологическом религиоведении.

Разобрав два основных истока феноменологии религии, обратимся теперь к учению, которое парадоксальным образом не оказало на становление феноменологии религии почти никакого влияния.

§ 3. Проблема взаимосвязи феноменологии религии и философской феноменологии²¹¹

Как мы уже отмечали ранее, феноменология религии уже по одному своему наименованию претендует на сродство с философией. Вопрос о философских истоках феноменологии религии обсуждается в западном научном сообществе, на этот счет существуют различные точки зрения. Например, Дж. Кокс²¹² и отчасти Н.

²¹⁰ См., например: *Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology. New York: Macmillan, 1933. P. 693; Kristensen, W.B. The Meaning of Religion. The Hague: M. Nijhoff, 1960. P. 41, 62, 173; Heiler, F. Das Gebet. S. 13, 23, 118, 497.*

²¹¹ Эта тема была рассмотрена нами в ряде публикаций. См.: *Самарина Т.С. Феноменология религии и философская феноменология // Вопросы философии. 2017. №4. С. 61–71; Самарина Т.С. К вопросу о применимости научного аппарата феноменологии в религиоведении // Вопросы философии. 2020. № 5. С. 57–68.*

²¹² *Cox, J.L. A guide to the phenomenology of religion: Key figures, formative influences and subsequent debates. London; New York: The Continuum International Publishing Group, 2006.*

Смарт²¹³ возводят традицию феноменологического изучения религии к феноменологии Э. Гуссерля, в то время как Д. Аллен²¹⁴, Э. Шарп²¹⁵, Д.П. Мануссакис²¹⁶, напротив, разводят философскую феноменологию и феноменологию религии, говоря о них как о двух параллельно развивающихся дисциплинах. Подобная ситуация наблюдается и в российском сообществе исследователей. Например, в работах, посвящённых творчеству Рудольфа Отто, М.А. Пылаев продемонстрировал, что истоки учения о Святом Отто лежат в философии Канта, развитой в трудах Я.Ф. Фриза, и в представлении о религиозном чувстве Ф. Шлейермахера²¹⁷. Кроме того, Пылаев указал на взаимосвязь философской феноменологии и феноменологии религии, но в рецензии на его работу А.В. Фролов посчитал спорным последнее предположение. Он выделил несколько пунктов, согласно которым о таком влиянии говорить нельзя: Гуссерль занимался «описанием интенциональной сопряженности сознания с регионами “мирских” предметов»; Бог воспринимается Гуссерлем не как «абсолютно иное» Р. Отто, а как «абсолютный телос»; Отто не опирается на терминологию Э. Гуссерля; феноменологи религии не используют в строгом смысле категориальный аппарат философской феноменологии²¹⁸. Сходного взгляда придерживается и И.В. Кирсберг, доказывающий, что во всей традиции феноменологии религии «нет никакой феноменологии»²¹⁹ в философском смысле. По его мнению, некоторые авторы (Леув, Элиаде, Ваарденбург) приближались к уровню философской

²¹³ *Smart, N.* The Phenomenology of Religion. London: Macmillan, 1973. P. 53.

²¹⁴ *Allen, D.* Phenomenology of religion // The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition / Ed. J.R. Hinnells. London; New York: Routledge, 2010. P. 203–224.

²¹⁵ *Sharpe, E.J.* The study of religion in historical perspective // The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition / Ed. J. Hinnells. London: Routledge, 2010. P. 34–36.

²¹⁶ *Manoussakis, J.P.* Phenomenological approaches to religion // The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion / Ed. G. Oppy. London: Routledge, 2015. P. 20.

²¹⁷ См.: *Пылаев, М.А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века; *Пылаев, М.А.* Философия религии в феноменологии религии Рудольфа Отто // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2011. № 6(38). С. 59–74.

²¹⁸ Подробнее см.: *Фролов, А.В.* Рец. на кн.: Пылаев М.А. Категория “священного” в феноменологии религии, теологии и философии XX в. // Философия религии: Альманах 2012–2013. М.: Наука, Восточная литература, 2013. С. 542–543.

²¹⁹ *Кирсберг, И.В.* Феноменология в религиоведении: Какой она может быть? М.: Прогресс-Традиция, 2016. С. 234.

рефлексии, оформленной в понятиях Гуссерля, в то время как другие (Отто, Хайлер, Блеекер) были бесконечно от нее далеки.

Стоит заметить, что авторитетнейший историк философской феноменологии Герберт Шпигельберг заметил, что феноменологи религии используют философский термин *феноменология* для обозначения нефилософских целей. Он замечает, что после труда Леува феноменологи стали более систематически обращаться к философскому наследию, но при этом «было бы несправедливо не заметить независимых корней феноменологии, возникших из сравнительного изучения религии, но равно ошибочно будет смешивать простую типологию религиозных институтов с феноменологией в философском смысле, которая концентрируется на религиозных актах и содержаниях религиозного опыта и исследует их основные структуры и соотношения»²²⁰.

Такое различие в оценках заставляет нас специально обратиться к рассмотрению связи между философской феноменологией и феноменологией религии. Термин *феноменология религии*, как мы уже отмечали, ассоциируется прежде всего с именем Э. Гуссерля. Но насколько это верно? Для ответа на этот вопрос мы постараемся выявить контекст употребления этого термина в научной среде первой четверти XX века.

3.1. Феноменология религии как научное направление: исторический экскурс

Когда в 1917 году увидел свет труд Р. Отто «Святое», реакция на него была различна. Гуссерль не сразу смог познакомиться с книгой Отто: первыми, кто указал ему на труд немецкого теолога, были его ученики Окснер и Хайдеггер²²¹.

²²⁰ Шпигельберг, Г. Феноменологическое движение: Историческое введение. М.: Логос, 2002. С. 28.

²²¹ Как пишет Т. Шехан, Хайдеггер и Окснер познакомились с книгой Отто, как только она вышла из печати, рассказали о ней своему учителю. Труд Отто стал пользоваться широкой популярностью в Германии и за её пределами, формулу Святого Отто вывел, опираясь на философскую традицию, что привлекло внимание ведущих философов эпохи. Подробнее об этом см.: Sheehan, Th. Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion" 1920–1921 // The Personalist. 1979. Vol. LX (3). Los Angeles: University of Southern California. P. 312–324.

Когда Гуссерль прочитал книгу Отто, то написал ему дружеское письмо, в котором выразил свое о ней впечатление так:

Это первое начало для феноменологии религии, хотя бы в отношении всего, что не выходит за рамки чистого описания и анализа самих явлений. Выражаясь кратко: я не разделяю философское теоретизирование, включенное в нее, кроме того, оно также совершенно несущественно для этой книги и её конкретных задач, и лучше бы было его оставить. Мне представляется, что сначала должен быть сделан гораздо больший прогресс в изучении феноменов и их эйдетическом анализе, и лишь затем может возникнуть теория религиозного сознания как философская теория. Прежде всего, необходимо проводить радикальное различие между случайным фактом и эйдосом. Нужно изучение эйдетической необходимости и эйдетической возможности религиозного сознания... Необходима систематическая эйдетическая типизация уровней религиозных данных... Мне кажется, что метафизик (теолог) в господине Отто унес на своих крыльях Отто-феноменолога, и в этой связи я вспоминаю об изображениях ангелов, которые закрывают глаза своими крыльями. Но как бы то ни было, эта книга займет прочное место в истории подлинной философии религии и феноменологии религии²²².

Как видно, оценка труда Отто Гуссерлем была двойственной. С одной стороны, он одобряет первую попытку построения настоящей феноменологии религии, выходящей за пределы простого описания феноменов, с другой – философская и методологическая ценность работы представляется ему невысокой, он трактует труд Отто скорее как теологический²²³. Гуссерль характеризует книгу Отто как начало феноменологии религии в смысле «теории религиозного сознания как философской теории», пусть и сравнительно неудачное начало, основанное на ложных посылах. В таком случае можем ли мы считать, что Гуссерль объявляет

²²² Цит. по: *Sheehan, Th.* Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion" 1920–1921. P. 323.

²²³ Примерно так же отнесся к труду Отто в те годы и Хайдеггер. В 1920–1921 гг. Хайдеггер читал курс лекций по «Феноменологии религии», в котором за отправную точку взял противопоставление рационального и иррационального, предложенное Отто, но, оттолкнувшись от него, считал, что сведение сущности религии к иррациональному не помогает нам понять эту сущность, и свой курс построил на постижении религиозных феноменов через жизненный опыт в его измерениях темпоральности и историчности. Подробнее см.: *Ibid.* P. 319–320.

Отто первым феноменологом религии, а сам вводит данный термин в философско-религиозный контекст?

Предложенная Отто модель, выходящая, по словам Гуссерля, «за рамки чистого описания и анализа самих явлений», сопоставляется с нефилософскими работами, целью которых было описание и классификация явлений. По логике высказывания эти работы предшествовали труду Отто и были хорошо известны научному сообществу, в частности Гуссерлю. К моменту написания «Святого» в научных кругах была традиция понимать под феноменологией религии дисциплину, отвечающую за обобщение и группирование явлений исторической жизни религии. Её определение впервые предложил религиовед Пьер Даниэль Шантепи де ля Соссе во втором переработанном издании «Учебника по истории религии» 1897 году²²⁴, а в первом издании в 1887 году он впервые употребил словосочетание *феноменология религии (Phänomenologie der Religion)*²²⁵. Шантепи де ля Соссе делил науки, изучающие религию, на философию религии и историю религии, отмечая, что

...эти две части находятся во взаимосвязи друг с другом: философия была бы пуста и необоснованна, если бы она исключила фактический материал из своих попыток абстрактного определения идеи религии, и так же мало могла бы история, лишившись философии, потому что не только для классификации и оценки религиозных феноменов, но и для объяснения того, обладает ли феномен религиозной природой или нет, уже следует иметь предварительное представление о сущности религии... Обобщение и группирование различных религиозных явлений (феноменология религии) обеспечивают переход истории религий к философии религии²²⁶.

В оригинале последнее предложение, в котором употребляется интересующий нас термин, звучит так: “Die Zusammenfassung und Gruppierung der verschiedenen religiösen Erscheinungen (die religiöse Phänomenologie) bildet den

²²⁴ *Chantepie de la Saussaye, P.D. Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg: J.C.B. Mohr, 1897. S. 5.*

²²⁵ *Chantepie de la Saussaye, P.D. Lehrbuch der Religionsgeschichte. 1897. S. 48.*

²²⁶ *Шантепи де ля Соссе, П.Д. Учебник по истории религии // Классики мирового религиоведения. Антология. Том 1 / Сост. и общ. ред. А.Н. Красников М.: Канон+, 1996. С. 201.*

Übergang der Religionsgeschichte zur Religionsphilosophie”. Как видно, Шантепи де ля Соссе употребляет здесь словосочетание *религиозная феноменология*, но в русскоязычной традиции стало общим местом переводить его как *феноменология религии*. Это совпадает и с западной историографической традицией²²⁷; не случайно же у Шантепи де ля Соссе за десять лет до того появляется термин *феноменология религии* и в точном виде. Отметим, что, согласно Шантепи де ля Соссе, феноменология религии, или религиозная феноменология, должна стать посредницей между философией, роль которой он оценивал сравнительно невысоко, и историей. Целью этого медиатора должно быть обобщение и группирование религиозных явлений.

По мнению некоторых исследователей, сам термин *феноменология* Шантепи де ля Соссе взял из философской традиции, точнее, из работ Эдуарда фон Гартмана²²⁸. Но, первым употребив словосочетание *религиозная феноменология*, Шантепи де ля Соссе не раскрыл еще его содержания. Это сделал, предложив уже современное обозначение феноменологии религии, датский историк религии Эдвард Леманн (Edvard Lehmann). В статье «Мир проявлений религии (феноменология религии)» (Erscheinungswelt der Religion (Phänomenologie der Religion)) для первого издания теолого-религиоведческого словаря «Религия в истории и современности», выходявшего с 1909 по 1913 годы, он подробно обращается к понятию феноменов религии и классифицирует религиозные феномены по типам: священные обычаи, священные писания, святые люди²²⁹. Согласно исследованию А. Молендийка, такая же традиция систематизации и классификации религиозных феноменов была широко распространена в Голландии

²²⁷ См., например, употребление этого термина в: Cox, J.L. A guide to the phenomenology of religion: Key figures, formative influences and subsequent debates. P. 1–5; Molendijk, A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. Leiden: Brill, 2005. P. 111–122.

²²⁸ Подробнее см.: Molendijk, A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. P. 120–121.

²²⁹ Подробнее см.: Lehmann, E. Erscheinungswelt der Religion (Phänomenologie der Religion) // Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Band II / Hgs. F.M. Schiele, H. Gunkel, O. Scheel, L. Zscharnack. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1910. S. 497–577. Статья Э. Леманна занимает 80 страниц, имеет очень сложную рубрикацию и является прототипом для всех подобных работ феноменологов религии.

после реформы образования в 1876 году, когда на теологических факультетах появились дисциплины, имеющие целью научное изучение религий (история и философия религии)²³⁰. В методологическом плане эти дисциплины базировались на морфологическом подходе к изучению религии, разработанном одним из основателей религиоведения в Голландии, теологом Корнелиусом Тиле, центральным мотивом морфологии которого было выстраивание системы религий наподобие морфологии Гёте. Кроме того, именно в Голландии ученик Тиле В.Б. Кристенсен стал преподавать курс *Общая история и феноменология религии*, введенный в учебные планы в 1922 году. По мнению Молендийка, в лекциях Кристенсена начиная с 1904 года доминирующим был мотив классификации религиозных феноменов, правда, без прямого упоминания термина *феноменология религии*.

Вероятно, именно голландец Герардус ван дер Леув закрепил за словосочетанием *феноменология религии* значение специального и уникального метода в исследовании религии. Сам ван дер Леув долгое время колебался, не зная, какое наименование для нового направления подошло бы больше. Среди вариантов были *общая история религии* (*allgemeine Religionsgeschichte*) и *учение о формах религиозных представлений* (*Formenlehre der religiösen Vorstellungen*). Термин *феноменология* не нравился ему именно потому, что он мог вызвать ассоциации с широко известной в то время философской теорией Гуссерля и психологической феноменологией Ясперса. И все же к 1925 году ван дер Леув остановился именно на нем. Стоит заметить, что в инаугурационной лекции 1918 года ван дер Леув предложил слушателям принципы исследования религии и среди основополагающих выделил: изучение религии как уникального, несводимого ни к чему явления; изучение не разных религий, а одной религии в многообразии её проявлений; изучение психологической основы религии; понимание религии через её собственный язык с целью проникнуть в её сущность. Позже он дополнил эти принципы системой изучения феноменов, которая включала в себя их

²³⁰ См.: Molendijk, A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. P. 30–80.

наименования, переживание и понимание. Последние принципы сближают идеи ван дер Леува скорее с философией Дильтея, чем с феноменологией Гуссерля. Подчеркнем, что ван дер Леув осознанно стремился отделить свой проект от философской феноменологии – это доказывает, что он имел прекрасное о ней представление. Гуссерль для ван дер Леува имеет лишь косвенное значение, это подтверждается и тем, что в трудах голландского феноменолога минимальное количество ссылок на Гуссерля²³¹. Кроме того, ван дер Леув никак не следовал основным принципам феноменологии Гуссерля, например, в его теории невозможно использование гуссерлевского *эпохе*. Подробнее этот вопрос мы рассмотрим в разделе, посвященном феноменологии ван дер Леува.

В Германии в 1920-е годы также развивается направление феноменологии религии. В этом плане особенно примечателен один из лидеров протестантского движения тех лет, теолог-экуменист и религиовед, прославившийся своим трудом «Молитва», Фридрих Хайлер. В его основных работах мы не найдём четкого определения феноменологии религии, но в 1925 году Хайлер был редактором серии книг, в которой, в частности, был выпущен немецкий перевод труда ван дер Леува «Введение в историю религии»²³², в немецком переводе он стал называться «Введение в феноменологию религии». Именно Хайлер настоял на таком переводе названия книги. В предисловии к работе ван дер Леува Хайлер, в частности, пояснял значение этого термина так:

Для правильного понимания названия добавим, что автор этой книги употребляет слово “феноменология” не в смысле философии Гуссерля и Шелера, а в смысле историко-сравнительного религиоведения, как Тиле, Шантепи де ля Соссе, Эдвард Леманн, которые понимают под ним систематическое изложение отдельных

²³¹ Одна – во «Введении в феноменологию религии», где ван дер Леув поясняет, что употребляет термин *Wesen* в отличном от Гуссерля смысле (*Leeuw, G. van der. Einführung in die Phänomenologie der Religion. München: Reinhardt, 1925. S. 7*), и другая – в «Религии в её сущности и проявлениях» в цитате из М. Шелера (*Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation. P. 646*).

²³² *Leeuw, G. van der. Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis. Haarlem: Erven Bohn, 1924.* Любопытно, что после издания немецкого варианта этой книги и выхода в свет основного его труда «Религия в сущности и проявлениях», «*Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis*» было переиздано на голландском, но уже с названием «Введение в феноменология религии» (*Leeuw, G. van der. Inleiding tot de phaemenologie van den godsdienst. Haarlem: Erven Bohn, 1948*).

религиозных феноменов, таких как молитва, жертвоприношение, колдовство, аскетизм и т. д.²³³

Таким образом, Хайлер констатирует факт существования двух типов феноменологии: философской и религиоведческой; причем сам он работал в русле последней. Это определение особенно интересно, если учесть, что Хайлер много лет был преподавателем теологического, а затем и философского факультетов в Марбурге и Мюнхене; он должен был хорошо ориентироваться в философских спорах эпохи и знать труды ведущих философов-феноменологов²³⁴. При этом в своих сочинениях он ни разу даже не упоминает имен Гуссерля, Хайдеггера или Шелера, а ведь последняя его монография «Формы проявления и сущность религии» вышла в свет в 1961 году. Такое игнорирование современной ему философской традиции неслучайно. Во вступлении к своему последнему труду Хайлер, описывая основные принципы религиоведческого исследования, выделяет несколько его типов: этнологическое религиоведение, филологическое религиоведение, психологическое религиоведение, философия религии, сравнительная история религии. О философии религии Хайлер отзывается достаточно категорично, замечая, что она односторонняя и спекулятивная, не нацелена на исследование живой религии. Свой же подход, который он называет *феноменологическим*, Хайлер относит ближе всего к сравнительной истории религии, отмечая, что именно в нем через изучение конкретного материала живых религий становится возможным видение единства религий в их многообразии, к рассмотрению этого подхода подробнее мы обратимся в соответствующей главе.

Итак, в первой четверти XX века наряду с философской феноменологией Гуссерля существовала возникшая задолго до нее традиция специфической феноменологии религии, основанной на системе описания и классификации религиозных феноменов, именно отсюда (от религиозных явлений, которыми

²³³ *Leeuw, G. van der.* Einführung in die Phänomenologie der Religion. Предисловие Хайлера в этом издании не имеет нумерации страниц.

²³⁴ Например, Иоахим Вах в 1919 году, обучаясь в Мюнхенском университете, прослушал курс Хайлера, а затем в следующем семестре слушал уже курс Гуссерля во Фрайбурге. Подробнее см.: *Flasche, R.* Joachim Wach // *Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade.* München: C. H. Beck, 2010. S. 290–302.

могли быть и молитва, и танец, и жертва) в религиоведение вошел термин *феноменология*. Получается, что в письме о книге Отто Гуссерля противопоставлял традиционную для начала XX века феноменологию религии новому проекту философской феноменологии религии, в основу которого должны были быть положены представления о законах человеческого мышления. Но, как следует из текста письма, такая феноменология являлась только планом на далекое будущее и до конца, в отличие от феноменологии религии, реализована не была. Дабы прояснить мысль Гуссерля, стоит обратиться к истории философской феноменологии и сопоставить ее основные положения с установками феноменологии религии.

3.2. Философская феноменология

Как известно, в творчестве Гуссерля принято выделять три периода: дофеноменологический – его работа в университете Галле и первые труды по логике и философии математики, этот период завершился изданием первого тома «Логических исследований»; второй период, где феноменология понималась лишь как ограниченно эпистемологический проект, связанный с началом работы Гуссерля в Гёттингене и изданием второго тома «Логических исследований»; третий период, начавшийся после 1906 года, в котором он и оформляет основные концепции трансцендентальной феноменологии. Этот последний период и будет интересовать нас далее. По мнению всех крупных исследователей Гуссерля, именно в «Идеях к чистой феноменологии» в концентрированном виде были выражены основные положения этого периода и феноменологической философии как таковой. От объективного реализма «Логических исследований», в которых, в частности, интенциональный объект понимался как идентичный корреляту акта, в «Идеях к чистой феноменологии» интенциональный объект как ноэматический объект осознается отличаемым от своего коррелята, а феноменология становится одновременно и ноэтической, и ноэматической. Напомним, что, несмотря на прикладное значение «Идей к чистой феноменологии», Гуссерль рассматривал этот труд как описание первопринципов философии, более базовое, чем все «Критики»

Канта. Именно в «Идеях к чистой феноменологии» феноменология понимается как «наука о всеобщей структуре чистого сознания»²³⁵ и определяется как трансцендентальная. Далее мы сфокусируемся на материале, изложенном в этой работе, и некоторых других трудах, где также очевидна кристаллизация проекта трансцендентальной феноменологии.

Не секрет, что Гуссерль с самого начала, работая над проектом феноменологии, планировал создать науку наук – методологическую основу любой системы изучения, объективную и универсальную. Уже в критике психологизма Ф. Brentano, первого автора, поставившего остро проблему интенции, он указывал на слабость и относительность психологических закономерностей, получаемых из внешних наблюдений, в противовес предлагая разработку универсальных и общезначимых законов, коренящихся в мышлении. В этом состояла суть разногласий с Brentano. Если первый полагал, что в интенциональном отношении существуют два элемента – ментальный объект и психическое состояние, с ним связанное (*стол + мое восприятие стола*), то Гуссерль углубляет это различие, указывая, что объект, данный через интенциональные акты, не равен реальному объекту. Стол-феномен отличен от стола в реальности, феноменологический объект трансформируется в зависимости от модусов и форм интенции. Для Гуссерля «трансцендентность физической вещи – это трансцендентность конституирующегося в сознании и связанного с сознанием бытия»²³⁶. Именно развитием этой идеи и стал известный призыв «*назад к самим вещам*», часто понимаемый как обращение к объективной реальности внешнего мира, в противоположность субъективной рефлексии, на деле же означающий не что иное, как рассмотрение вещей без диктата какой-либо научной теории или системы, то есть так, как они непосредственно даны сознанию. Именно таким образом для Гуссерля становится возможной истинная объективная наука, покоящаяся на общих для всех незыблемых законах разума. Эта наука есть особый тип философии

²³⁵ Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академический проект, 2009. С. 225.

²³⁶ Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. С. 167.

– объективная философия. Эту философию Гуссерль противопоставлял старой мирозерцательной философии, отмечая, что

...мирозерцательная философия должна сама отказаться вполне честно от притязания быть наукой и ...тормозить прогресс научной философии. Ее идеальной целью остается чистое мирозерцание, которое по самому существу своему не есть наука ...мирозерцание нужно рассматривать как *habitus* и создание отдельной личности, науку же – как создание коллективного труда исследующих поколений... Мирозерцательная философия учит так, как учит мудрость: личность обращается тут к личности... Наука же безлична²³⁷.

Научная философия должна пронизывать собой всю систему наук. Гуссерль предлагает структуру этой системы, которую можно было бы представить тремя concentрическими кругами, где ядром является *эгология* – изучение очищенного трансцендентального Я, познание чистой трансцендентальной субъективности. Следующий круг представляют собой укорененные в законах сознания *априорные дедуктивные науки* (математика и логика), а на них (во внешнем круге) основываются все остальные *апостериорные дедуктивные науки*. На определенном этапе творческого пути именно построение ядра наук занимало Гуссерля в первую очередь, поскольку лишь всеобщая наука об априори может стать «...фундаментом подлинных наук о фактах и подлинной универсальной философии в картезианском смысле, универсальной и обладающей абсолютным обоснованием наукой о фактически существе»²³⁸. Как видно, здесь изучению сознания усваиваются черты онтологии. Позднее, уже в «Кризисе европейских наук», проблема обоснования наук ушла на второй план, уступив место проблеме жизненного мира.

Гуссерль последовательно развивал представления Декарта и Канта об единстве законов человеческого разума и возможности выявления универсальных

²³⁷ Гуссерль, Э. Философия как строгая наука // Логические исследования... Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 739–740.

²³⁸ Гуссерль, Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Наука, 2001. С. 289–290.

категорий сознания, из которых складывается познание и представление обо всем мире. Гуссерль пишет об этой особенности феноменологии так:

Ratio, о котором мы рассуждаем, есть не что иное, как действительно универсальное и действительно радикальное самопознание духа в форме универсально ответственной науки, развивающейся в новом модусе научности, где находят себе место все мыслимые вопросы – о бытии, о нормах, о так называемой экзистенции... интенциональная феноменология впервые превратила дух как таковой в предмет систематического опыта научного изучения и тем самым осуществила тотальную переориентацию задачи познания²³⁹.

Отсюда и возникает его представление об интенции как процессе направленности сознания на объект, в то же время этот объект конституирующей. Таким образом, изучение сознания и его процессов требует очищения мышления от всего наносного, поставляемого чувствами и представлениями, преходящего, непостоянного и не укоренённого в сознании. Именно для исключения всего трансцендентного сознанию путем сведения к имманентным коррелятам и, как следствие, построению универсальной научной философии Гуссерль вводит понятие *эпохе* или *феноменологической редукции* (в некоторых местах этот же процесс именуется *взятием в скобки*). В «Идеях к чистой феноменологии» феноменологическая редукция возникает, когда Гуссерль обращается к фундаментально-феноменологическому рассуждению, призванному выявить чистые феномены, недоступные так называемой *наивной* или *естественной* установке²⁴⁰. Для Гуссерля всё трансцендентное (то, что не является непосредственной данностью сознания, что ему внеположно, равно как и всё, что не составляет сущность процессов сознания) должно быть убрано, чтобы очистить трансцендентальную субъективность. При этом стоит помнить, что, как заметил В.И. Молчанов, через трансцендентальную субъективность становится возможным

²³⁹ Гуссерль, Э. Кризис европейского человечества и философия // Логические исследования... Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 664–665.

²⁴⁰ Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. С. 89–142.

постижение не только сознания философствующего индивида, но и любой формы «корреляции субъективного и объективного»²⁴¹.

В феноменологической философии Гуссерль выделяет три этапа очищения или три типа редукции. Первая: *феноменолого-психологическая* редукция, нейтрализующая основное положение естественной установки – якобы очевидное полагание внешнего по отношению к феноменам сознания мира вещей и событий, этот процесс убирает якобы естественную склонность к рассмотрению вещей «объективно», вне зависимости от сознания. Вторая: *эйдетическая* редукция продолжает феноменолого-психологическую, надстраиваясь над ней. В ней среди случайных и несвязных данностей сознания усматриваются всеобщие виды (эйдосы) переживаний и предметностей, коррелятивные той или иной области сущего. Третья: *трансцендентальная* редукция является этапом наиболее глубокого очищения сферы имманентного опыта, в ней в скобки заключается уже всё эйдетическое, именно здесь происходит достижение цели феноменологического процесса – выявление трансцендентальной субъективности. Третий этап редукции и оформляет полноценную научную философию, так как внимание здесь переориентируется от содержания феноменов к нозтиконоэватическим корреляциям, открывая сферу чистого сознания и выделяя всеобщие его структуры.

Согласно композиции «Идей к чистой феноменологии», эта работа должна быть чем-то похожей на известные «Размышления о первой философии» Декарта, ее цель – шаг за шагом лишать действительности части мира, осознаваемые как реальные в наивной естественной установке познания. Одной из таких частей должен был стать мир трансцендентных сущностей, с необходимостью полагаемый религиозным сознанием.

²⁴¹ Молчанов, В.И. Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс: Академия Наук Литовской ССР, Институт философии, социологии и права, 1983. С. 57.

3.3. Категориальный аппарат феноменологии Э. Гуссерля и методология исследования в феноменологии религии

Но могли ли религиоведы, современники Гуссерля, избежать влияния его философской теории, бывшей неотъемлемой частью интеллектуального климата эпохи? Даже если они дистанцировались от философской феноменологии, это еще не позволяет утверждать, что они не испытали её скрытого влияния. Историки феноменологии религии выделяют в философской теории Гуссерля несколько базовых принципов, приложимых к изучению религии²⁴². Это представление о сознании как интенциональном, антиредукционизм, дескриптивный метод, эмпатия, эпохе, эйдетическое видение. Далее мы применим каждый из них к религиоведческим теориям некоторых классиков феноменологии религии, в первую очередь к теории Фридриха Хайлера. Хайлер взят нами здесь, поскольку в его трудах присутствует наиболее выраженная рефлексия в отношении принципов феноменологического исследования религии, кроме того, как мы писали выше, он был включен в интеллектуальную жизнь Германии времени расцвета философской феноменологии, а значит, влияние идей Гуссерля в его трудах обнаружить будет нетрудно, если оно есть.

Представление о сознании как об интенциональном

Термин *интенция* не характерен для языка Хайлера, он в принципе старался воздерживаться от употребления философской терминологии. Остановимся здесь на одном показательном примере – феномене молитвы. Хайлер определял молитву как «живое общение набожного человека с лично мыслимым и воспринимаемым существующим Богом, общение, отражающее формы человеческих общественных отношений»²⁴³. Если мы совместим это определение с предложенной Хайлером феноменологической структурой религии, включающей в себя встречу двух уровней бытия – человеческого и Божественного (подробнее об этом будет сказано

²⁴² См., например: *Allen, D. Phenomenology of religion // The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition / Ed. J.R. Hinnels. London; New York: Routledge, 2010. P. 208–210.*

²⁴³ *Heiler, F. Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München: Verlag von Ernst Reinhardt, 1920. S. 491.*

в третьей главе), то увидим, что, согласно Хайлеру, степень чистоты восприятия Святого стоит в прямой зависимости от уровня человеческой готовности Святое воспринять. Таким образом, наивный эгоист видит Бога таким же эгоистом, при этом Бог таковым не является, это лишь абберрация восприятия среднего человека. Человек, желающий зла другим, видит вокруг себя лишь антропоморфные подобию себя самого, так же мыслящие и чувствующие; лишь человек, очистивший свое восприятие, по выражению Хайлера, религиозный гений, может достигнуть осознания Бога как благого и любящего Существа. Таким образом, у Хайлера сознание человека преломляет образ Бога: в зависимости от типа сознания у различных людей мы встречаем разные образы Бога. Это напоминает идею Гуссерля, что «мы “направлены” на объекты, мы “интендируем” их»²⁴⁴. Но здесь кроется главная проблема. Согласно Гуссерлю, принципиально важными для феноменологического анализа являются следующие положения: интенция – процесс сознания, которое является всегда сознанием о чем-то, сознанием об объектах, «независимо от того, реальны ли сами объекты или нет»²⁴⁵; мы изучаем другое Я посредством полагания существования ноэмо-ноэтического единства²⁴⁶. Обе эти характеристики неприменимы к хайлеровскому описанию центра религии и, следовательно, самого процесса молитвы. Помимо психологического аспекта, в котором образ Бога преломляется в сознании, у Хайлера мы находим и онтологический аспект, говорящий о сущности Бога. Он постоянно выступал за то, что центр религии (который он описывал как *Deus Absconditus*, *Бог сокрытый*, проявляющий себя в формах *Deus Revelatus*, *Бога открывающегося*) есть реальность, не обусловленная нашим сознанием, а существующая сама по себе. Во всех своих работах Хайлер стремился описать эту реальность через многообразие

²⁴⁴ Гуссерль, Э. Феноменология: Статья в Британской энциклопедии // Логос. 1991. № 1. С. 12–21.

²⁴⁵ Там же.

²⁴⁶ Гуссерль пишет: «Феноменологический опыт есть единственный опыт, который может быть назван “внутренним” в полном смысле слова; его осуществление практически не имеет границ. И так как подобное “заключение в скобки” объективного и описание того, что затем “является” (“ноэма” в “ноэсисе”) может быть произведено и над “жизнью” другого Я, которую мы можем себе представить, “редуктивный” метод может быть распространен из сферы своего собственного опыта на опыт других Я» (Там же).

её проявлений в мире религий. Таким образом, проблематика описания механизмов познания (как это было у Гуссерля) и использование таких описаний как последовательного метода в изучении религии были чужды Хайлеру. Он считал, что существуют объективные, не зависящие от сознания составляющие религии (Бог и формы Его открытия человеку), и без такого знания религия невозможна. По этим же причинам невозможно и установление с Богом нозмо-ноэтического единства как неразрывности актов сознания и смыслов, этими актами полагаемых, потому что, как говорится в Писании, «Мои мысли – не ваши мысли, ни ваши пути – пути Мои» (Ис. 55:8). Полагая центром религии непознаваемого Бога, Хайлер полностью исключал возможность такого единства, а следовательно, исключал и возможность построения на этот счет научной модели описания. Характеристики интеркультурного познания в теории Хайлера применимы только к проявлениям Бога в форме *Deus Revelatus*, и то до определённой степени, но не работают, когда речь идет о превосходящем все возможности познания *Deus Absconditus*²⁴⁷.

Сходную логику мы встречаем у других феноменологов. Например, описывая процесс феноменологического исследования религии, Блеекер утверждает, что «феномен – то, что являет себя. Здесь подразумеваются три вещи: 1) существует Нечто; 2) это Нечто являет себя; 3) феномен существует именно благодаря тому, что являет себя. Однако феномен относится не только к тому, что являет себя, но и к тому, кому является. Феномен – это субъективированный объект и объективированный субъект»²⁴⁸. Эти последние слова, без сомнения, могут стать отправной точкой для критики применения гуссерлианской терминологии к исследованию религиозных фактов – феномен как субъективированный объект немислим в философии Гуссерля.

Ровно такую же картину мы встречаем и в феноменологии Герардуса ван дер Леува. Декларируя исследование феноменов сознания, Леув все равно постулирует существование объективной реальности религиозных феноменов. Например, в

²⁴⁷ Подробнее об этом будет сказано в третьей главе диссертации.

²⁴⁸ Блеекер, К.Ю. Феноменологический метод // Религиоведческие исследования. 2014. № 1–2 (9–10). С. 46.

своем главном труде «Религия в её сущности и проявлениях» он пишет: «Как и любой опыт религиозный опыт связан с объектом... в самом выражении *переживание* уже звучит некоторая степень объективной ориентации. Однако, в религиозном опыте эта ориентация является присутствием, впоследствии встречей и, наконец, союзом. И в этом присутствии первичен не тот, кто испытывает, а Тот, Кто присутствует. Ибо Он святой, трансцендентно могущественный»²⁴⁹. Это – строго эссенциалистские утверждения, и они невозможны в категориальной системе Гуссерля.

Антиредукционизм

Идея несводимости процесса сознания к психологии занимает в философии Гуссерля немалое место, критике современного ему психологизма он посвятил первый том «Логических исследований». В феноменологии религии антиредукционизм воспринимается иначе: уникальность религии как опыта встречи со Святым автоматически делает её несводимой ни к каким психологическим и иным реальностям – религия рассматривается как основанная сама на себе реальность. Эта идея является центральной для Ф. Хайлера. Так, систематизируя историю изучения религии, он выделяет в религиоведении два исходных пункта исследования: подход догматико-конфессионально-теологический и подход светской науки. Но оба они, как он считает, имеют существенные недостатки, поскольку в первом очевиден апологетический характер, а во втором не рассматривается религия как явление *sui generis*. Именно рассмотрение религии как чего-то уникального, несводимого ни к чему, является самым продуктивным способом её исследования. Кроме того, как мы уже отмечали, для Хайлера объективная основа религии реально существует, по крайней мере, понять религию без признания этой основы невозможно.

Дескриптивный метод

Суть дескриптивного метода, одного из основополагающих методов Гуссерля, определяемого как «всецело идеально-научный и свободный от

²⁴⁹ *Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation. P. 462.*

примесей всякого “опыта”, т.е. от со-полаганий реального существования [разрядка автора. – Т.С.]»²⁵⁰, сводится к идее недопущения в исследование внешних предпосылок, кроме интуитивно представленных в сознании.

У Хайлера термин *дескрипция* играет совершенно иную роль. Во всех своих основных работах он использует метод описания религиозных феноменов так, как они наблюдаются в исторических и жизненных условиях. Дескрипция для Хайлера – это подробное описание жизни той или иной религии, с необходимым при этом для исследователя устранением личного к ней отношения, то есть описание видения религии глазами её последователей²⁵¹.

Эмпатия, эйдетическое видение и эпохе

Как подчеркивает Ж. Ваарденбург, для построения своей теории Хайлер пользовался методом вчувствования в религиозный мир других людей, пренебрегая текстологическими, семиотическими, антропологическими и герменевтическими методиками осмысления, ища психологического её понимания в плане сопереживания опыту другого верующего²⁵². Сам Хайлер писал, что настоящий исследователь религии должен прежде всего быть благоговейным и иметь личный религиозный опыт. Это необходимо, поскольку «в религии речь идет не о каких-то повседневных вещах или курьезах, а о Жизни и Смерти, о Последнем и Высшем, о Вечном»²⁵³. Хайлер пояснял, что «без нравственного чувства нельзя заниматься этикой, не умея воспринимать искусство – искусствоведением, без любви к истине – философией, также без религиозности в широком смысле слова – религиоведением»²⁵⁴. Говоря об эмпатии в феноменологии религии в целом, можно заключить, что она носит характер психологического процесса,

²⁵⁰ Гуссерль, Э. Логические исследования. Том второй. Часть первая. Исследования по феноменологии и теории познания // Избранные работы / Сост. В.А. Куренной. М.: Территория будущего, 2005. С. 181.

²⁵¹ Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart: Kohlhammer, 1961. S. 14–18.

²⁵² Waardenburg, J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie – eine kritische Würdigung // Marburger Universitätsreden 93. Marburg: Phlipps-Universität Marburg, 1992. S. 26.

²⁵³ Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 17.

²⁵⁴ Ibid. S. 17.

закрывающегося в постановке себя на место исследуемого, для нее не нужно выполнять никаких особых рациональных процедур. Таким образом, гуссерлевская борьба против психологизмов в феноменологии религии превращается в утверждение нормативности психологических методов.

Стоит напомнить, что, согласно Гуссерлю, эйдетическое видение предполагает невозможность познания эйдосов (сущности феноменов сознания) с помощью доказательных методов, распространенных в естественных науках; постижение их возможно лишь через схватывание с помощью интуиции. Как утверждают исследователи, в феноменологии религии это положение стало основой легитимации наличия у религиоведов собственного религиозного опыта²⁵⁵, о котором и пишет Хайлер. При этом, по важному замечанию Ю.А. Кимелева,

...“эйдетическое видение”, включающее в себя не только непосредственное усмотрение сущностей религиозных явлений, но также эмпатию (вчувствование, вживание) и наличие собственного религиозного опыта у исследователя, неизбежно ведет к субъективизму. Таким образом, метод “эпохе”, использование которого должно обеспечить объективность исследования, и метод “эйдетического видения”, использование которого привносит в исследование значительную долю субъективизма, вступают между собой в противоречие. Именно на это обращали главное внимание критики феноменологии религии²⁵⁶.

Такая характеристика, с одной стороны, описывает сочетание эпохе и эйдетического видения в творчестве многих феноменологов, с другой – показывает всю противоречивость мысли, что классическая феноменология религии была выражением феноменологии философской, поскольку в теории Гуссерля эти

²⁵⁵ А.Н. Красников, касаясь связи философской феноменологии и феноменологии религии, заметил, что «никто из представителей этой дисциплины, за исключением, пожалуй, М. Шелера и Поля Рикёра (1913 – 2005), 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» (*Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический Проект, 2007. С. 119*). При этом и способ постижения этих феноменов, и само понятие интуиции носило в их трудах иной, не строго философско-феноменологический характер.

²⁵⁶ *Кимелев, Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. М.: Nota bene, 1998. С. 28.*

методы гармонично дополняют друг друга²⁵⁷, а в феноменологии религии наделяются взаимоисключающим значением.

Возвращаясь к Хайлеру, заметим, что в его творчестве эпохе в строгом смысле отсутствует, воздержание от суждений несет у него этический, а не методологический оттенок: исследователь религии не вправе критиковать нравы, опыт и представления рассматриваемой им религии, он должен описывать её безоценочно²⁵⁸. Итак, мы видим, что эмпатия, эйдетическое видение и эпохе у Хайлера имеют скорее романтический, чем научно-методологический, как у Гуссерля, характер.

Здесь уместно вспомнить, что, согласно Гуссерлю, феноменология является «априорной наукой о всевозможных видах существования»²⁵⁹. Гуссерль рассматривал свою феноменологию как метод, описывающий универсальные механизмы работы сознания, метод, на основании которого можно построить новую систему гуманитарного знания, по аналогии с системой наук естественных. Как было продемонстрировано, в феноменологии Хайлера речь идет не о сознании, а о проявлении сущности религии (*Deus Absconditus*) в многообразии различных форм (феноменов). Это проявление эмпирически наблюдаемо и индуктивно выводимо из жизни различных религий, и эта установка диаметрально противоположна установке Гуссерля. Используя хорошо известное деление трех исторических эпох философии (философия бытия, философия сознания и философия языка), можно сказать, что все классики феноменологии религии в большей степени принадлежали к направлению философии, центром которого было учение о бытии, ведь именно на положении о реальном бытии центра

²⁵⁷ Хотя мы не утверждаем, что все последователи Гуссерля не впадали в субъективизм от апеллирования к интуиции, но, по крайней мере, они стремились от него уйти.

²⁵⁸ Среди первых представителей феноменологии религии, еще до появления трудов Гуссерля, именно этот метод декларировался как один из основополагающих. Так, К. Тиле во введении к своей работе «Элементы науки о религии» 1896 г. говорит о «спокойной беспристрастности» (*calm impartiality*) (*Tiele, C.P. Elements of the Science of Religion. Vol. I: Morphological. Edinburgh–London: William Blackwood & Sons, 1896*), необходимой исследователю для изучения религии, понимая её в контексте отказа от критических и апологетических суждений.

²⁵⁹ Гуссерль, Э. Феноменология: Статья в Британской энциклопедии // Логос. 1991. № 1. С. 12–21.

религии в той или иной степени все они основывали свои рассуждения, если и не полностью полагаясь на идею описания центра религиозной жизни (как это делал Хайлер), то в частности, строя свои описания на строгих онтологических основаниях. Введение в их теории сознания верующего субъекта усложняло ее, но не сводило проблематику к сознанию.

Подытожим, что религиоведение в строго феноменологическом гуссерлевском смысле вписывается только во внешний круг апостериорных дедуктивных наук, но для его правильного феноменологического варианта необходимо осуществить все три этапа редукции, дабы выделить универсальные нозикономатические корреляции, на которых выстраивается сфера религиозного. Именно об этом и говорит Гуссерль в уже процитированном выше отрывке из письма-отзыва на «Святое» Р. Отто, замечая, что «...сначала должен быть сделан гораздо больший прогресс в изучении феноменов и их эйдетическом анализе... Необходима систематическая эйдетическая типизация уровней религиозных данных...»²⁶⁰. Очевидно, что для Гуссерля эмпиричность труда Отто и всех других религиоведов-феноменологов есть работа со случайными фактами, ни в малой мере не затрагивающая эйдетической основы явлений. Таким образом, ни интенциональность, ни эпохе в феноменологии религии, если опираться на строгое понимание категориального аппарата Гуссерля, не соответствуют канону философской феноменологии. Для Гуссерля их там нет вовсе. Если бы феноменология религии следовала Brentano, она стала бы психологией религии, концентрируясь на законах восприятия религиозных явлений субъектом. По своей сути все классические работы феноменологов религии строятся вокруг обобщения, категоризации и систематизации эмпирических данных религиозной жизни различных религий. О сознании говорится лишь в том случае, когда анализируются философские и мифологические структуры религии, и то этот анализ проходит не

²⁶⁰ *Sheehan, Th.* Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion" 1920–1921 // *The Personalist*. 1979. Vol. LX (3). Los Angeles: University of Southern California. P. 323.

на основе выявления общих структур сознания, а на обобщении мифов и учений²⁶¹. Таким образом, можно прийти к выводу, что феноменология религии выбилась из общего направления феноменологических исследований или неправомерно присвоила себе звание феноменологии, но так можно было бы рассуждать, если бы само представление о феноменологическом исследовании во времена оформления феноменологии религии было прочно связано лишь с Гуссерлем и не имело инвариантных пониманий.

На деле ситуация была куда сложнее, как замечает Г. Шпигельберг, «... члены старой мюнхенской группы уже считались вполне сформировавшимися мыслителями, когда они начали общение с Гуссерлем. Поэтому они более или менее продолжали оставаться в контексте собственной методологии и после первой удачной встречи с Гуссерлем и не считали нужным во всем следовать его пути по направлению ко все более субъективистской, идеалистической радикализации феноменологии»²⁶². То же вполне справедливо и в отношении других мыслителей, связанных с Гуссерлем. В каком-то смысле ориентация феноменологов религии может быть близкой наивному истолкованию лозунга Гуссерля «назад к вещам», понятому как возвращение к объективным феноменам и ставшему нормативным в рамках Гёттингенского кружка, трансформировавшего феноменологию в универсальную философию сущностей.

Но философское движение тех лет было очень насыщенным, само понятие феноменологии в нем трактовалось по-разному, изначальное учение Гуссерля имело множество вариантов развития и интерпретации, поэтому, анализируя возможности философских связей феноменологии религии, не следует

²⁶¹ Нельзя сказать, что эта разница совсем оказалось незамеченной исследователями. И.В. Кирсберг, сделавший попытку построить феноменологическое изучение религии, основанное на методологической строгости гуссерлианской философии, заметил несоответствие методологического аппарата классической феноменологии религии философии Гуссерля. Правда, в его работе, как и у Красникова, феноменология религии становится скорее искаженной формой гуссерлианской философии, отошедшей от истинного философского учения. См.: (Кирсберг, И.В. Феноменология в религиоведении: Какой она может быть? М.: Прогресс-Традиция, 2016).

²⁶² Шпигельберг, Г. Феноменологическое движение: Историческое введение. М.: Логос, 2002. С. 37.

ограничиваться только одним Гуссерлем. В четвертой главе мы подробно рассмотрим возможности связи философии М. Хайдеггера и немецкой феноменологии религии, здесь же обратимся к одному из самых влиятельных и значимых германских философов первой четверти XX века, разработавшем свой вариант философской феноменологии – Макс Шелеру.

3.4. Бытие, эпохе и феноменология в философии М. Шелера

Место, занимаемое Шелером в феноменологическом движении, до сих пор является источником дискуссий. Благодаря первому поколению учеников Гуссерля за Шелером закрепился образ блудного сына, отошедшего от своего отца и учителя с целью построения на основе феноменологии Гуссерля собственной философии. Такое мнение было общепринятым вплоть до известного труда Герберта Шпигельберга, в котором место Шелера в феноменологическом движении стало переоцениваться. В этом труде Шпигельберг, в частности, писал, что

...в начале двадцатых годов, до появления Мартина Хайдеггера, Макс Шелер был в глазах немецкой общественности феноменологом номер два. В действительности, для многих он был звездой первой величины, сияние которой открыло больше, чем просто выдающегося представителя новой школы: философа века... Ведь Шелер, конечно, был больше, чем один из феноменологов. Позволительно даже спросить: до какой степени, в конечном счёте, он был феноменологом? Однако влияние Шелера на феноменологическое движение – неоспоримый исторический факт²⁶³.

Этот вопрос о степени феноменологичности Шелера с тех пор был поставлен в целом ряде исследований, наиболее полно рассмотрен в трудах издателя и комментатора Шелера Манфреда С. Фрингса²⁶⁴ и российского переводчика и ведущего исследователя творчества Шелера А.Н. Малинкина²⁶⁵. Всех

²⁶³ Шпигельберг, Г. Феноменологическое движение. С. 251. Далее в тексте Шпигельберг приводит высказывания Гуссерля, в которых тот называет своего коллегу «антиподом».

²⁶⁴ Frings, M.S. *The Mind of Max Scheler. The first comprehensive guide based on the complete works.* Milwaukee: Marquette University Press, 1997.

²⁶⁵ Малинкин, А.Н. Концепция феноменологии Макса Шелера. Шелер vs Гуссерль. М.: «Русская школа», 2019.

интересующихся вопросом взаимоотношений двух философов и разницей их философских систем мы отсылаем к названным исследователям, здесь же обратимся к рассмотрению основных положений системы Шелера, касающихся специфики феноменологического инструментария, приложимого к исследованию религии. Конечно, сама фигура Шелера как уникального мыслителя, чье творчество затрагивает множество тем, с трудом вписывается в рамки одного направления. Истории мысли известен Шелер-антрополог, Шелер-социолог и Шелер-католический философ, но при этом не стоит забывать, что как мыслитель Шелер был цельной личностью и его антропологические построения, равно как и увлечение католицизмом, были следствием его общей философской установки. Именно его сближение с Гуссерлем в Гёттингене после 1907 года и использование феноменологического инструментария как рабочей методологии позволяет ученым говорить о нем как о феноменологе. Далее, чтобы проанализировать специфичность феноменологии Шелера, мы обратимся к его работам среднего периода и главным образом к классическому труду «Феноменология и теория познания» 1914 года.

В философии Шелера прежде всего обращает на себя внимание принципиальная отличная от гуссерлианской установка. Говоря о феноменологии, он понимает ее не как отдельный метод и науку наук, но определяет ее как технику созерцающего сознания. Для него феноменология не связана с эгологией, конституирующей мир, так как не сознание конституирует бытие, напротив, сознание вписывается в бытие. Сознание всегда работает с данными, поставляемыми ему реальным внешним миром, эти знания и определяют процессы сознания. В этом контексте показательны его рассуждения о теории познания. В частности, Шелер замечает, что

...теория познания – это дисциплина, которая не предшествует феноменологии и не служит для неё основой, но следует за ней... Она – учение о постижении и мыслительной обработке объективных содержаний бытия вообще... Поэтому познание – если это слово используется осмысленно – всегда занимается только имитацией и селекцией данного в мыслях, и никогда – порождением,

образованием, конституированием. Нет познания без предшествующего знания, и нет знания без предшествующего самостоятельного наличного бытия и самоданности вещей²⁶⁶.

Это утверждение, по сути, противоречит идеи гуссерлианской интенциональности, так как здесь сама гносеология основана на других посылах. В отличие от Гуссерля, источником всех смыслов Шелер считал не познание, а бытие, понимаемое как «абсолютно сущее»²⁶⁷. Поэтому когда в «Феноменологии и теории познания» он пишет о том, что «феноменологическая философия претендует на то, чтобы давать чистое, беспредпосылочное и абсолютное знание»²⁶⁸, он имеет в виду, что беспредпосылочность возможна, лишь когда познание опирается на онтологический постулат укорененности познания в бытии. Следовательно, априорность феноменов сознания, создающая из феноменологии универсальный метод, также отвергается Шелером.

Для Шелера неприемлема и идея Гуссерля о науке наук, универсальном методе, согласно которому должны функционировать все научные теории. Как известно, в центре философии Шелера стоит человек, и это многое объясняет. Ведь человек – многогранное существо, и каждая из граней несводима к другой, именно эту разноплановость и необходимо принимать во внимание, когда мы пытаемся определить, кто такой человек. Рассуждая о позитивной философии науки, Шелер делает важное различие: «...религия, метафизика и позитивная наука основаны на трёх совершенно различных мотивах, трёх совершенно различных группах актов познающего духа, трёх различных целях, трёх различных типах личности и трёх различных социальных группах. Исторические формы движения этих трёх духовных сил также существенно различны»²⁶⁹. Следовательно, философское знание не может проецироваться на религию, а научное замещать философское.

²⁶⁶ Шелер, М. Феноменология и теории познания // Избранные произведения. М.: Изд-во «Гнозис», 1994. С. 217–218.

²⁶⁷ Именно так Шелер и определяет феномены: «феномены суть абсолютно сущее... к ним следует свести и все остальное» (Шелер, М. Феноменология и теории познания. С. 244). Следовательно, и его феноменология есть учение об абсолютно сущем.

²⁶⁸ Шелер, М. Феноменология и теории познания. С. 244.

²⁶⁹ Цит. по: Малинкин, А.Н. Концепция феноменологии Макса Шелера... С. 51.

Три сферы, три акта духа свидетельствуют о многогранности человека, одна не умоляет другую. В таком свете гуссерлианское представление о науке наук для Шелера есть искажение изначальной картины, следование модному тренду западной мысли – западоцентризму, чреватое тяжелыми последствиями. Ведь позиционирование философии как универсальной методологии, с одной стороны, лишит философию ее предмета и своеобразия, делая ее калькой науки, с другой – навяжет науке нового господина, от которого та будет избавляться, как прежде избавлялась от диктата теологии.

Более того, даже представление о незыблемости законов разума и статичности самого разума, вне зависимости от времени и места, Шелер опровергает. Для него кантианская линия утверждения разума мерилom всего есть абсолютизация частного представления о разуме на отдельном историческом этапе, покоящаяся на унитарной послылке. Шелер замечает, что «кантианский принцип логического тождества разумного духа у всех человеческих групп (рас, культурных кругов, народов и т. д.), – мы также оспариваем... Всем этим учениям мы противопоставляем плюралистический взгляд на самых что ни на есть первичных обладателей разумного человеческого духа»²⁷⁰. Такой плюрализм отрицает строгость и наукообразность феноменологического метода, делая его более гибким и пригодным для сравнения культур в разные эпохи истории человечества. Для такой задачи Шелер предлагает свой феноменологический метод. Он согласен с Гуссерлем, что редукция – необходимая процедура для исследования любого явления, но процесс, осуществляемый только в разуме и направленный лишь на устранение содержания внешнего опыта, Шелера совсем не устраивает. Как было замечено выше, исходная позиция философствования для него – человек как цельное существо, следовательно, редукция не может затрагивать лишь мыслительную сферу, так как очищение одного разума не может гарантировать объективности познания. Для Шелера редукция – основная деятельность философа как личности. Идея феноменологической редукции хороша лишь тогда, когда она

²⁷⁰ Цит. по: *Малинкин, А.Н.* Концепция феноменологии Макса Шелера... С. 88.

затрагивает всего человека. Следовательно, редукция – это процесс перестройки всего человека, своего рода квазирелигиозная аскетика. Философ обязан упражнять чувства, желания, разум, и лишь в следствие этих упражнений он может прийти к устранению искажающих исследование факторов. Недаром поздний Шелер так активно интересовался буддизмом, ведь в Германии тех лет популяризировались аскетический и гносеологический аспекты буддийского мировоззрения²⁷¹. Их органичное сочетание в буддизме не могло не находить отклик у Шелера, ведь это и был пример редукции, касающейся человека как цельного существа.

Возможность применения феноменологии Шелера в религиоведении.

Теперь посмотрим, как ранее мы сделали с Гуссерлем, насколько приложима система Шелера к изучению религии. Феноменология Шелера с его компаративным и плюралистичным подходом, идеей выделения религии в отдельную сферу человеческой деятельности, редукцией как аскетико-психологическим процессом вполне отвечает нуждам изучения религии. Более того, она в значительно большей степени, чем феноменология Гуссерля, сходна с феноменологией религии. Так, идея плюралистичной равноправности культур близка принципу сравнения религиозных феноменов, их обобщению – системному принципу феноменологии религии. Выделение религии в отличную от философии и науки сферу соответствует базовому представлению феноменологов о религии как феномене *sui generis*. А редукция как процесс изменения философа вполне соответствует процессу психологического эпохе, практикуемого феноменологами религии. Ведь феноменолог религии для изучения чуждых ему верований должен был в буквальном смысле изменить себя, чтобы убрать все критические и оценочные суждения в отношении иной системы и на время исследования, насколько это возможно, понять ее как свою собственную. Возможно, именно из-

²⁷¹ Хорошее представление об этом дают труды: *Beckh, H. Buddhismus. Buddha und seine Lehre. Band I–II. Berlin; Leipzig: G. J. Göschen, 1916; Heiler, F. Die Buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. München: Reinhardt, 1922.*

за этих сходств историки религиоведения и даже некоторые феноменологи религии стали рассматривать Шелера как феноменолога религии²⁷².

Наибольшее влияние Шелер оказал на Иоахима Ваха. Ключевой для него стала работа Шелера «О вечном в человеке», ее социально-философский потенциал был созвучен общему устремлению Ваха сочетать феноменологию и социологию в изучении религии, поэтому в значительной мере именно на нее Вах опирается для философского фундирования своих разработок в процессе написания «Социологии религии». Вах высоко ценит то, что Шелер, в отличие от многих современников, выступал за учитывание интенции верующих в ходе изучения религиозных актов, а также интерпретировал религию как сочетание индивидуального и социального акта. Для Ваха вечное человечество означало бесконечный потенциал человеческой природы, различно актуализирующийся в зависимости от исторических условий. Именно на основании такой философской установки Вах разработал свою теорию религиозного опыта, образующего религиозную жизнь как в прошлом, так и в настоящем. Об этом подробнее будет сказано в четвертой главе работы.

Кроме того, Шелер написал достаточно развернутую работу, посвященную проблеме религии²⁷³, где предложил свое видение ее феноменологического исследования, целью которого становится выявление универсальной структуры религии, исследования, акцентирующегося на нахождении сущностных черт Божественного, модусов и религиозных актов, в которых Божественное проявляет себя. Именно в этом контексте Шелера привлек труд Отто «Святое». Анализируя его, Шелер выделял в нем две части: феноменологическую (первую) и

²⁷² Например, в одной из первых диссертаций, описывающих феноменологию религии как цельное движение, Ева Хиршман проводит реконструкцию феноменологии как направления исследования религии, возводя его к Шантепи де ля Соссе, среди основных феноменологов она выделяет Н. Зёдерблома, М. Шелера, Р. Отто, Г. ван дер Леува и других, при этом никак не связывая их идеи с системой Гуссерля. Подробнее см.: *Hirschmann, E. Phänomenologie der Religion; Eine historisch-systematische Untersuchung von „Religionsphänomenologie“ und „religionsphänomenologischer Methode“ in der Religionswissenschaft.* Groningen: Triltsch, 1940. На работу Хиршман опирается во введении к своему основному труду Ф. Хайлер, см.: *Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion.* S. 18.

²⁷³ *Scheler, M. Vom Ewigen im Menschen // Gesammelte Werke. Vol. V. Bern und München: Francke Verlag, 1954.*

эпистемологическую (вторую). Отмечая, что религиозная эпистемология Отто ему совсем не близка, он пишет о первой части книги следующее: «Я приветствую чисто дескриптивную часть его книги, первую серьезную попытку раскрыть посредством феноменологической дискуссии о сущности наиболее важные качества ценностной модальности Святого, которое определяет объект всех и каждой религии»²⁷⁴. Далее как иллюстрации феноменологического описания религиозных актов и аспектов Божественного он использует идеи и примеры Отто, говорящие о формах проявления Святого, из которых он выделяет духовность и личность, инкорпорируя феноменологию религии в инструментарий философской феноменологии. Очевидно, что оценка труда Отто Шелером схожа с оценкой Гуссерля, но, в отличие от последнего, Шелер не считает, что для построения философской феноменологии религии нужны более утонченные исследования основ сознания, для него материала, собранного Отто, достаточно для развития философской феноменологии религии.

Таким образом, именно в трудах Шелера своеобразная философская феноменология апроприирует наследие феноменологии религии, тем самым объединяясь с ней. При этом Шелера нельзя причислять к феноменологам религии в собственном смысле слова, ведь феноменология религии – направление в эмпирическом религиоведении, а Шелер занимался теоретической философией религии. В своем труде «Формы проявления и сущность религии» Ф. Хайлер, анализируя философские исследования религии, замечал, что философия религии рассматривает религию односторонне и не способна проникнуть в «конечную религиозную глубину», так как философ конструирует скорее идеальную религию, создавая собственную философскую систему, чем исследует живую религию²⁷⁵. Именно таким ученым был Шелер. Для него религия интересна как одна из сфер человеческого бытия, лишенная эмпирического наполнения (за этим он как раз и обращается к Отто), ему интересна не религия сама по себе и даже не религиозное чувство, ему интересен человек во всем его многообразии, религия в таком случае

²⁷⁴ *Scheler, M. Vom Ewigen im Menschen. S. 166.*

²⁷⁵ *Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 10–11.*

есть выражение этого многообразия и должна быть описана строго философским языком.

Таким образом, можно заметить, что у Гуссерля и Шелера были различные философские ориентации. Если Гуссерль развивал линию Декарта и Канта, то Шелер возводил свои теории к более ранним философским системам, полагающим в основу исследования бытие. Какие же следствия все это имеет в отношении феноменологии религии? Такая разница двух философских феноменологий свидетельствует об инвариантности феноменологического движения в начале XX века. Иными словами, понятие *феноменология* использовалось целым рядом различных направлений, среди которых свое место занимала и феноменология религии. Любопытно, что эту картину описывает в своем известном труде уже упомянутый Г. Шпигельберг. Давая общую характеристику феноменологии религии, он указывает: «...было бы несправедливо не заметить независимых корней феноменологии, возникших из сравнительного изучения религии, но равно ошибочно будет смешивать простую типологию религиозных институтов с феноменологией в философском смысле, которая концентрируется на религиозных актах и содержаниях религиозного опыта и исследует их основные структуры и соотношения»²⁷⁶. При этом он указывает, что с труда Г. ван дер Леува «Религия в её сущности и проявлениях» «...древнее предприятие [феноменологии религии] сливается с более широким течением Феноменологического Движения в философии»²⁷⁷. Как показывает наш анализ, ситуация здесь значительно сложнее. Философская феноменология находилась в диалогических взаимоотношениях с феноменологией религии, осознавая специфичность и инаковость последней.

При этом со строго историографической точки зрения вписывание феноменологии религии в общее феноменологическое движение произошло

²⁷⁶ Шпигельберг, Г. Феноменологическое движение. С. 28. Это утверждение Шпигельберга не следует понимать в смысле полного отрицания философичности феноменологии религии. Далее он же, рассматривая феноменологию религии Г. ван дер Леува, утверждает ее близость философии Хайдеггера. Подробнее возможность связи философии Хайдеггера и феноменологии религии мы рассмотрим в четвертой главе.

²⁷⁷ Шпигельберг, Г. Феноменологическое движение. С. 28.

постфактум под влиянием активной популяризации учения Гуссерля, когда появляется историографическая концепция, рассматривающая все движения, возникшие вне системы Гуссерля, но использующие термин «феноменология», как его продолжателей, а то, что не вписывалось, объявлялось ошибочным или не совсем соответствующим заданной Гуссерлем программе. Случаи Шелера и феноменологии религии – наиболее показательные следствия такой установки. Именно отсюда возникло представление об интенциональной природе феноменологии религии, которое было вчитано в нее вследствие диктата историографической ошибки. Следствием этого диктата стали и часто встречающиеся реверансы в сторону системы Гуссерля в историко-религиоведческих трудах, как бы извиняющие феноменологию религии за то, что она не «дотянула» до поставленной Гуссерлем планки. Строго говоря, для оправдания таких реверансов может быть только две бесспорных причины. Первая – признание феноменологии Гуссерля единственно истинной философской системой, способной задавать золотой стандарт научного знания и поверять собой все остальные теории. Это – программа-максимум Гуссерля, которую ему, между прочим, так и не удалось реализовать. Сомнительно, что среди историков религиоведения найдется кто-то, кто готов принести присягу учению Гуссерля. И вторая – историческая связь двух феноменологий, с неопровержимостью доказывающая преемство всех феноменологий с системой Гуссерля. В таком случае действительно становится оправданным упрек в неудачной реализации программы внедрения феноменологии, в том числе и в религиоведение, за которую принялись религиоведы. Но исторические данные никак не подтверждают эту вторую точку зрения (скорее, наоборот, мы наблюдаем обратный процесс: философы-феноменологи обращаются к феноменологии религии за материалом для своих концепций), а философский анализ показывает их сущностное различие.

Итак, подытожим: в первой четверти XX века в Европе существовало как минимум две феноменологии: одна – феноменология религии, описывающая религиозные явления (феномены), вторая – философская феноменология Э. Гуссерля, изучающая природу сознания. Далее мы обратимся к голландской

феноменологии религии, заложившей основы феноменологической религиоведческой традиции.

Выводы

Итак, в этой главе был сделан экскурс в процесс становления аппарата феноменологии религии. Очевидно, что этот этап в развитии феноменологического движения был подготовительным. Философия йенских романтиков и в особенности идеи Ф. Шлейермахера заложили основы исследования религии с акцентом на религиозном чувстве и проблематике религиозных гениев, создали философский базис для широкой религиоведческой компаративистики. Труды Ф. Макса Мюллера продемонстрировали, как эту компаративистику можно осуществлять, выработали методологическую стратегию, ставшую основой для сравнительного религиоведения в целом и методом работы для феноменологии религии. В то же время в творчестве Ф. Макса Мюллера хорошо просматривается эмпатическая установка и представление о лежащем за конкретными историческими формами религий единстве. Всё это в дальнейшем будет развито на классическом этапе феноменологического движения в религиоведении.

Несмотря на то что по наименованию эта глава должна была рассматривать хронологически предшествовавшие оформлению феноменологии религии учения, в нее также вошел анализ философии Э. Гуссерля, возникшей вместе с развитием классического этапа феноменологического движения в религиоведении. Такой сопоставительный анализ феноменологии религии и философской феноменологии был необходим для дальнейшего исследования, поскольку без него невозможно понять генезис феноменологического движения в религиоведении, с точностью прояснить его принципы и определить место, которое оно занимает в истории мысли. Как выяснилось, представление об интенциональной природе феноменологии религии оказывается неверным, а ее связь с философией Э. Гуссерля ничем не подтверждается.

ГЛАВА II

ГОЛЛАНДСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

В этой главе мы непосредственно обратимся к анализу классических теорий феноменологии религии, представленных голландским религиоведением. Мы покажем их внутреннюю цельность и то, в какой степени в них проявились ключевые установки феноменологии религии. Исторически именно голландская школа заложила основы изучаемого направления и сделала принципы феноменологического исследования религии общеизвестными и популярными. Именно с именами ее классиков (в первую очередь Герардусом ван дер Леувом) связывается господство феноменологии религии в религиоведении первой половины XX века.

§ 1. Феноменология религии в Голландии: первые шаги

*1.1. П.Д. Шантепи де ля Соссе и феноменология религии*²⁷⁸

Как мы писали в предыдущей главе, Пьер Даниэль Шантепи де ля Соссе по праву считается автором, который ввел в историю мысли словосочетание *феноменология религии*, поэтому умолчать о нем в нашем экскурсе было бы невозможно. Сразу стоит отметить, что, несмотря на роль первопроходца в использовании термина, Шантепи де ля Соссе вряд ли можно считать родоначальником самой дисциплины, хотя в некоторых чертах его труды напоминают работы классиков феноменологии религии. Оценивая вклад Шантепи де ля Соссе в религиоведение, современный голландский историк религиоведения А. Молендийк даже как-то написал, что Шантепи де ля Соссе «почти случайно стал одним из ведущих ученых зарождающейся науки о религии»²⁷⁹.

²⁷⁸ Отдельные аспекты этой темы были разобраны нами в статье: Самарина Т.С. Феноменология религии П.Д. Шантепи де ля Соссе и К. Тиле: от теологии к религиоведению // Богословский Вестн. Моск. Духовной Академии. 2019. Т. 32. № 1. С. 67–79.

²⁷⁹ Molendijk, A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. P. 111.

Шантепи де ля Соссе родился в семье известного голландского теолога, одного из основателей этической теологии. Его отец Даниель находился под большим влиянием философии Ф. Шлейермахера и именно на ней основывал свои теологические построения. Пьер Даниэль Шантепи де ля Соссе пошел по стопам отца, сначала получив теологическое образование в Утрехте, а затем став пастором. При этом основным направлением его интересов были принципы изучения религии, диссертацию он писал о современных ему теориях происхождения религии. В возрасте тридцати лет он был избран профессором истории религии в университете Амстердама. В течение жизни Шантепи де ля Соссе занимался в основном отдельными аспектами истории религии, в первую очередь восточными религиями и религией древних германцев. Некоторые его труды получили широкое признание среди исследователей, уважение к Шантепи де ля Соссе было всеобщим, что выразилось в избрании его председателем первого конгресса историков религии, прошедшего в Нидерландах в 1912 году.

Но несмотря на его большую активность в сфере изучения религии, по своим убеждениям Шантепи де ля Соссе был скорее теологом, зачастую противопоставлявшим современное научное понимание религии и теологию, способную удовлетворить «потребность в углубленном познании тайны»²⁸⁰. Любопытно, что Шантепи де ля Соссе порой указывал на то, что он не является настоящим ученым. Это показательно, поскольку, по общему мнению исследователей, самостоятельным ученым он действительно не был, некоторые даже говорят о применимости к его трудам обозначения “second hand”²⁸¹. Причина в том, что Шантепи де ля Соссе не специализировался на изучении какой-либо конкретной религии, а писал свои работы по вторичным источникам, компилируя существующие теории. При этом именно такой труд снискал ему всемирную популярность. Общеизвестной классикой религиоведения конца XIX века стал его «Учебник по истории религии», вышедший в оригинале по-немецки в 1887

²⁸⁰ *Chantepie de la Saussaye, P.D. De taak der theologie. Haarlem: F. Bohn, 1899. P. 16.*

²⁸¹ Так он назван Молендийком (см.: *Molendijk, A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. P. 110).*

году²⁸² и выдержавший четыре издания, последнее из которых было опубликовано после его смерти в 1925 году²⁸³. Учебник был даже частично переведен на английский и французский языки. Перевод для английского издания книги осуществила дочь Макса Мюллера – Беатрис.

Как исследователь религии Шантепи де ля Соссе был убежден, что понимание сущности религии тесно связано с пониманием её происхождения, поэтому изучение бесписьменных народов или постижение религии без эмпатии не приведет к успеху, если не принимать во внимание наличие центра религии – Бога. Эта эксплицитная теологическая установка хорошо ощутима во всех идеях Шантепи де ля Соссе. Например, христианство он считал «полным выражением того, что известно в других религиях поверхностным образом»²⁸⁴. Поэтому сам проект исследования религии должен был стать своеобразным подспорьем, помогающим перевести христианские идеи на языки других культур и религий, дабы открыть им возможность к постижению христианства и осознанию его как полноты религиозной жизни.

Введенное Шантепи де ля Соссе в научный оборот словосочетание *феноменология религии*, как мы уже отмечали выше, было употреблено им в «Учебнике по истории религии». Этот массивный труд, в первом издании насчитывающий около девятисот страниц, имел своей целью познакомить широкие круги общественности с достижениями современной науки по этому вопросу. В тексте и названии книги Шантепи де ля Соссе намеренно сделал акцент именно на истории религии, поскольку, по его мнению, наука о религии в целом синонимична истории религии. При этом исторический материал не должен оставаться без рефлексивного осмысления, которое может дать только философия. Именно поэтому исторический аспект труда дополняется историей философского рассмотрения места и роли религии. Среди философов Шантепи де ля Соссе

²⁸² *Chantepie de la Saussaye, P.D.* Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg: J.C.B. Mohr, 1887.

²⁸³ *Chantepie de la Saussaye, P.D.* Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg: J.C.B. Mohr, 1925.

²⁸⁴ *Chantepie de la Saussaye, P.D.* Het belang van de studie der godsdiensten voor de kennis van het christendom. Groningen: Noordhoff, 1878. S. 20.

особенно выделяет труды Канта, Гегеля и Шлейермахера. Из этих троих первенствующее место в изучении религии он отводит философско-историческим идеям Гегеля, считая его основателем науки о религии. При этом, согласно Шантепи де ля Соссе, становление современного изучения религии – сложный процесс, который связан не только с философией и историей, большую роль в нем сыграли открытия архаических культур антропологами, исследования этнологов и многое другое. Он замечает, что «наука о религии обязана своим устойчивым ростом открытиям и достижениям, которые были сделаны в науках о языке, в археологии, филологии, этнографии, психологии народов, мифологии и фольклоре»²⁸⁵.

В тексте первого тома первого издания мы видим три основных части: феноменологическую, этнографическую и историческую. Причем последняя занимает непропорционально большой объем по сравнению с двумя другими и продолжается во втором томе²⁸⁶. Согласно идее Шантепи де ля Соссе, этнография и история религии являют собой определенное единство, он пишет: «этнографический раздел дает нам подробную информацию о религиях диких племен, так называемых детей природы или той части человечества, которая не имеет истории. Второй раздел представляет собой историческое развитие религий цивилизованных народов»²⁸⁷. Таким образом, обе эти части являются историей религии, этнография при этом отвечает за бесписьменные архаические культуры. Непосредственно историческая часть разделена по историко-географическому принципу: начинается с древних религий (Египта и Вавилонии), а заканчивается исламом.

Для нас, разумеется, наибольший интерес представляет феноменологическая часть учебника. Как хорошо известно, Шантепи де ля Соссе видел в феноменологии дисциплину-медиатор, чьей целью было соединение отвлеченных философских

²⁸⁵ *Chantepie de la Saussaye, P.D. Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg: J.C.B. Mohr, 1897. S. 4.*

²⁸⁶ Феноменологии Шантепи де ля Соссе отводит около 120 страниц, этнографии – около 60, все остальное занимает история.

²⁸⁷ *Chantepie de la Saussaye, P.D. Lehrbuch der Religionsgeschichte. 1897. S. 6.*

теорий с конкретными историческими данными. По крайней мере, так о ней он писал во введении к первому изданию своего учебника. Во втором и последующих изданиях часть с феноменологией и все упоминания о ней исчезли, поскольку, по некоторым данным, Шантепи де ля Соссе решил сфокусироваться полностью на истории: объем материала уже превышал возможности книги, а по феноменологии как особой дисциплине он хотел написать специальный труд, но этот замысел ему так и не удалось осуществить. Описывая идею феноменологической части первого издания, он заметил, что она представляет собой «первую всеобъемлющую попытку организовать основные группы религиозных проявлений (*Erscheinungen*), не объясняя их доктринальным единообразием, упорядочивая их таким образом, чтобы основные стороны и точки зрения были самоочевидны из самого материала»²⁸⁸. Здесь обращает на себя внимание мысль о том, что феноменология должна группировать религиозные проявления. Эта идея найдет продолжение во всех последующих трудах классиков феноменологии религии. Интересен и сам перечень феноменов, приведенный Шантепи де ля Соссе в этой части. Здесь встречаются священный камень, дерево и зверь, священное время, священное пространство, священные личности, священная община, священные писания, религиозная мифология и т.п. Почти все эти темы, равно с такими же наименованиями, будут встречаться и во всех классических трудах феноменологов религии.

При этом заметим, что Шантепи де ля Соссе не предлагает в своей книге никакой единой теории группировки и выделения религиозных феноменов. Предложенная им систематизация религиозного материала является для него интуитивно очевидной, и он не видит особой нужды в её объяснении или выделении какого-то особого феноменологического метода исследования. Как он писал, все должно быть ясно из самого материала. Пожалуй, единственное, что роднит его в методологическом плане с последующими феноменологами, – осознанный антиредукционизм. Например, в феноменологической части книги в

²⁸⁸ Ibid. S. V.

разделе о священных людях он пишет: «Раньше вся религия считалась произвольным творением хитрых священников, в настоящее время все знают, что не священники создали религию, а наоборот, религия – священников»²⁸⁹. Согласно Шантепи де ля Соссе, по-настоящему понимать религию возможно только изнутри, поэтому её изучение должно быть связано с пониманием психологии верующего человека. К примеру, Герардус ван дер Леув вспоминал²⁹⁰, что одним из исследователей, вдохновивших его на изучение религии, в том числе её психологического аспекта, был именно Шантепи де ля Соссе. Кое-что говорит Шантепи де ля Соссе и об объекте религии, теме, к которой в той или иной степени обращались все феноменологи. Правда, в «Учебнике по истории религии» рассмотрение центра религиозной жизни носит откровенно теологические черты, Шантепи де ля Соссе пишет, что объектом религии является «живой Бог, который открывает себя всем народам как единственный истинный Бог»²⁹¹.

Можно заключить, что Шантепи де ля Соссе не только ввел в историю мысли словосочетание *феноменология религии*, но и наметил основные перспективы её развития: выделение религиозных феноменов, антиредукционизм, вопрос о центре религии. Правда, сделал он это скорее интуитивно, не выработав никакого цельного представления о феноменологии религии как дисциплине со специфическим методом. Если у Шантепи де ля Соссе и был в реальности какой-то проект феноменологического исследования религии, то он не выразил его ни в одном из сочинений. Анализ даже первого издания «Учебника по истории религии» показывает, что определяющим методом в нем служит историческое рассмотрение религий, феноменологическая часть вполне может восприниматься как довесок, не связанный с основной книгой, который, как оказалось, легко можно убрать за ненадобностью в последующих изданиях.

²⁸⁹ Ibid. S. 124.

²⁹⁰ Об этом, например, можно прочитать в: *Molendijk, A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*. P. 122.

²⁹¹ *Chantepie de la Saussaye, P.D. Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Freiburg: J.C.B. Mohr, 1897. S. 51.

1.2. Корнелиус Тиле: история и феноменология религии

Наряду с работами Шантепи де ля Соссе немалое значение для становления феноменологии религии имели труды Корнелиуса Тиле. Тиле не принято причислять к феноменологам религии, поскольку в центре его исследований было историческое изучение верований, но он сыграл значительную роль в развитии голландского религиоведения, в рамках которого непосредственно и оформлялась феноменология религии. Кроме того, Тиле оказал значительное влияние на труды таких классиков феноменологии, как В.Б. Кристенсен и Г. ван дер Леув. Далее мы кратко остановимся на творчестве Тиле, выделив значимые для формирования этой дисциплины черты.

Как и Шантепи де ля Соссе, Тиле принадлежал к теологическим кругам, получил образование теолога и был служителем реформатской церкви (голландская ветвь арминианства), затем его назначили ректором реформатской семинарии, а позже перевели на теологический факультет Лейденского университета, где он проработал большую часть жизни. В университетских кругах авторитет Тиле был так высок, что некоторое время он даже занимал пост ректора. На факультете он поначалу преподавал гомилетику, катехизис, пасторское богословие, позже переориентировался на общую историю религии и философию религии. Первые труды Тиле были по богословию Евангелия от Иоанна, в религиоведении его сферой интересов стали древние религии, он специализировался по Персии, Вавилонии и Египту. Исследователи отмечают, что именно его инаугурационная лекция 10 октября 1877 года о значении ассириологии для сравнительного религиоведения стала этапным моментом в истории этой науки в Голландии. Авторитет Тиле в религиоведческом сообществе был выше, чем у Шантепи де ля Соссе. Помимо того что он имел множество почетных званий, его, наравне с Ф. Максом Мюллером, избрали президентом первой международной конференции по истории религии. Классическим трудом Тиле стал его «Очерк по истории религии», впервые вышедший в 1877 году на голландском, он был переведен на немецкий язык и издан под редакцией Натана Зёдерблома, именно это

издание стало одним из самых уважаемых трудов по религиоведению в немецкоязычном мире.

Несмотря на то что по происхождению и сфере деятельности Тиле был теологом, он являлся одним из самых радикальных борцов за эмансипацию религиоведения от теологии. Изначально его проектом было преобразование теологии в религиоведение, поскольку он считал все теологические методы устаревшими, а саму науку несостоятельной. Вот как он образно выразил эту мысль:

Целые и половинные королевства, княжества, герцогства, кусочек Германии, немного Польши, немного Италии, Чехии, Венгрии, дополненные тремя миллионами русских, полутора миллионами сербов и иллирийцев, миллионом каринтийцев и некоторым количеством болгар и хорватов – вот что можно назвать Австрийской Империей. Немного филологии, немного истории религий, немного философии, немного теории риторики, немного психологии, немного теории искусства и еще кое-что – и у нас есть теология²⁹².

По мнению Тиле, современная теология разобщена, не имеет никаких единых принципов и ориентируется на узкие представления отдельных деноминаций, а такая ограниченность на фоне быстрого расширения знания о других культурах летальна. Тиле был полностью солидарен с Максом Мюллером, что любое знание начинается со сравнения, именно поэтому теология должна уступить своё место сравнительной по определению дисциплине – религиоведению. Последнее, по Тиле, обладает значительно большей эмпирической базой и отвечает всем основным представлениям о современной науке, теология в лучшем случае может стать частным разделом общего религиоведения, при этом, разумеется, лишившись полемических дисциплин, таких как апологетика.

Для Тиле религия как таковая представляет собой уникальное явление человеческой жизни, укорененное в психике. В своем описании истоков религиозной жизни Тиле очень близок и Макс Мюллеру, и Шлейермахеру, поскольку видит в психике человека отражение бесконечного. В одной из работ он

²⁹² *Tiele, C.P. Theologie en Godsdienstwetenschap // De Gids. 1866. No. 30 (2). P. 213.*

пишет: «Несомненно, во всяком случае, что религия – наряду со всем действительно великим в целях и действиях человека – эманурует непосредственно из того, что делает человека человеком – бесконечного внутри него»²⁹³. В своих гиффордовских лекциях Тиле выразился еще более четко, обозначив религию как явление, основанное на «вере в сверхчеловеческое»²⁹⁴.

Само религиоведение Тиле считал задачей не теологов, а философов, стремящихся рассматривать и изучать религиозные феномены и искать проникновения в их основы. Вспомогательными дисциплинами для такого исследования могут стать антропология, психология и социология, каждая со своей стороны раскрывающая специфику религиозного. При этом, как уже было отмечено выше, Тиле склоняется к антиредукционистской теории религии – общей для всех феноменологов. Культурные, политические, социальные реалии для него оформляют лишь внешнюю часть религиозной жизни. Важно отметить, что Тиле уделял значительное место исследованию ритуала, считая, что и догматика, и ритуальная часть есть важные, но внешние проявления религиозной жизни, он пишет: «...не то, чтобы догматы и ритуалы были религией, они являются лишь её необходимыми проявлениями, воплощением того, что должно рассматриваться как сама её жизнь и сущность, того, что по внутреннему убеждению должно отличаться от доктрины или символа веры – веры как таковой»²⁹⁵. Здесь также просматривается общая для всех феноменологов идея разделения сущности религии и её проявлений в различных формах – феноменов. В гиффордовских лекциях, которые считаются суммой взглядов Тиле по теме, он прямо говорит об этом: «Что такое религия и откуда она возникает, мы можем установить только благодаря религиозным феноменам... [Так же, как] наше сокровенное существо может быть известно только по его внешним проявлениям»²⁹⁶.

²⁹³ *Tiele, C.P.* Elements of the Science of Religion: Vol. II: Ontological. Edinburgh–London: William Blackwood & Sons, 1899. P. 248.

²⁹⁴ *Tiele, C.P.* Elements of the Science of Religion. Vol. I: Morphological. Edinburgh–London: William Blackwood & Sons, 1896. P. 4.

²⁹⁵ *Tiele, C.P.* Religions // The Encyclopaedia Britannica: Ninth Edition. Vol. XX. Edinburgh: Adam and Charles Black, 1886. P. 358.

²⁹⁶ *Tiele, C.P.* Elements of the Science of Religion. Vol. I: Morphological. 1896. P. 18.

Гиффордовские лекции представляют интерес еще и по той причине, что они связаны с феноменологией религии. Тиле разделил лекции на морфологическую часть, раскрывающую мысль о постоянной смене форм в эволюционном религиозном процессе (в ней Тиле выделяет законы религиозного развития и предлагает свою классификацию религий), и онтологическую часть, рассматривающую неподверженные изменениям константы религиозной жизни. Онтологическая часть, в свою очередь, делится на психологическую и феноменологическую. По сути, онтологическая часть лекций имеет прямое отношение к описанию сущности религии, при этом Тиле, в отличие от Шантепи де ля Соссе, не склонен говорить о сущности религии как таковой (о Боге), его интересует религия как человеческое действие, вызванное сверхъестественной силой, а не эта сила сама по себе. В онтологической части Тиле выделяет проявления религиозной жизни – слова и дела, выражающие религиозную жизнь, если производятся исходящим из сердца религиозным чувством²⁹⁷. Именно аспект проявления религиозного чувства и описывается в психологическом разделе, в котором говорится о сущности религии. Феноменологический раздел посвящен облечению религиозного чувства в формы религиозных доктрин, практик и организаций. Согласно Тиле, религия строится из трех частей: эмоций, концепций и настроения. Если нет одной из них, то нет и самой религии. Если всё базируется на эмоции, то религия вырождается в сентиментализм. Если центральное место занимают концепции, то это приводит к фанатизму. Если преобладает настроение, то религия превращается в морализм. В психологическом аспекте Тиле усматривал сущность религии в благочестии, из которого, по его мнению, возникали все формы богослужения. По этому поводу он писал: «В поклонении объединены те две фазы религии, которые называются школами “трансцендентного” и “имманентного”, соответственно, или которые на религиозном языке представляют верующего “воспринимающим Бога как Всевышнего” или “чувствующего Бога своим Отцом”»²⁹⁸. Вообще, в описании истоков религиозной жизни Тиле близок

²⁹⁷ *Tiele, C.P.* Elements of the Science of Religion: Vol. II: Ontological, 1899. P. 6.

²⁹⁸ *Ibid.* 198.

Шлейермахеру с его идеей религиозного чувства, правда, Тиле не стремился свести всю религию к чувству.

Можно заключить, что Тиле в своей теории религий также использовал некоторые положения, характерные для последующей традиции феноменологии религии. Во-первых, он придерживался последовательного антиредукционизма, утверждая, что религия, как никакая другая сфера человеческой жизни, способна давать человеку не только цельное мировоззрение, но и «полное примирение со своим Я и своим мирским уделом, которые являются плодами религии и характеризуют истинно благочестивых во все эпохи»²⁹⁹. Несмотря на стремление исследовать внешние проявления религиозной жизни, Тиле всегда подчеркивал, что истоком её является чувство бесконечного. Во-вторых, Тиле использовал термин *феноменология*, когда писал о неизменяемых в процессе эволюции религии формах религиозной жизни. Хотя перечень этих форм не совсем стандартный, но во многом он соответствует общим принципам классиков феноменологии религии. В-третьих, Тиле подчеркивал важность компаративного анализа различных религий, на основе этого метода он хотел реформировать и трансформировать старые теологические установки. Отметим, что именно на кафедре у Тиле учился видный голландский феноменолог религии В.Б. Кристенсен, который в 1901 году стал преемником Тиле. Далее мы обратимся к рассмотрению наследия В.Б. Кристенсена.

§ 2. Феноменология религии В.Б. Кристенсена³⁰⁰

Вильям Бреде Кристенсен – второй по значимости голландский феноменолог религии. Он был, как уже отмечалось выше, преемником Тиле на кафедре сравнительного религиоведения и учителем самого известного голландского феноменолога Г. ван дер Леува. Некоторые почитают Кристенсена за «одного из

²⁹⁹ Ibid. P. 246.

³⁰⁰ Отдельные аспекты этой темы были разобраны нами в статье: *Самарина Т.С.* Философия и теология в религиоведческой концепции В.Б. Кристенсена // Вестн. Екатеринбург. духовной семинарии. 2019. № 2 (26). С. 57–74.

величайших феноменологов религии, если не самого великого»³⁰¹, он уступает разве что своему ученику Г. ван дер Леуву. Но сам Леув не относился к своему учителю с таким пиететом, в своих работах он лишь изредка ссылается на труды Кристенсена и то, чтобы показать важность психологического подхода в изучении религии, видимо, имея в виду эмпатию Кристенсена. Другой именитый ученик Кристенсена – К. Блеекер – в поздних трудах, напротив, указывал, что свой подход к феноменологическому изучению религии он основывал на идеях учителя³⁰², хотя при этом и отмечал, что особенностью творчества Кристенсена было намеренное игнорирование современных модных достижений в исследовании религии³⁰³. Согласно мнению А. Молендийка, «можно утверждать, что смерти Мюллера (1900) и Тиле (1902) ознаменовали конец эпохи, а творчество Кристенсена положило начало нового периода в истории религий, которая постепенно освобождалась от философии религии»³⁰⁴.

Будучи специалистом по истории древних религий, в первую очередь Египта, В.Б. Кристенсен посвятил большую часть своей жизни разработке системы феноменологического изучения религии. Но при его жизни ни один его труд не был переведен на иностранные языки, а его идеи были достоянием лишь голландской школы. После его смерти ученики издали систематизированную расшифровку цикла его лекций, прочитанных в университете Осло в 1946 году, озаглавив их «Смысл религии: Лекции по феноменологии религии». Этот труд можно назвать самым доступным из всех работ феноменологов, как по стилю изложения, так и по системе группировки материала. Идея трехчастной систематизации религиозных феноменов – космология, антропология, культ – заметно упрощает восприятие текста, по сравнению с очень сложно структурированными трудами, например, Леува и Хайлера. Кроме того, среди всех феноменологов В.Б. Кристенсен

³⁰¹ *Kristensen, W.B. The Meaning of Religion. The Hague: M. Nijhoff, 1960. P. XI.* Это слова из предисловия, написанного учеником Кристенсена Хендриком Креммером.

³⁰² См. например: *Блеекер, К.Ю. Феноменологический метод // Религиоведческие исследования. 2014. № 1–2 (9–10). С. 54–55.*

³⁰³ См.: *Bleeker C.J. In Memoriam Professor Dr. W. Brede Kristensen // Numen. 1954. Vol. 1. Issue 1. P. 235–236.*

³⁰⁴ *Molendijk A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. P. 26.*

выделяется, пожалуй, наиболее проработанной методологией исследования. Например, в трудах Хайлера общую идею и принципы применения метода нужно вычитывать между строк, а у Леува все методологические размышления являются дополнением к его главному труду, причем дополнением, плохо согласующимся с основным текстом. Кристенсен же, напротив, ясно и подробно описывает суть феноменологии религии, указывает её ключевые принципы и отличия от других дисциплин. Правда, по мнению некоторых исследователей, нельзя сказать, что Кристенсен был феноменологом всю свою жизнь, ранний этап его творчества описывается скорее как исторический, и лишь позднее, в конце жизни, он оформляет феноменологию религии как отдельную дисциплину.

Феноменологию религии В.Б. Кристенсен определяет как «систематически понимаемую историю религии... её задача состоит в том, чтобы классифицировать и сгруппировать многочисленные и сильно разнящиеся данные таким образом, чтобы можно было получить цельное представление об их религиозном содержании и заключенных в них религиозных ценностях»³⁰⁵. Следуя предложенной еще Шантепи де ля Соссе идее, он помещает феноменологию между философией и историей религии, указывая, что «феноменология – это одновременно систематическая история религии и прикладная философия религии»³⁰⁶. Историческое исследование не устраивает Кристенсена по многим причинам. Во-первых, история работает с отдельными религиозными традициями, редко поднимаясь на уровень широких обобщений, если же это делается, то всегда бессистемно. Во-вторых, в истории, в особенности в истории религий начиная с конца XIX века, преобладающей методологией стал компаративизм, базирующийся на эволюционном подходе к религии. Кристенсен выступает против такого подхода, и здесь он был в оппозиции своему учителю К. Тиле. Кристенсен считал, что эволюционизм стремится создать воображаемую линию развития человечества, на которой выстраиваются религии, и одни из них именуется «примитивными», а другие «высшими». Ранее такой подход использовался в

³⁰⁵ *Kristensen, W.B. The Meaning of Religion. P. 1.*

³⁰⁶ *Ibid. P. 9.*

теологии, поскольку общим апологетическим приемом было проведение параллелей между различными религиями и христианством, и христианство понималось как эталон. По мнению Кристенсена, эволюционизм – пагубный для истории метод, поскольку по своей сути он не историчен, в его основе лежит философское допущение о едином эволюционном процессе, предполагающем непрерывное развитие от низшего к высшему. Кроме того, эволюционизм отличается крайней нечувствительностью к религии как таковой, здесь нет никакой возможности взглянуть на неё глазами верующего, ведь ни один религиозный человек не станет воспринимать свою религию лишь звеном в цепи безликой эволюции, а следовательно, такой метод не может претендовать на объективность.

Философия религии, и здесь Кристенсен мыслит вполне в духе большинства феноменологов религии, страдает чрезмерным теоретизированием, оторванным от реальных фактов религиозной жизни. В религиоведении главным искушением философского понимания религии стала попытка описать её сущность. Согласно Кристенсену, вся сила феноменологии заключается в том, что она не претендует на проникновение в ядро религии, об этом ядре она ничего не говорит в принципе. Её задачей является классификация и систематизация внешних проявлений религиозной жизни, при этом сущность религии постигается только верующим в непосредственном религиозном опыте, а феноменолог может судить об этом лишь в той степени, насколько он может в этом опыте соучаствовать. Идея Святого как сущности религии, выдвинутая Отто, является для Кристенсена показательным примером ошибочной феноменологии религии. Он считает, что, читая труд Отто, мы можем многое узнать о месте, занимаемом Святым в истории религии, но ничего не узнаем о Святом самом по себе, поскольку оно есть «априорное предположение в нашем исследовании»³⁰⁷. Таким образом, Отто положил философскую абстракцию в основу эмпирического описания религиозных феноменов, предположив, что суть этих феноменов можно постичь из их истока – идеи Святого. Кристенсен считает, что представление о том, что по желудю мы

³⁰⁷ Ibid. P. 18.

можем постичь все особенности устройства дуба, иллюзорно и лишь путает исследователей. Здесь, по его мысли, аналогии животного мира неправомерно проецируются на мир людей, в котором постижение чего-либо есть сложный творческий процесс. Для феноменолога центральным является фиксация и проникновение в восприятие религии верующим человеком, а не фиксация некоего изначального явления святости. Любопытно, что во введении к своей работе он отдельно разбирает лишь одну книгу – «Святое» Р. Отто, не из-за того, как он подчеркивает, что она так хороша, а лишь из-за того, что она очень популярна. Описывая труд Отто, Кристенсен выносит ему своеобразный вердикт, утверждая, что «Отто имеет больше исторических знаний, чем Гегель, но тем не менее он остается философом»³⁰⁸. Сходным образом Кристенсен критикует и труды Ф. Хайлера, с одной стороны, упрекая его за излишнюю философичность, а с другой, – отмечая, что в «Молитве» он не смог достичь должного уровня систематизации материала, и количество фактов стало превалировать над качеством их описания³⁰⁹. В некоторых работах он выступает и против идей Леува, обвиняя последнего в излишнем субъективизме и попытке определить сущность религии³¹⁰.

Центральным методом феноменологии, по мнению В.Б. Кристенсена, является *эмпатия*. Разумеется, поскольку свои лекции он читал задолго до оформления философии Э. Гуссерля, то он пишет не о гуссерлианской эмпатии, для него эмпатия – это психологическое *вчувствование*, необходимое для понимания и изучения религии. Для Кристенсена принципиально важным является то, что ученый обязан понимать религию так, как понимает её верующий человек. Он пишет: «С помощью эмпатии он [ученый. – Т.С.] пытается пережить на собственном опыте то, что является “чужим”, и то, что он может только приблизить. Это образное переживание странной для нас ситуации – форма представления, а не сама реальность»³¹¹. Труд исследователя религии предстаёт

³⁰⁸ Ibid.

³⁰⁹ Подробнее см.: Ibid. P. 417–423.

³¹⁰ Подробнее см.: *Kristensen, W.B. De inaugureele rede van Professor van der Leeuw // Theologisch Tijdschrift. 1919. No. 53. P. 260–265.*

³¹¹ *Kristensen, W.B. The Meaning of Religion. P. 7.*

своего рода жертвенным актом: религиовед должен уметь настолько погружаться в мир иной религии, что фактически забывать себя, вживаясь в чужие религиозные миры, воспринимая их как свой собственный. Одним из главных помощников в этом является личная религиозность исследователя религии³¹². В одной из своих ранних работ он сказал, что мы должны стать персами, чтобы понимать персидскую религию, и вавилонянами, чтобы понимать вавилонскую³¹³. С точки зрения современной объективистской научности такая задача представляется плохо выполнимой и напоминает известный лозунг, что история должна показать, как все было на самом деле. Но Кристенсен и не утверждает, что человек самостоятельно способен на это. Чтобы легитимировать возможность эмпатического понимания религии, он переходит на квазитеологический язык. Он пишет: «Мы верим, что работаем объективно и научно, но плодоносный труд, без всякого сомнения, происходит через озарение Духа, который обнимает наш дух. Давайте просто назовем это интуицией – тогда хотя бы никто нам не возразит»³¹⁴. Здесь очевидна ссылка на какой-то особый вненаучный опыт, а написание слова «Дух» с большой буквы вполне может подразумевать христианские коннотации, хотя возможно усмотреть в этом влияние все той же философии Шлейермахера с его идеей религиозного чувства. Любопытно, что, оценивая вклад того или иного исследователя религии, Кристенсен всегда ориентировался на уровень его эмпатии. Например, при описании феномена жертвоприношений он в значительной мере опирался на труды французской и британской школ исследования ритуала (Робертсона Смита, Юбера, Мосса), высоко оценивая их информативность, но при этом подчеркивая, что эти исследователи-антропологи, к сожалению, не

³¹² Хендрик Креммер в предисловии к изданию кристенсеновского «Смысла религии» пишет об этой идее Кристенсена так: «...исследователь религии сам становится религиозным через свое исследование. Жаль, что это утверждение является не только поразительным, но и необычным. Часто создается впечатление, что многие исследователи религии являются... беспристрастными, нейтральными или безразличными в отношении религии. Для Кристенсена религия была суверенным образованием, независимым от всех конечных сущностей» (*Kristensen, W.B. The Meaning of Religion. P. XXII*).

³¹³ См.: *Kristensen, W.B. Symbool en werkelijkheid: een bundel godsdiensthistorische studiën*, Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1954. P. 77.

³¹⁴ *Kristensen, W.B. The Meaning of Religion. P. 10.*

относились к религии с должным уважением³¹⁵, то есть упрекает их за недостаток эмпатии.

Несмотря на то что к философии Кристенсен относился с настороженностью, он читал курсы по философии религии, где особое внимание уделял Канту, Гегелю, Шлейермахеру и Кьеркегору, но, видимо, именно Шлейермахер оказал на него наибольшее влияние. Описывая основные черты древних религий, Кристенсен выделяет особое религиозное чувство природы³¹⁶, в котором было возможно прямое интуитивное восприятие космоса, духовной и божественной реальностей. Мысль о том, что центральным для древних религий является именно чувство, и чувство интуитивное, отсылает к основным идеям того же Шлейермахера. Фактически именно на возможности улавливания религиозной интуиции и строится у Кристенсена процесс религиозной эмпатии. Познать религию другого можно, только обладая вкусом к религиозной жизни и интуитивно улавливая её специфику в иных культурах. Очень любил Кристенсен и шлейермахеровскую метафору уподобления религии искусству. Для него понимание другой религии есть особый тип искусства, в котором человек должен постоянно упражняться, чтобы достичь высот, как в живописи или музыке.

В своей религиоведческой системе Кристенсен выделял два исторических типа цивилизации – современную цивилизацию и цивилизацию древности. Современная цивилизация берет начало в греческой культуре, раскрывается в эпоху господства Рима и находит свое выражение в христианстве. Древняя цивилизация существует параллельно с современной, она не умирает, а живет своей отделенной жизнью. Две цивилизации соответствуют двум особым типам восприятия божественного. Для современной цивилизации всё окружающее человека есть проявление единого действия Бога, выражение Его реальности. Древняя цивилизация, напротив, верит в плюральность религиозных феноменов,

³¹⁵ Ibid. P. 461. Трудом указанных исследователей ритуала он противопоставляет «Молитву» Ф. Хайлера, которая, на его взгляд, написана сходным образом, но с несравнимо большим уважением к исследуемому материалу.

³¹⁶ Это одно из наиболее распространенных выражений Кристенсена, часто употребляемое им в «Смысле религии», см., например: *Kristensen, W.B. The Meaning of Religion*. P. 21, 42, 83, 88, 120, 124, 192, 208, 213, 233, 280, 359, 465.

для нее нет одного действия Божьего, а существует множество несвязанных друг с другом актов различных богов и священных реальностей. Мир древних не един, он прерывен как в пространственном, так и во временном аспектах, каждое событие жизни мира уникально, каждый момент никогда не вернется, «он не может быть сведен к чему-то иному, он обладает уникальным качеством бытия»³¹⁷. Из-за такой обособленности мировосприятия античной цивилизации исследователю религии трудно преодолеть дистанцию и понять этот мир, поэтому эмпатия в этом случае в особенности затруднена. Заметим, что в этом плане взгляд Кристенсена в корне отличается от представлений Элиаде о непрерывности священного пространства и времени. У Элиаде именно архаические культуры были хранителями такого восприятия. В корне отличаются идеи Кристенсена и от концепции современного историка и, что интересно, египтолога Яна Ассмана, предложившего делить религии на монотеистические и космоистические. Последние, согласно Ассману, соответствуют древней цивилизации Кристенсена, но при этом базируются на идеях непрерывного времени, не плюралистического, а единого мира, в котором боги, люди и животные являются лишь переходящими друг в друга формами, и, как следствие, вечного круговорота жизней³¹⁸.

Как мы уже отмечали выше, все многообразие религиозных феноменов Кристенсен структурирует вокруг трех тем: космология, антропология и культовые действия. Под космологией он понимает не учение о мироустройстве, а все формы поклонения космосу, миру, природе. Структурируя феномены таким образом, он обращается к уже упомянутому Шлейермахеру, утверждая, что концепции мироустройства не есть рациональные построения, напротив, они есть формы созерцания Вселенной³¹⁹, формы опытного её познания. Кристенсен приводит

³¹⁷ *Kristensen, W.B. The Meaning of Religion. P. 21.*

³¹⁸ Подробнее см.: *Ассман, Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004.*

³¹⁹ *Kristensen, W.B. The Meaning of Religion. P. 28.* Еще один заимствованный у Шлейермахера термин. В оригинале он звучит как «*Anschauung des Universums*», что можно перевести как «созерцание Вселенной», но в русском переводе «Речей о религии...» С. Франком такая форма используется лишь один раз (*Шлейермахер, Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презирующим: Монологи / Пер. с нем. С.Л. Франка. СПб.: Алетейя, 1994. С. 196*), тогда

подробный перечень различных форм поклонения вселенной. Начиная от поклонения небесам, распространенного по всему миру, он переходит к роли планет и служению отдельным звездам, касается места астрологии в религиозных традициях. Как он полагает, астрология прошла путь выхолащивания от культа поклонения планетам до научной теории, полностью лишенной религиозного измерения. При этом сама астрология изначально не являлась ни верой в отдельные планеты, ни поклонением космическим законам, напротив, она была культом небесных божеств, чья воля выражалась в планетарных законах, а поскольку воля богов (любопытно, что в этом разделе Кристенсен плавно переходит от термина «божества», к термину «Бог» с большой буквы)³²⁰ действует повсюду, то планетарные законы имели прямое действие на Землю. Описывая звездные культы, Кристенсен обращается к роли Солнца и Луны, выделяя им особое место, поскольку значение этих светил в религиозных культурах по всему миру огромно.

От описания небесных божеств Кристенсен переходит к культу священной земли, затем описывает все разнообразные формы поклонения богам земли, в первую очередь стихиям (огню и воде), богам деревьев и растений. Наиболее оригинальным является выделение разряда богов и божественных сил не абсолютного, а локального и временного характера. Под партикулярными богами Кристенсен понимает божеств, сфера деятельности которых чрезвычайно ограничена, божеств, не имеющих никакого универсального значения и зачастую играющих в религии второстепенную роль. Это, например, боги конкретных гор, ручьев, ветров, дождей, городских стен и т.п. Кристенсен подчеркивает, что не стоит, как это делали многие, отождествлять поклонение таким богам с пантеизмом, здесь нет поклонения природе как таковой и миру в целом, каждый бог почитается верующими особо, они видят в нем вполне конкретное существо. Ближе к партикулярным богам стоят «боги момента»³²¹, существа, чье бытие

как в немецком тексте это один из излюбленных оборотов Шлейермахера, особо часто встречающийся во второй и пятой речах (см.: *Schleiermacher, F. Über die Religion. Hamburg: Felix Meiner, 2004. S. 22–75, 131–171*).

³²⁰ См.: *Kristensen, W.B. The Meaning of Religion. P. 52.*

³²¹ *Ibid. P. 149.*

связано с каким-то периодом или процессом. Например, боги последнего снопа зерна, призываемые во время церемоний благословения полей, продолжительность жизни которых составляет всего год – до нового сбора урожая. Кстати, в славянской традиции сходную роль выполняет масленица. Гениев отдельного человека он также относит к богам такого типа, польку их деятельность связана с жизнью индивида и прекращается с его смертью. К этому же типу Кристенсен причисляет и богов, воплощающих в себе законы, атрибуты или концепции. Любопытно, что в традиции социологического исследования религии такие боги никогда бы не выделялись отдельно, поскольку воспринимались как проекции некоего принципа, его обобщенное олицетворение. Например, об этом в «Элементарных формах религиозной жизни» говорит Э. Дюркгейм: «Духи, демоны, гении и боги разного уровня являются всего лишь конкретными формами, которые приняла эта энергия, когда она индивидуализировалась и зафиксировалась в определенном объекте или точке пространства или сконцентрировалась вокруг идеального и легендарного существа, воспринимаемого, однако, народным воображением как реальное»³²². В голландской феноменологии, цель которой – классификация религиозного материала, они уже обособляются, поскольку в мире верующих людей выполняют особую роль. К таким богам Кристенсен относит богов, олицетворяющих праведность, мудрость, силу, победу, ритуал, закон и т.п.

К теме космологии Кристенсен относит и хорошо известные и изученные к началу XX века формы поклонения животным, тотемизм, фетишизм, анимизм и динамизм. Именно открытие двух последних форм религиозной жизни Кристенсен причисляет к одному из самых значительных достижений этнологии XIX века. При этом он не согласен с Э. Тайлором в том, что в анимизме проявляется детская наивная философия, предполагающая, что все вокруг живо и одушевлено. Кристенсен подчеркивает, что в религиозной жизни не всё наделяется равным значением: различные объекты в разное время и в разных условиях несут некую

³²² Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Под науч. ред. А. Апполонова. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. С. 341.

силу в различной степени. Так, например, рис наделен ею лишь в момент посева, лодка – в момент плавания и т. п.

Во второй части книги – антропологии – помещены все верования и религиозные традиции, связанные с человеком, в первую очередь с его внутренним миром. Если в разделе о космологии Кристенсен брал иллюстрации преимущественно из политеистических и архаических религий, часто ссылаясь на индуизм, то здесь приводит примеры из монотеистических религий. Он разбирает варианты мифов о возникновении человека, представление о жизненной силе, наполняющей весь мир и объективирующейся в душе человека. Человек, в свою очередь, описывается как существо, способное не только локализовать в себе силу, но и изливать её во внешний мир в благословениях, проклятиях и даже в действиях и проявлениях своего физического тела. Такая акцентуированность на метафоре энергии как ключевом способе описания сути религиозной антропологии является отличительной чертой голландской феноменологической школы, особенно в поздний её период – в трудах Кристенсена и в значительно большей мере у его ученика Леува. Немецкая феноменология шла совсем другим путем. Подробнее проблематика энергетической метафоры будет рассмотрена, когда мы коснёмся творчества Леува.

Отдельно Кристенсен останавливается на чертах, которыми человек подобен Богу (в этих разделах он употребляет слово «Бог» с большой буквы)³²³, и чертах, отличающих человека от Бога. Он описывает различные варианты представлений о человеке и его месте в космосе. Важным аспектом антропологии является цикл жизни человека с соответствующими ему религиозными обрядами, общими всем культурам. Особую роль в антропологии Кристенсен отводит закону человеческой жизни – этике. Он подчеркивает, что с философской точки зрения лучшим описанием этого закона является автономная этика Канта, но в религиозной жизни этика всегда гетерономна и базируется на внешнем законе, данном человеку божественной волей³²⁴. Особенно хорошей иллюстрацией конфликта между

³²³ *Kristensen, W.B. The Meaning of Religion. P. 239–259.*

³²⁴ *Ibid. P. 267.*

гетерономией и автономией Кристенсен называет Книгу Иова. При этом внутри мира религий можно выделить две группы, ориентированные на разные типы этики. Первая, к которой относятся христианство, буддизм, иудаизм и ислам, полагает этическое в центр откровения, данного человеку, Бог понимается этическим по своей природе. Вторая группа (индуизм, греческая религия и др.) в центр откровения ставит представление о сакральности всего космоса и его жизни, следовательно, этичным будет соучастие в этой общей жизни, приобщение к ней в жертвоприношениях и ритуальных церемониях. Сам Кристенсен находит это деление грубым и несовершенным, ведь даже боги политеизма могут в определенные исторические моменты пониматься как этические, но при этом он все равно склоняется к выделению двух типов религий – *этические* и *космические* (или *природные*)³²⁵. Здесь ясно прослеживается общая идея Кристенсена, которой фактически и подчинен его главный труд: антропологические религии ставят этические представления в центр своих учений и являются современными религиями; архаические религии, или религии космоса, формируют космологический тип этики и восприятия мира. Одним из основных законов, выделенных им при описании этики, является процесс апроприации религией этических норм жизни людей. Согласно Кристенсену, в человеческом общежитии вполне естественно складываются определенные правила (запрет на убийство, кражу и т.п.), но религиозные системы берут эти правила, включают в свои системы, трансформируют их, доводя до экзистенциальных пределов. Таким образом, происходит хорошо известное и распространенное в среде феноменологов утверждение связи культуры и культа³²⁶, где религия зачастую играет роль силы, конституирующей все аспекты жизни человека.

³²⁵ Ibid. P. 271.

³²⁶ Имплицитно эта установка присуща всем феноменологам, но её эксплицитное утверждение и обоснование принадлежит русскому философу о. Павлу Флоренскому. В одной из своих работ он выразил её следующим образом: «Большинство культур, сообразно своей этимологии (*cultura* есть то, что имеет развиваться из *cultus*), было именно прорастанием зерна религии, горчичным деревом, разросшимся из семени веры. Этот исторический факт охотно признает почти всякий исследователь в отношении всех религий, пожалуй, даже в отношении христианства, поскольку оно рассматривается только как исторический факт» (Флоренский, П., *свящ.* Христианство и культура. М.: АСТ, 2001. С. 639). Мысль о близости идей Флоренского к

Особой категорией религиозной жизни Кристенсен называет *демонического бога*. В различных религиях сравнительно часто исследователь сталкивается с сюжетом, когда на человека, этически ведущего безупречную жизнь, Бог накладывает кару, формально не имеющую никакого объяснения. «Сущностной характеристикой демонического бога, – пишет Кристенсен, – является не его ужасающий или безжалостный аспект, а его суверенная и высшая природа. Даймон не оправдывает своих действий, которые могут быть как добрыми, так и злыми. Подобно божественной мудрости, они непредсказуемы и “произвольны”»³²⁷. Таковыми, по сути, являются все боги, обладающие этической амбивалентностью, зачастую это высшие боги пантеонов. Идея существования таких богов сводится Кристенсеном к закону религиозной жизни, согласно которому жизнь полностью в руках Бога, человек не может знать, живет он праведно или нет, поэтому все нормы человеческой этики являются условностями, закон человеческой жизни известен только Богу.

После труда А. ван Геннепа «Обряды перехода»³²⁸ ритуалы перехода стали неотъемлемой частью всех общих феноменологических описаний религии. Кристенсен выделяет здесь стадии рождения, крещения, перехода к взрослой жизни, свадьбы и смерти. Особенно любопытным представляется его указание на особый этап крещения, раздел о котором почти полностью базируется на христианском материале, хотя Кристенсен и пытается придать этому этапу общее значение, отмечая, что суть крещения в очищении младенца, в закреплении его перехода из мира духов в мир людей, ибо сразу по рождении младенец воспринимается как табуированное существо.

По мнению Кристенсена, отдельной формой объединения религиозных феноменов являются культовые действия, они существуют в равной степени как в космических, так и в антропологических системах, поэтому их описание выносятся

теориям феноменологов религии достаточно хорошо обоснована в российском религиоведении, см., например: Павлюченков, *Н.Н.* Научный подход к религии в трудах священника Павла Флоренского // *Пространство и время*. 2015. № 1–2. С. 183–186.

³²⁷ *Kristensen, W.B.* The Meaning of Religion. P. 292.

³²⁸ *Геннеп, А. ван.* Обряды перехода. М.: Восточная литература, 1999.

в отдельный раздел. Кристенсен начинает с идеи объективизации культа, выраженной прежде всего в выделении особых священных мест, не тех мест, которые становятся центром культовых действий, а мест, которые носят священный характер, мест, которым поклоняются верующие. Иным типом, связанным с культовыми действиями, выступают священные города. Для архаического мира само понятие *город* зачастую носило сакральный характер. В современности такую роль в глобальном масштабе выполняют Мекка и Иерусалим. Разумеется, концентрацией священного места являются храмы, но также любопытно, что трон, как царя, так и Бога, нередко играл особую роль отделенного запретного священного места, отношение к которому было нормировано во многих культурах. С категорией священного места тесно связана категория священного времени, поскольку время не может быть абстрактным, оно всегда принадлежит какому-то конкретному месту, время дня и ночи будет различным в зависимости от того, в какой точке планеты мы будем находиться. Время является неотъемлемой частью религиозного ритуала, например, в архаических культурах каждый час был посвящен конкретным богам.

Важную роль в культе играют религиозные изображения, им Кристенсен также отводит особое место. В их анализе он использует хорошо известные философские теории символа, когда последний является сочетанием двух аспектов – высшего и низшего, и теологическую идею связи образа и первообраза. Он подробно описывает проявление религии в различных формах искусства, составляет своего рода каталог самых известных религиозных символов. В особую категорию он выделяет нематериальные символы, играющие роль в религиозной жизни: имя и тень – две формы удвоения человека в нематериальной сфере. Стоит заметить, что такой акцент на имени и тени не типичен для феноменологов, здесь ощутимо влияние раннего научного увлечения Кристенсена египетской религией, в которой эти категории (Шем и Шу) играют особую роль.

Вторую часть культа составляют непосредственно культовые действия. Здесь Кристенсен предлагает набор общераспространенных практик: молитвы, ритуальные благословения и проклятия, обряды-испытания, ритуалы очищения и

таинств. Особенную роль он отводит феномену жертвоприношения, описывая его в различных аспектах наиболее подробно. Здесь очевидно влияние моды на изучение этого феномена, заданное французскими социологами особенно в 1930-е годы XX века³²⁹, именно этот феномен начинает рассматриваться как один из центральных в религиозной жизни. Кристенсен негативно настроен против всех форм, стремящихся свести роль жертвоприношения к простому обмену чем-то с божественным миром, к форме умилоствления грозных божественных сил. Он замечает, что в таких объяснениях игнорируется

природа святости, которая заставляет воспринимать каждую жертву как религиозное, а не профанное действие. Жертвоприношение – всегда священнодействие и, следовательно, действие мистическое, поскольку связывает человека и божество (или дух). Приношение в тот момент, когда оно предлагается, – не обычный дар, а, скорее, всегда дар, соответствующий сущности бога. И эта сущность актуализируется жертвоприношением в религиозно-магической манере³³⁰.

Здесь мы должны признать феноменологическую теорию жертвоприношения, базирующуюся не на социологических, как у французских антропологов, а на эмпатических основаниях. Тут очевидна квазитеологическая идея связи человека и бога, которая из христианской теологии через механизм эмпатии проецируется Кристенсеном на другие религии.

Завершая наш обзор взглядов В.Б. Кристенсена, подведем небольшой итог. На его теории очевидно оказали значительное влияние философские идеи Ф. Шлейермахера и христианская теология. Кристенсен предлагает общее деление

³²⁹ В кругах антропологов и социологов, исследовавших феномены жертвы и дара в те годы, сложилось несколько направлений. С.Н. Зенкин пишет об этом так: «Сторонники первой, реляционистской, гипотезы сводят дар к социальным отношениям дарителя и получателя, посредством которых стремятся объяснить и особенный статус даримой вещи, сторонники же второй, субстанциалистской, гипотезы, вовлекают в свои размышления собственно подарок как парадоксальную не замкнутую в своих границах вещь» (*Зенкин, С.Н. Небожественное сакральное. М.: РГГУ, 2012. С. 165*). Как видно, основой обеих теорий является редукция религиозного к материальным и социальным реалиям, именно с ними и спорит Кристенсен. Подробнее об истории антропологических и социальных исследований темы см.: *Зенкин, С.Н. Небожественное сакральное. С. 158–254*.

³³⁰ *Kristensen, W.B. The Meaning of Religion. P. 461.*

мира религий на две группы: религии космоса (все формы политеизма) и религии человека, или этические (монотеизм и буддизм). Рассуждая о сути религии, он использует метафору некоей силы, наделяющей то или иное явление особым статусом, это наиболее заметно при описании архаических религий. В то же время Кристенсен чрезмерно часто и не всегда оправданно использует термин «Бог» с заглавной буквы, что выдает его зависимость от христианской теологии, при этом никаких оговорок, регламентирующих использование локальной категории для обозначения глобальных религиозных процессов, он не делает. Механизм эмпатии у него зачастую превращается из сопереживания опыту верующего иной религии в перенесение личного христианского опыта исследователя на другие религии. По сравнению с другими феноменологическими трудами работа Кристенсена имеет самую простую структуру. У Леува и Хайлера, как будет продемонстрировано ниже, классификации мира религий детальней, при этом феномены, выделенные Кристенсеном в отдельные группы, соединяются у них по хронологическому принципу. Такая простота с какой-то стороны выгодно отличает труд Кристенсена, поскольку основы классификации становятся вполне очевидными и легко воспринимаются. Как мы отмечали выше, предложенное Кристенсеном деление на два типа религий имеет свой аналог в современности. Известный историк и культуролог Ян Ассман также предложил выделять в мировой истории два типа религий – космоистические и монотеистические. При этом в своей основе деление Ассмана предполагает унитарность мировоззрения архаических религий, в то время как Кристенсен настаивает на его партикулярности. Можно предположить, что для Кристенсена партикулярность архаических религий является следствием эмпатической установки религиоведа. Если сами верующие описывали свой мир состоящим из множества богов момента, то религиовед, вставший на их позиции, должен описывать мир верующих таким же образом. Можно заключить, что труды Кристенсена являются наиболее теологически окрашенными, наполненными спорными обобщениями, но при этом предлагают завершённую картину мира религиозных феноменов.

§ 3. Феноменологический проект Герардуса ван дер Леува³³¹

Без сомнения, Герардус ван дер Леув является самым известным представителем голландского религиоведения и одним из самых известных феноменологов религии. Как заметил Э. Шарп, «в период между 1925 и 1950 годами феноменология религии ассоциировалась почти исключительно с именем голландского ученого Герардуса ван дер Леува и с его книгой “Phänomenologie der Religion”»³³². Среди феноменологов религии лишь М. Элиаде, Р. Отто и Г. ван дер Леув являются по-настоящему широко известными. Важнейшие труды Леува очень рано были переведены на английский язык и выдержали несколько переизданий. В оценках Леува и его современники, и исследователи более позднего времени едины, Леува называют великим ученым и гениальным мыслителем³³³, классиком западного религиоведения³³⁴, одним из основоположников феноменологии религии³³⁵, самым известным голландским представителем феноменологии³³⁶, «чьему имени по праву принадлежит международная слава»³³⁷, чьи ключевые труды являются «превосходной попыткой охватить весь мир религиозных феноменов»³³⁸. Даже исследователи, настроенные по отношению к феноменологии религии критично, видят в трудах Леува философский багаж, выделяя его на фоне других представителей этого направления³³⁹. Как кажется, причины такой

³³¹ Отдельные аспекты феноменологического наследия Г. ван дер Леува были рассмотрены нами в статьях: Самарина Т.С. Теория пандинамизма в феноменологии религии: категории Силы, Воли и Формы // Религиоведение. 2019. № 1. С. 114–120; Самарина Т.С. Эклектичность феноменологии религии: случай Г. ван дер Леу // Вопр. философии. 2019. № 3. С. 77–85; Самарина Т.С. Теологичность феноменологии религии // Христианское чтение. 2018. № 6. С. 139–147.

³³² Sharpe, E.J. Comparative Religion: A History. New York, 1975. P. 229–230.

³³³ Петтацциони, Р. Сравнительный метод // Религиоведческие исследования. 2014. № 1–2 (9–10). С. 34.

³³⁴ Пылаев, М.А. Концепции понимания священного в феноменологии религии (Г. ван дер Леу, Й. Вах) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. №4 (24). 2008. С. 84.

³³⁵ Забияко, А.П., Новокшионова, Р.А. Египтолог, теолог и феноменолог религии – Герард ван дер Леув // Религиоведение. 2015. № 3. С. 130.

³³⁶ Cox, J.L. A guide to the phenomenology of religion: Key figures, formative influences and subsequent debates. London; New York: The Continuum International Publishing Group, 2006. P. 115.

³³⁷ Kristensen, W.B. The Meaning of Religion. P. XI.

³³⁸ Блеекер, К.Ю. Феноменологический метод. С. 57.

³³⁹ Например, И.В. Кирсберг замечает, что труд Леува в «расширительно-эпистемологическом смысле концептуальнее» работ других феноменологов, хотя он все же

популярности Леува легко объяснимы. Во-первых, как мы уже говорили выше, он был одним из первых авторов, в трудах которого понятие *феноменология религии* было не только декларируемо, но закреплено и связано с определенным типом исследования. Во-вторых, Леув писал свои важнейшие труды в период между двумя великими войнами, что создавало благоприятные условия для их восприятия. В-третьих, время пика творческой активности Леува совпало со временем наибольшего интереса к новому методу изучения религии в Европе, поэтому его труды стали восприниматься основополагающими. В-четвертых, его работы были первыми переведены на английский язык (первое английское издание «Религии в её сущности и проявлениях» вышло в 1933 году), что обеспечило им широкую известность, даже после исчезновения моды на феноменологию религии. В-пятых, Леув, в отличие от многих его коллег, не стеснял себя в методологической рефлексии над своими трудами и снабжал их содержательными предисловиями и послесловиями, в которых пояснял суть и специфику феноменологического метода. Общую известность обрело послесловие к последней редакции «Религии в её сущности и проявлениях», названное Леувом «Эпилогомены». Именно в этом тексте Леув многократно использует философский тезаурус и делает определенные намеки на то, что его теория имеет солидную философскую базу, что позволило некоторым исследователям заключить, что Леув «инкорпорировал философские идеи в свою интерпретацию феноменологии религии»³⁴⁰. Такая серьезная философская фундированность выделяла труд Леува на общем фоне анархически относящихся к описанию методологий и в целом к философской традиции феноменологов религии.

На поверку ситуация с трудами Леува оказывается значительно сложнее. Главная его работа имеет объем более семисот страниц, из них в конце книги около тридцати занимают методологические «Эпилогомены». Если мы присмотримся к трудам именитых зарубежных исследователей феноменологии религии, то легко

грешит смешением феномена и акта. См.: *Кирсберг, И.В.* Феноменология в религиоведении: Какой она может быть? М.: Прогресс-Традиция, 2016. С. 222.

³⁴⁰ *Cox, J.L.* A guide to the phenomenology of religion: Key figures, formative influences and subsequent debates. P. 115.

обнаружим, что многие из них весь текст книги Леува не читали, а ограничились методологически корректными и философски обоснованными «Эпилогоменами»³⁴¹. На наш взгляд, Леув вполне осознанно поместил методологические размышления в конец книги. Заметим, что «Религия в её сущности и проявлениях» – финальный вариант многолетнего труда Леува по созданию единой феноменологической системы описания религии, начавшийся еще в 1924 году в работе «Введение в историю религии»³⁴². При этом содержательно «Введение в историю религии» представляет собой не сильно измененную треть текста «Религии в её сущности и проявлениях», но в нем, как и положено, есть нормальное методологическое введение в суть книги, размещенное в начале, на содержании которого мы остановимся подробнее ниже. Здесь лишь отметим, что в нем нет никаких отсылок к философской традиции, а есть декларация принципов нового типа исследований религии. «Эпилогомены» же, напротив, написаны в ином ключе, помещение их в конец семисотстраничной монографии выделяет их на фоне всей книги. Например, Жак Ваарденбург утверждает, что Леув изначально хотел поместить их в начало книги, но потом передумал и убрал в конец³⁴³. Джеймс Кокс интерпретирует такое изменение в композиции желанием Леува эксплицировать все те методы, которые он применял в течение всей книги³⁴⁴. Нам же кажется, что дело тут совсем в другом. Читатель, измождённый чтением бесконечного системного сравнения феноменов сотен различных религий, в конце, добравшись до разумного и выверенного текста, запоминает только его, уже не соотнося то, что он прочел в основном тексте с текстом «Эпилогоменов» (поскольку это соотнести очень трудно). Менее

³⁴¹ Наиболее показателен в этом плане труд Дж. Кокса, но так же с Леувом работали и многие другие авторы. См., например: *Ryba, T. Phenomenology of Religion // The Blackwell Companion to the Study of Religion / Ed. R.A. Segal, New York: Blackwell, 2006. P. 110–111; Daniels, J. How new is neo-phenomenology? A comparison of the methodologies of Gerardus van der Leeuw and Jacques Waardenburg // Method & Theory in the Study of Religion. 1995. No. 7 (1). P. 43–55.*

³⁴² *Leeuw, G. van der. Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis. Haarlem: Erven Bohn, 1924.*

³⁴³ *Waardenburg, J. Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw. The Hague: Mouton, 1978. P. 203.*

³⁴⁴ *Cox, J.L. A guide to the phenomenology of religion: Key figures, formative influences and subsequent debates. P. 118.*

добросовестный читатель вообще прочтет лишь последние страницы, ведь в них, по идее, должна быть представлена выжимка из всего огромного труда. Следуя моде на определенные философские идеи, Леув насытил «Эпилогомены» именами популярных на тот момент философов, тем самым введя свой труд в тенденции исследований эпохи и сделав его признанным. Проблема с Леувом заключается в том, что декларируемые в «Эпилогоменах» принципы имеют очень мало общего с самим предшествующим им исследованием. Далее мы постараемся это продемонстрировать.

Стоит заметить, что далеко не все исследователи приняли слова Леува на веру, некоторые резонно увидели в его философской феноменологии религии теологический фон, лишь замаскированный философской риторикой³⁴⁵, другие справедливо заметили, что его идеи почти ничего общего не имеют с философией Гуссерля, а несут в лучшем случае психологическую окраску³⁴⁶.

В любом случае труды Леува представляют собой действительно этапный момент в истории феноменологии религии и нуждаются в детальном анализе, причем анализе комплексном, в котором его декларации будут сопоставлены с реальным анализом материала различных религий. К этому мы далее и перейдем.

3.1. Г. ван дер Леув и феноменологическая традиция

Впервые к специфике сравнительного религиоведения Леув обратился в своей инаугурационной лекции при вступлении в должность заведующего кафедрой Истории религии университета Гронингена 25 сентября 1918 года. Тогда он отметил, что недавно вышла книга Натана Зёдерблома «Естественная теология и всеобщая история религии»³⁴⁷, в которой была сделана попытка реабилитации классической естественной теологии, преобразованной в общую историю религии.

³⁴⁵ См., например: *Курсберг, И.В.* Феноменология религии Г. ван дер Леу как нефеноменологический образец? // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 208–213.

³⁴⁶ См., например: *Molendijk, A.L.* The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. P. 33–47.

³⁴⁷ *Söderblom, N.* Natürliche Theologie und Allgemeine Religionsgeschichte, Leipzig: J.C. Hinrichs Buchhandlung, 1913.

Этот труд Леув оценил достаточно высоко и предположил, что проект такого рода можно назвать *феноменологией религии*³⁴⁸. Согласно его идее, если превращать феноменологию религии в специальную дисциплину, то она должна прежде всего понимать религиозные феномены, проникая в них «до их психологического основания»³⁴⁹. По мысли Леува, все религии представляют собой единство, именно поэтому мы можем говорить об общих феноменах. По удачному замечанию А. Молендйика, «...ван дер Леув не представил в этой лекции полного феноменологического метода, но сделал все возможные указания на то, как следует действовать»³⁵⁰. Леув считал, что все религии необходимо уравнивать в правах и изучать встречающиеся общерелигиозные феномены, используя язык, представления и системы ценностей каждой конкретной религии, при этом сравнивая их друг с другом. Для того чтобы это сделать, необходима определённая психологическая интуиция, которой должен обладать исследователь. Как мы видим, уже в лекции 1918 года Леув наметил путь, по которому его проект должен был развиваться далее, а толчком к этому послужили идеи Натана Зёдерблома, к этому мы еще вернемся в конце обзора.

Раскрыть идею феноменологии религии Леув попытался спустя шесть лет после своей инаугурационной лекции. Это было сделано им в труде «Введение в историю религии»³⁵¹, позже переизданном в Германии под названием «Введение в феноменологию религии», который стал основой для будущих более крупных его работ. Во вступительных замечаниях ко «Введению в феноменологию религии» чувствуется неуверенность Леува в новой дисциплине и её полная концептуальная неопределенность. Леув отмечает, что после труда Шантепи де ля Соссе к словосочетанию *феноменология религии* возрос интерес, но при этом пока никто не смог наполнить его удовлетворительным содержанием, он подчеркивает, что у такой дисциплины не может быть отдельной области, скорее, она должна являться

³⁴⁸ *Leeuw, G. van der. Plaats en taak van de godsdienstgeschiedenis. Groningen: Wolters, 1918. P. 7.*

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ *Molendijk, A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. P. 39.*

³⁵¹ *Leeuw, G. van der. Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis. 1924.*

формой истории религии³⁵². Правда, если история строится на исследовании конкретных народов, культур, религий и личностей, отвечая на вопросы «что, где, когда?», то феноменология должна строиться на значительно больших обобщениях, выходящих за рамки любого отдельного исторического исследования. История ограничена и не способна раскрыть общий смысл глобальных явлений, феноменология религии должна ей помочь это сделать, лучшим средством для этого представляется классификация религиозных явлений, но классифицировать ради классифицирования нельзя, иначе наука вырождается в простое коллекционирование фактов.

Как утверждает Леув, задача феноменологии религии более решительная: ответить на вопрос, как выглядят предметы религиозной жизни? Для этого необходима классификация этих предметов, выделение их типов, соединение близких и разделение дальних по смыслу. Главное – вся классификация должна строиться с учетом общей идеи религии, нужно классифицировать предметы по их сущностям и максимально полно описать. При этом и примитивные, и высшие формы религий должны быть включены в единую систему, классификация должна проходить по предметам религии или феноменам. Леув замечает, что некоторые религии являют собой столь насыщенные феноменами миры, что в них исследователь может найти в миниатюре срез всех форм религиозной жизни (такowymi, по его мнению, являются христианство и греческая религия), но изучение только их ведет к обеднению исследования, феноменология религии должна подняться над всей массой религиозных фактов, в их хаосе увидеть единство, общие принципы и схожие черты. При этом исследователь-феноменолог должен стараться понять специфику каждой отдельной религии, проникнуть в её особенности и ухватить характер религиозного феномена.

В отличие от истории феноменология религии должна обнаруживать сущность феномена, не полагая, что такой сущностью являются формы его исторического генезиса. Сущность феномена внеисторична и может быть познана

³⁵² *Leeuw, G. van der. Einführung in die Phänomenologie der Religion. München: Reinhardt, 1925. S. 1.*

только при многообразном сопоставлении сходных феноменов различных религий друг с другом. Так, например, историки и психологи часто обращались к архаическим культурам, ища в них примитивные формы верований. Согласно Леуву (и в этом он близок другому герою нашей книги – Хайлеру)³⁵³, сравнение феноменов приводит нас к мысли о том, что примитивный (он использует слово “primitive”) уровень религиозности существует внутри любой, сколь угодно поздней религии. При этом Леув утверждает, что примитивный уровень должен быть понят и познан по контрасту с нашим современным пониманием религии. Феноменология религии должна раскрывать не историческое происхождение феномена, а формы его проявления. Фактически она должна представлять собой мостик между историей религии и религиозной психологией, исследование форм проявления религии в ней приведет к обнаружению специфики религиозного опыта, который лежит в ядре любого религиозного феномена.

Главным методом, который Леув предлагает использовать для новой дисциплины, является *понимание*. Если суть феноменологии религии сводится к классифицированию, то необходимой основой для него становится сравнение религий, но сравнение религий между собой не ведет к автоматическому обнаружению их специфики. Для этого религию нужно понять. Но как это возможно? Согласно Леуву, к пониманию чужого можно подойти только через сравнение с тем, что имеешь сам. «Познай себя сам – стоит в нашем исследовании на первом месте»³⁵⁴, – говорит он. Чуть позднее в одной из своих статей, названной «О некоторых последних достижениях психологических исследований и их применении к истории, в частности истории религии»³⁵⁵, Леув развернуто аргументирует необходимость понимания для исследователя. Существующая

³⁵³ Стоит заметить, что к 1925 году Леув и Хайлер были хорошо знакомы и могли использовать идеи друг друга.

³⁵⁴ *Leeuw, G. van der. Einführung in die Phänomenologie der Religion. S. 7.*

³⁵⁵ *Leeuw, G. van der. Über einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insonderheit die Religionsgeschichte // Studi e Materiali di Storia delle Religioni. Vol. II. Roma: Anonima Romana Editoriale, 1926. P. 1–43.* Эта работа полностью построена на достижениях современной Леуву экзистенциальной психологии, в первую очередь К. Ясперса и Л. Бинсвангера, идеей Леува было приложить их теории понимания к исследованию религии.

между субъектом и объектом (исследователем и феноменом) исследования экзистенциальная дистанция требует преодоления не логическим путем, а интуитивно, подобно тому, как постигают мир поэты, музыканты и художники. Леув проводит границу между *пониманием* (*Verstehen*) и *объяснением* (*Erklären*), последнее неспособно раскрыть смысл, поскольку понимание задействует все силы человека, а не один интеллект. Чуть позже он пояснял, что «нас волнует лишь то, что, согласно нашему интуитивному знанию или, скорее, нашему интуитивному видению, значит “раскаяние”, “радость” или “меланхолия”»³⁵⁶. Иными словами, исследователь религии должен быть религиозным. Познавая свою веру и параллельно проводя сравнения с другими, он одновременно углубляет познание и своей религии, и других, такое углубление и ведет к проникновению в суть религиозных феноменов и выстраиванию смысловой их классификации. Леув подчеркивает, что такой подход может считаться опасным, и это вполне оправданно, но другого варианта в изучении религии он не видит.

Здесь, уже на раннем этапе, хорошо ощутима теологическая ориентация Леува, и большинство исследователей выделяют ее. Ж. Ваарденбург, например, пишет, что категория «“понимания” стоит в центре всей феноменологии Леу»³⁵⁷, при этом сущность религиозных феноменов он стремится постигнуть не с помощью рационального анализа, а, «скорее, с помощью интуиции»³⁵⁸, а весь проект Леува изначально вырос из его «ранней этической теологии и был тесно связан с его поздней теологической и философской антропологией, с его литургическим и сакраментальным богословием»³⁵⁹. Тимоти Фицджеральд утверждает, что Леув как теолог в первую очередь ориентировался на «европейские философские и теологические проблемы»³⁶⁰ и, разводя феноменологию и теологии,

³⁵⁶ Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology / Ed. J. Waardenburg. New York: Mouton, 1972. P. 403.

³⁵⁷ Waardenburg, J. Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw. P. 224.

³⁵⁸ Ibid. P. 225.

³⁵⁹ Ibid. P. 222.

³⁶⁰ Fitzgerald, T. The Ideology of Religious Studies. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 30.

делал это с позиции теологии. В. Гантке видит в феноменологии религии Леува синтез философского и теологического дискурсов с религиоведческой эмпирикой³⁶¹, с ним согласен и М.А. Пылаев³⁶².

Эти замечания вполне справедливы. Высказав общие соображения во «Введении в феноменологию религии», своей первой работе, Леув придерживался их и в дальнейшем. Например, в «Религии в её сущности и проявлениях» есть очень интересный пассаж, где Леув объясняет, что он выстраивал свое исследование как христианин, буддист же мог бы провести его иначе. Леув пишет:

Я сам рассматриваю христианство как центральную форму исторических религий, и вообще “сравнение” религий между собой возможно, только учитывая собственное отношение к жизни... Поэтому, исследуя область исторических религий с точки зрения христианства, я считаю, что мы воспринимаем Евангелие как исполнение религии в целом. Но имеет ли это “проявление” свои корни в какой-либо конечной “реальности” – это вопрос, который должна решать теология³⁶³.

Это утверждение полностью соответствует композиции книги (в которой описанию христианства как типу религии отводится сотая глава) и её некоторым утверждениям, например описание Христа как Бога или уникального посредника между высшим миром и человечеством³⁶⁴. Достаточно странными и даже неуместными представляются введенные в общий обзор религиозных феноменов элементы строго католического характера, например мнение об участи некрещенных младенцев, вставленное в раздел о стадиях жизни в религии, или идея о Петре как камне, на котором основана церковь. Наравне с такими чисто христианскими утверждениями в тексте встречаются и более странные положения, выдающие определенную ангажированность автора. Так, не раз Леув отмечает, что феноменология не может понять откровение как таковое, в некоторых случаях

³⁶¹ *Gantke, W.* Der umstrittene Begriff des Heiligen: Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung. Marburg: Diagonal-Verlag, 1998. S. 260.

³⁶² *Пылаев, М.А.* Концепции понимания священного в феноменологии религии (Г. ван дер Леу, Й. Вах). С. 91.

³⁶³ *Leeuw, G. van der.* Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology. New York: Macmillan, 1933. P. 646.

³⁶⁴ *Ibid.* P. 667.

науке здесь нужно принимать позицию и положения теологии, иначе феномена не описать. Или же, говоря о центре религии, обозначаемом им как Сила, Леув подчеркивает свое признание его реального существования, он, в частности, пишет: «Как Сила влияет на животных – мы не знаем, но мы точно знаем, что они не реагируют на Силу»³⁶⁵. В этом утверждении допускается возможность воздействия Силы на животных, что выходит за рамки как исторического, так и психологического и религиоведческого языков, неясно, как такое утверждение возможно в принципе в рамках строго научного дискурса. Эта специфика работ Леува всегда должна учитываться при их анализе, именно она во многом является фоном, на котором он выстраивает свой метод понимающей феноменологии. Но заметим, что Леув не только всегда открыто говорит о своих теологических установках, он находит легитимацию их использования в современной ему экзистенциальной психологии.

Возвращаясь к тексту «Введения в феноменологию религии», мы увидим, что, указав на опасность использования понимающей установки как основы исследования, для обоснования её легитимности он ссылается на труды Ясперса³⁶⁶, подчеркивая, что его психологическая теория также строится на идее самопознания и познания другого, исходящего из познания себя. Проблему понимания мира другого Леув пытается решить посредством привлечения современных ему психологических теорий Ясперса и Боумана, подчеркивая, что в них тоже допускается риск определенного субъективизма, но этот риск неизбежен, если мы хотим выйти за пределы простого внешнего описания и классифицирования. Успехи новой психологии дают Леуву основание полагать, что и в религиоведении мы можем говорить о перспективности такого понимающего метода. На этом обращение к психологическим теориям стоит остановиться, ведь фактически Леув обосновывает всю методологию своего исследования психологической теорией. Мы вернемся к ней немного позднее, при подробном анализе труда «Религия в её

³⁶⁵ Ibid. P. 191.

³⁶⁶ Описывая общую методологическую установку работы, он замечает: «...в соответствии со взглядами Ясперса я старался в этой книге избегать, прежде всего, любой властно доминирующей теории» (*Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation. P. VI*).

сущности и проявлениях», так как там психологам будет отведено значительно большее место. Сейчас же скажем несколько слов о связи Леува с философской традицией.

Именуя свой проект феноменологическим, Леув, разумеется, не мог не знать о широко популярной в те годы философской феноменологии Э. Гуссерля, в связи с этим резонен вопрос: как же тогда он соотносил свои работы с трудом именитого философа? Ответ будет лаконичным. Никак. Во «Введении в феноменологию религии» Леув подчеркивает, что словосочетание *феноменология религии* – временное обозначение поля исследований, выбранное за неимением лучшего. Хотя, как считал Леув, удачно эту сферу описывает термин *общая история религии*³⁶⁷, также неплохо звучит *учение о формах религиозных представлений*³⁶⁸, но для того чтобы подчеркнуть, что изучаться будут отдельные явления, а не исторические комплексы, можно на время оставить обозначение *феноменология религии*. И это несмотря на то, что у этого определения есть проблемы, главная из них – его ассоциация с теориями Ясперса и Гуссерля, которая искажает представление о целях религиоведческого проекта. Таким образом, мы видим, что Леув осознанно не хотел связывать свои работы с философскими теориями Гуссерля. Чуть дальше, в том же тексте, он пишет, что программой максимум феноменологического исследования религии является достижение сущности религии, но достигать её нужно не в познавательном-теоретическом и метафизическом ключе, как у Гуссерля и Шелера, а в психологическом, как «глубочайшее в основе феномена лежащее переживание»³⁶⁹. Хотя в последующих трудах Леув отказался от идеи познания сущности религии, он сохранил свое осознанное дистанцирование от философской феноменологии.

³⁶⁷ Этот термин он предлагает по аналогии с близкими его сердцу трудами К. Ясперса «Общая психопатология» (*Jaspers, K. Allgemeine Psychopathologie: ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen. Berlin: J. Springer Verlag, 1923*) и Л. Бинсвангера «Введение в проблематику общей психологии» (*Binswanger, L. Einführung in die Probleme der Allgemeinen Psychologie. Berlin: J. Springer Verlag, 1922*).

³⁶⁸ *Leeuw, G. van der. Einführung in die Phänomenologie der Religion. S. 4.*

³⁶⁹ *Ibid. S. 7.*

Как мы продемонстрировали выше, первый опыт описания феноменологии религии вышел у Леува достаточно сумбурным, он так четко и не смог определить, чем же она является, лишь наметил её общие черты. Немного позднее, в 1930 году, Леува пригласили к участию во втором издании широко известной немецкоязычной энциклопедии «Религия в истории и современности» (“Die Religion in Geschichte und Gegenwart”). В частности, он должен был написать для нее статью «Феноменология религии». Формат энциклопедической статьи по определению предполагает большую строгость, поэтому в ней он описал суть дисциплины чётче. Согласно Леуву, сутью феноменологии религии является классификация религиозных феноменов (от мистицизма до молитвы и жертвоприношения) и понимание их значения. Отметим, что уже здесь он ничего не пишет о проникновении в сущность религии. Примечательно, что среди ученых, внесших вклад в становление дисциплины, наряду с П.Д. Шантепи де ля Соссе, Э. Леманном, Н. Зёдербломом, Р. Отто, Ф. Хайлером и самим собой, Леув указывает Вильгельма Вундта с его «Психологией народов». Статья завершается мыслью о том, что общая феноменология религии на строгом методологическом основании – дело будущего³⁷⁰.

Как мы уже отмечали, наиболее полно и завершено свои размышления о феноменологии религии Леув изложил в своем основном труде «Религия в её сущности и проявлениях». Стоит заметить, что в кратком авторском предисловии он отмечает, что хотя его труд 1925 года был лишь прологом к настоящему исследованию, «Религия в её сущности и проявлениях» не стала полным раскрытием его замысла, а так и осталась «эскизом или выжимкой»³⁷¹. Сравнивая труды 1925 и 1933 годов, он с сожалением констатирует, что он сделал «маленький шаг вперед, если вообще его сделал»³⁷². Пожалуй, такое преуменьшение своих заслуг было излишним, ведь по сравнению со стопятидесятьюстраничным «Введением в феноменологию религии» семисотстраничная «Религия в её

³⁷⁰ *Leeuw, G. van der.* Phänomenologie der Religion // Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Zweite Auflage. Band IV. Tübingen: Mohr Siebeck, 1930. Col. 1171–1172.

³⁷¹ *Leeuw, G. van der.* Religion in Essence & Manifestation. P. V.

³⁷² *Ibid.*

сущности и проявлениях» не только содержательно и структурно обогатилась, но обрела и развернутое методологическое послесловие. Хотя в исследовательской литературе к этому тексту обращались, имеет смысл разобрать его подробно, чтобы составить полное представление о теоретическом аспекте труда Леува.

В отличие от предыдущих текстов, «Эпилогомены» (напомним, именно так называется послесловие к книге) написаны строгим формальным языком с большим привлечением философизмов. Значительную часть текста составляют размышления о герменевтике религии. Леув утверждает, что целью исследователя является понимание религиозных феноменов, понимание всегда подразумевает структурирование (Согласно Леуву, структурирование и есть понимание) и раскрытие сущности феноменов. В изучении религиозных феноменов он выделяет три этапа: опыт, выражающийся в работе с сокрытой внешней формой; раскрытие этой формы, приводящее к пониманию и прозрачности феномена; осознание того, что феномен выражает. Важную роль в этом процессе играет наименование феномена, поскольку, давая имена, мы классифицируем. При этом в основе понимания должна лежать *симпатия*. Леув утверждает, что понимание между людьми возможно, поскольку каждый человек все же является человеком. Так и в религии, без симпатического понимания одной религии исследователем невозможно понять другую. Причем полного понимания достичь никогда не получится, ибо нельзя стать другим, следовательно, понимание – это реконструкция, и реконструкция будет наиболее точной лишь при симпатии. А. Молендийк замечает по этому поводу: «В конце концов понимание понимается, утверждает ван дер Леув, и это прекрасно вписывается в его христианскую теорию познания, которая говорит, что любовь (понимание) любима (понимается) Богом»³⁷³. Можно заметить, что Леув здесь делает значительный шаг в сторону от универсалистского стремления создать единую модель человеческой культуры, присущей большинству феноменологов. Понимание-симпатия-частичная реконструкция, с одной стороны, утверждает возможность постижения чужой

³⁷³ Molendijk, A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. P. 42.

культуры, с другой – подразумевает в основе такого постижения систему смыслополагания, присущую всем людям. Исследовательский процесс в таком случае превращается в восстановление принципов смыслополагания в иной культуре через постижение ее внутренней логики. Эти рассуждения Леува напоминают значимые черты предложенного А.В. Смирновым логико-смысловой подхода. Описывая его основу, он, в частности, пишет, что в логико-смысловом подходе

...речь никак не идет о том, что культуры – это некие закрытые, непроницаемые друг для друга образования; речь идет о том, что это феномены, которые характеризуются тем, что дают преимущественное развитие тому или иному типу смыслополагания, любой из которых все мы можем обнаружить в своем внутреннем опыте. Таким образом, разные типы смыслополагания обнаруживаются как архитектура человеческого сознания, как то, что присутствует в голове любого человека³⁷⁴.

О близком пишет и Леув, утверждая свою концепцию симпатического понимания, правда, вопрос о степени реализации ее в реальном проекте Леува остается открытым.

В «Эпилогоменах» Леув недвусмысленно утверждает, что феноменология религии не должна заниматься познанием сущности религии, но и не должна быть чисто эмпирической дисциплиной. В то же время симпатия не подразумевает, что феноменолог должен растворять себя в предмете своего исследования. Цель феноменолога – отстраниться, чтобы созерцать религиозные феномены, понимая их. При этом феноменология религии всегда должна быть эмпирически фундирована, без этого она вырождается в чистую фантазию. Отстранение от поиска сущности религии всегда ведет к тому, что феноменология изучает лишь формы человеческого ответа на проявления Силы. В этом её сила и слабость. Леув подчеркивает, что далеко не всё в религии изучаемо с помощью научного метода, например вертикальный опыт откровения непостижим с точки зрения

³⁷⁴ Смирнов, А.В. Логико-смысловый подход к культуре: Новое прочтение универсализма // Диалог культур в условиях глобализации: XII Международные Лихачевские научные чтения 17–18 мая 2012 года. СПб.: СПбГУП, 2012. С.199.

феноменологии, его можно понять, лишь испытав, получив такой опыт, во вне он фактически не проявляется. Мы можем фиксировать лишь горизонтальное откровение, когда пророк начинает проповедывать его народу, сам же опыт пророка непостижим для исследователя. Феноменология религии описывает лишь явленное.

В «Эпилогоменах» Леув приводит интересный перечень того, чем не является феноменология религии. Прежде всего, она не является поэзией, поскольку обладает строгой научной процедурой исследования и связана с конкретным объектом. Не является она и психологией, поскольку психология связана лишь с субъектом и изучает формы его жизни. Не является она и философией, ведь именно философия претендует на познание сущностей вещей, при этом не опираясь на эмпирические данные. Феноменология и не теология, так как теология говорит лишь о Боге, о его вертикальных взаимоотношениях с человеком, это недоступно феноменологии, в ней ключевую роль играет эпохе и изучение лишь внешних проявлений религии. История также не является феноменологией, хотя их связь очень крепка, историк может лишь каталогизировать, феноменолог же обязан понимать. Следуя традиции Шантепи де ля Соссе, Леув предлагает видеть в феноменологии своего рода связующее звено между специальными науками (этнографией, историей и др.) и философией, звено, объединяющее эмпирику и теорию.

Все эти рассуждения приводят Леува к определению феноменологии религии, на этот раз максимально содержательному. Он пишет:

Таким образом, феноменология не является ни метафизикой, ни постижением эмпирической реальности. Она соблюдает сдержанность (*erosche*), и её понимание событий зависит от использования брекетинга. Феноменология относится только к “феномену”, то есть к “проявлению”, для нее нет ничего, что стоит за этим явлением. Эта сдержанность тем не менее подразумевает не просто метод, не одну лишь осторожную процедуру, а характерную особенность всего отношения человека к реальности³⁷⁵.

³⁷⁵ *Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation. P. 675.*

Хотя это определение и начато с отрицательных утверждений, в нем выделена специфика дисциплины. Особенно обращает на себя внимание термин *эпохе*. Этот термин в «Религии в её сущности и проявлениях» встречается достаточно редко, одно из первых его употреблений прокомментировано сноской, в которой приведена цитата из Макса Шелера, где философ поясняет суть феноменологического эпохе по Гуссерлю³⁷⁶. Из этого можно заключить, что Леув следует философии Гуссерля, но такое заключение будет поспешным. Единственный философ, на кого в значительной мере опирается Леув в «Эпилогоменах», Дильтей, как известно, не разделявший взгляды Гуссерля. И.В. Кирсеберг, проведя анализ взглядов Леува, убедительно показал, что он пишет псевдофеноменологическим языком: используя гуссерлевское эпохе, на деле он понимает под ним лишь обычную психологическую эмпатию, все остальные его рассуждения (представление о ценностной нейтральности суждений ученого, идея герменевтического круга и им подобные) имеют общенаучное значение и не привязаны ни к какой философской теории³⁷⁷. Этой же точки зрения придерживается и А. Молендийк. В частности, он пишет: «Желание Гуссерля “взять в скобки” или отложить в сторону феномены, нацеленное на “объективное” видение (*Schau*), похоже, значительно отличается от методологии ван дер Леува, которая подчеркивает “внутреннюю связь” между субъектом и объектом и необходимость соотнесения явления с собственным жизненным опытом»³⁷⁸. М.А. Пылаев, в свою очередь, замечает, что «априорный анализ религиозного сознания в качестве путеводной нити феноменологии религии у Гуссерля был воспринят М. Шелером и Р. Отто, но не Леув»³⁷⁹, и обнаруживает у Леува сильное следование методологии Дильтея.

На самом деле такими отсылками к Гуссерлю через Шелера Леув в каком-то смысле запутывает след. Дело в том, что его эмпатия укоренена в психологической

³⁷⁶ Ibid. P. 646.

³⁷⁷ Подробнее см.: *Кирсеберг, И.В.* Феноменология религии Г. ван дер Леу как нефеноменологический образец? С. 208–213.

³⁷⁸ *Molendijk, A.L.* The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. P. 41.

³⁷⁹ *Пылаев, М.А.* Концепции понимания священного в феноменологии религии. С. 87.

теории Карла Ясперса, о чем он написал еще во «Введении в феноменологию религии», но в «Эпилогоменах» почему-то решил умолчать. Тот же Молендийк заметил, что герменевтический подход Леува «разработан в психологии и психиатрии. Поразительно, как часто ван дер Леув ссылается на Карла Ясперса»³⁸⁰. Можно дополнить Молендийка, указав, что Леув ссылается не только на Ясперса, а на всю психологическую традицию. Выходя за рамки «Эпилогоменов» и обращаясь к тексту всей книги, мы увидим, что она буквально пропитана психологическими теориями.

3.2. Г. ван дер Леув и психология религии

Например, описывая религиозный символизм, Леув указывает, что «символ дерева закреплен в сознании человека»³⁸¹ – это легко узнаваемая фрейдистская логика, в которой символ древа связан с женским началом и плодородием³⁸². Разбирая общераспространенный символ змеи, Леув определяет его как сексуальный символ, хорошо изученный современной психологией³⁸³, – это вновь фрейдистский след. Материнские культы он объясняет глубоко укорененным в человеческой природе отношением между матерью и ребенком³⁸⁴, а то, что матриархальная форма почитания стала первым этапом фиксации аморфной религиозной Силы, связывает со «ставшим в последнее время широко признанным психоаналитическим объяснением доминирования фигуры матери во взрослой жизни»³⁸⁵, то же читаем и о форме отца, и здесь он напрямую ссылается на Фрейда³⁸⁶. Сходным образом и формы отцовских культов Леув также связывает с воззрениями Фрейда, правда, не разделяя упрощенный подход «Тотема и табу», считая его односторонним³⁸⁷. Леув высоко оценивает теорию Фрейда, видя в ней немалый потенциал, особенно в аспекте изучения роли сексуальной жизни. Правда,

³⁸⁰ Molendijk, A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. P. 43.

³⁸¹ Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation. P. 57.

³⁸² Подробнее см.: Фрейд, З. Введение в психоанализ: Лекции. М.: Наука, 1991. С. 92–106.

³⁸³ Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation. P. 76.

³⁸⁴ Ibid. P. 91.

³⁸⁵ Ibid.

³⁸⁶ См.: Ibid. P. 99.

³⁸⁷ См.: Ibid. P. 179.

он скорее готов признать теорию Фрейда неоригинальной, поскольку в религиозной жизни проблему сексуальности осознали «задолго до Фрейда»³⁸⁸. Психологической проблематикой отношения полов иллюстрирует Леув и взаимоотношения двух волей и двух сил³⁸⁹ – это ключевые понятия его религиозной теории.

Часто обращается Леув и к экзистенциальной психологии. Рассуждая о религиозном субъекте, он ссылается на теорию Людвиг Бинсвангера о социальном эго³⁹⁰, а рассматривая религиозные ритуалы очищения, использует современные психологические и психиатрические теории жизненного кризиса³⁹¹, описывая религиозные личности, он привлекает типологическую теорию Эрнста Кречмера³⁹². Много Леув пишет о Ясперсе, в первую очередь о его теории вчувствования в мир другого человека. На ней Леув и основывает все свои рассуждения о понимании³⁹³ и симпатии как общем базисе для сравнения миров различных религиозных традиций³⁹⁴. Таким образом, можно увидеть, что метод Леува скорее психологический, а не философский, и психологические исследования играют в его творчестве одну из главных ролей.

Но есть в его тексте и философские следы, причем это совсем не философия Дильтея, на которого он ссылается в «Эпилогоменах», а некоторые идеи Мартина Хайдеггера эпохи «Бытия и времени»³⁹⁵. Например, в начале второго тома, там, где описываются субъект и объект религии в их взаимоотношении, Леув характеризует положение человека в мире, подчеркивая, что границы между субъектом и объектом религии относительны: один переходит в другой. Человек связан с

³⁸⁸ Ibid. P. 230.

³⁸⁹ Он пишет, что «нервозность юноши в присутствии девушки и его экстатическое почтение к ней, а сходным образом и кокетство, которым женщина и защищает, и привлекает... в конечном счёте, имеют основу в религии. Сила противостоит силе» (*Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation. P. 253*).

³⁹⁰ Ibid. P. 461.

³⁹¹ Ibid. P. 348.

³⁹² Ibid. P. 550.

³⁹³ Ibid. P. 677.

³⁹⁴ Ibid. P. 675.

³⁹⁵ Наиболее полно связь Леува с философской традицией Хайдеггера была рассмотрена в статье: *Tuckett, J. Clarifying the Phenomenology of Gerardus van der Leeuw // Method and Theory in the Study of Religion. 2015. P. 1–37.*

миром, главное чувство, выражающее эту связь, – забота (*Sorge*) – это одно из центральных понятий философии Хайдеггера. Несмотря на эту связь, мир описывается Леувом как чуждый человеку, настораживающий его, из этого настороженного отношения и следует религия, ибо по ранним этимологиям она расшифровывалась как нечто, требующее внимания. Чувство отчужденности человека – одно из ведущих, при помощи которого Леув описывает бытие человека в мире и, как следствие, необходимость религии. Именно человеческое «чувство отчуждения заставляет его применять некоторые фиксированные стандарты к своей деятельности, так что ужас может быть заглушен, и он может чувствовать себя в мире как дома», – пишет Леув³⁹⁶. Религия дает возможность сделать чужой мир знакомым. Таким образом, состояние человека в мире можно описать языком хорошо известной категории *заброшенности* Хайдеггера.

Но несмотря на теологические, психологические и философские теории, используемые Леувом, сам текст его исследования показывает, что не только декларируемые им в «Эпилогоменах» принципы имели для него второстепенное значение, но и сами эти теории были лишь подспорьем для построения его собственной религиоведческой системы.

3.3. Пандинамизм

Исследуя архаическую религию и культуру в конце XIX века, Роберт Маретт открыл науке о религии проблематику Силы. Он выступил с развернутой критикой теории примитивной религии Э. Тайлора, в особенности указывая на ошибочность его концепции анимизма. Маретт разработал собственную теорию преанимизма, строившуюся вокруг теории Силы. Если Тайлор в теории анимизма делал акцент на развитие мышления «первобытного философа», то Маретт, напротив, указывал на то, что религия – сфера опыта, и именно опыт Силы стоит в её основе. В частности, Маретт писал: «Помимо анимизма может существовать и отношение ума, продиктованное благоговением перед таинственным, которое обеспечивает религию своим необработанным материалом... объекты, в отношении которых

³⁹⁶ *Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation. P. 340.*

чувствуется трепет, можно назвать Силами. Из таких Сил духи составляют лишь один класс среди многих»³⁹⁷. Согласно предположениям некоторых исследователей, именно теория Маретта легла в основу концепции Святого Р. Отто³⁹⁸. В феноменологии религии Леува категория Маретта также сыграла значительную роль.

В религиоведческой системе Леува можно выделить три центральные категории: Силу, Волю и Форму. При этом первенствующая роль, конечно, отводится Силе. Для начала рассмотрим, как Леув определяет религию, а затем опишем роль, которая отводится в ней категории Силы. Леув пишет: «Религия – это продолжение жизни до её крайнего предела. Религиозный человек желает жить богаче, глубже, шире... другими словами, человек стремится к чему-то превосходящему, не важно при этом, хочет ли он просто воспользоваться этим или поклониться ему»³⁹⁹. Таким образом, религия представляет собой желание человеком чего-то высшего (Согласно Леуву, Силы) для себя самого, что выражается в поклонении или использовании его. Фактически вся система религии Леува представляет собой историю развертывания категории Силы. Очевидно, что в этом он восходит к известным открытиям конца XIX века, когда у архаических народов были обнаружены сходные представления о Силе, действующей в основе их религиозного мировоззрения (мана, оренда, табу и т.п.). Леув отталкивается от этой идеи, придавая представлению о Силе абсолютный характер. В книге он не раз подчеркивает, что описывает не историю религии, строящуюся по хронологическому порядку, а структуры религии, одной из основных таких структур и является Сила.

Леув описывает Силу как нечто *Иное* по отношению к человеку (здесь очевидное указание на *Ganz Anderes* Р. Отто), противостоящее миру человека и оттого завораживающее его. Человек реагирует на Силу страхом, почтением,

³⁹⁷ *Marett, R.R. The Threshold of Religion. 3d ed. London: Methuen & Co, 1914. P. 1.*

³⁹⁸ Это предположение разделяется далеко не всеми специалистами. Подробное обсуждение роли концепции Маретта в становлении теории Отто см. у М.А. Пылаева, предложившего альтернативное видение проблемы (*Пылаев, М.А. Западная феноменология религии. М.: РГГУ, 2006. С. 13–29.*)

³⁹⁹ *Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation. P. 679.*

изумлением. Сила опасна, поэтому к религиозным объектам всегда сохраняется трепетное отношение. Сила пронизывает собой всё бытие, поэтому в архаических культурах мы зачастую не найдем разницы в строго религиозных и секулярных действиях, мы не найдем даже самого этого деления, в них Сила воспринимается как всё, что даже в малой степени необычно. Сила – неморальная категория, она часто ассоциируется с каким-то конкретным носителем, выделяя его из окружения. В истории религии Сила занимает центральное положение, становится вселенской энергией, именно трансформация представлений о Силе и порождает все многообразие верований.

Например, фетишизм есть представление о том, что любой предмет может быть наделён Силой, амулеты являют собой «контейнеры Силы»⁴⁰⁰, идолы – вместилища Силы, скипетр и инсигнии правителя также заключают в себе Силу. Главную роль играют «не природа, не природные объекты, которым человек поклоняется, но всегда Сила, которая проявляется в них»⁴⁰¹, – это звучит вполне в духе классической динамической теории: верующие поклоняются не самим объектам, а Силе, пребывающей в них. Душа есть Сила – отсюда возникают анимистические верования, вся вселенная есть проявление Силы – отсюда следует пантеизм. Дао, Рита, Пневма – различные наименования Силы. Каждая из четырех стихий являлась в определенных культурных условиях выражением Силы, даже литургические действия человека Леув описывает как поток Силы.

Как мы уже отмечали, ключевой характеристикой Силы является её инаковость по отношению к человеку, именно элемент инаковости определяет ход религиозной жизни во многих её проявлениях. Поклонение небу, столь распространенное по всему миру, Леув объясняет устойчивым его пониманием как чего-то совершенно иного, не имеющего ничего общего с земным, поэтому небеса понимаются как откровение Силы. Лишь позже, с деградацией представлений о Силе появляются астрологические понятия, превращающие свободный культ Силы в почитание незыблемых звездных законов. Эта же инаковость лежит в основе

⁴⁰⁰ Ibid. P. 42.

⁴⁰¹ Ibid. P. 52.

поклонения животным, которые предстают одновременно и близкими человеку (могут быть одомашнены, служить ему), и далекими (дикость животного, его опасность).

Но одной метафорой Силы невозможно описать все многообразие религиозной жизни. Эта категория наиболее приложима к архаическим религиям, где еще нет представлений о конкретных божествах. Уже в анимизме мы видим определённую дифференциацию мира Силы. Если динамические религиозные представления рассматривают мир как однородное пространство действия Силы, то анимизм предполагает конкретные действия духов. Действие есть не что иное, как проявление воли, следовательно, Сила в религии, по выражению Леува, нуждается в Воле. В некоторых религиозных верованиях, где еще возможно сохранение представлений об аморфной Силе, пускай и определенно проявляющей себя в жизни человека, Сила и Воля сосуществуют, но исторически Воля и Сила требуют своего выражения – так появляются личные божества. Согласно Леуву, первыми такими божествами, выражающими Форму саму по себе, стали женские богини и окружающие их матриархальные культы. Женское божество по самой своей сути есть Форма, ибо женщина – то, что хранит и принимает Силу. Леув видит в женских культах единство Формы и Силы, тогда как в мужских, по его мнению, возникших несколько позднее, – единство Формы и Воли. Таким образом,

история предлагает в религии... ограниченное количество возможностей: религия Формы или бесформенности; религия Воли или небытия; религия аскетизма или напряжения; сострадания или послушания – этими вариантами все богатство истории кажется практически исчерпанным. Подобно тому, как в ходе истории человечество снова и снова обращается к некоторым немногочисленным символам, так есть лишь немногие черты, с помощью которых можно изобразить сущность Силы, и лишь немногие отношения, которые могут быть приняты через нее⁴⁰².

Именно из взаимоотношения трех категорий и следует разнообразие всей дальнейшей истории религии. Эту трихотомию можно пояснить парой примеров. Священное дерево хранит в себе Силу. Давая плоды, оно проявляет Волю.

⁴⁰² Ibid. P. 636.

Представление о том, что у дерева есть дриада (дух дерева), дает ему Форму. Или же святой человек сам по себе является Формой, ответ на молитвы, обращенные к нему, есть проявление его Воли, а его мощи хранят в себе Силу.

Многообразие духовных существ Леув объясняет многообразием воли. Встреча двух и более воли приводит к возникновению представления о личности, отсюда и появляются личные божества. В этом контексте особенно интересен его взгляд на демонических и ангельских существ. Представление о демонах, как считает Леув, возникли из культов умерших, поскольку сами мёртвые являли собой единство Силы и Формы, без действующей Воли. Демоны компенсировали утрату умершими Воли и стали восприниматься как существа деятельные. Из представления о демонических существах возникла идея богов, ведь первые и вторые наделены Формой, Волей и Силой. Таким образом, столкновение двух противоположных непримиримых воли внесло разнообразие в мир проявления Силы и структурировало его иным образом⁴⁰³. В такой ситуации ангелы, в отличие от демонов, не наделены особой волей, они есть лишь проявления Силы (эманации Силы), отсюда, по мнению Леува, распространенные представления об ангелах конкретных людей. Позже ангелы становятся как бы послами Бога и утрачивают не только Волю, но и Силу, выступая лишь формой проявления Силы Бога.

Единобожие, согласно Леуву, – поворотный момент в истории религий, истории категории Силы. Леув утверждает, что «Бог поздно появляется в истории религии»⁴⁰⁴. Он специально и достаточно подробно разбирает прамонотеистическую гипотезу Шмидта⁴⁰⁵, стараясь продемонстрировать её несостоятельность. Полидемонизм, превратившийся в политеизм, был не чем иным, как движением по структурированию и упорядочиванию окружающего мира. Сам процесс появления конкретных духовных существ связан с их наименованием, приписыванием им определенных ролей и функций, здесь

⁴⁰³ Вот как Леув пишет об этом: «...существенной разницы между демоном и богом нет, идея бога, конечно, имеет много других истоков, помимо веры в демонов, но каждый может стать богом, если он не станет дьяволом» (*Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation. P. 139*).

⁴⁰⁴ *Ibid.* P. 103.

⁴⁰⁵ См.: *Schmidt, W. Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. Münster in Westfalen: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. 1926–1935.*

хаотичный мир Силы постепенно превращался в единое упорядоченное целое. Но религия Силы, согласно Леуву, всегда есть поклонение Вселенной⁴⁰⁶, а Вселенная едина, хотя и аморфна. Согласно его логике, человек не желает плюральности форм воли в мире, ибо любая внешняя воля противостоит воле человека, а чем таких волей больше, тем человеку тяжелее, к тому же, если вся природа наполнена Силой, то к чему многообразные её персонификации? Поэтому человек стремится урезать количество форм и сил, отсюда религии, упраздняющие Форму, – буддизм, брахманизм, атеизм (который Леув определённо относит к религиозным мировоззрениям). Альтернативой полному уничтожению формы является её унификация, лишь единый Бог-создатель может заменить собой все разнообразие форм, став тем самым уникальной Формой, концентрирующей в себе Силу и Волю. Именно по последней причине Леув выступал против религиозного эволюционизма, утверждающего, что монотеизм возник из политеизма. Для Леува вопрос здесь стоял не о количестве богов, а об уникальности единого и единственного Бога. Именно осознанное предание себя человеком в руки единому Богу делает Силу, сосредоточенную в нём, абсолютной, а человека избавляет от рабства множеству различных форм и волей, представленных богами политеизма. Леув описывает эту ситуацию следующим образом: «Форма и Воля имеют свою реальную и божественную жизнь в Боге-Творце. Разумеется, здесь не имеется в виду творец отдыхающий, скорее, мы говорим о Боге, Который вверяет Себя Своему творению»⁴⁰⁷.

3.4. Субъект и типология религий

Понимание субъекта религии (человека) у Леува строится по аналогии с пониманием объекта, человек также связан с понятием Силы. Для Леува, как мы уже отмечали, и субъект, и объект религии неразрывно связаны друг с другом, они даже могут быть взаимозаменяемы, поскольку в них действует единая Сила. Он говорит об аффицировании субъекта религии Силой.

⁴⁰⁶ *Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation. P. 173.*

⁴⁰⁷ *Ibid. P. 177.*

Например, разбирая обряды перехода (здесь он опирается на того же А. ван Геннепа), Леув отмечает, что в них мы видим то, как Сила воздействует на жизнь. Рождение – явление Силы, ибо рожденный ребенок понимается как существо иного мира, существо, отчасти чуждое миру этому, пришедшее из мира Силы. В равной степени этапами жизни, фиксирующими проявления Силы, являются крещение, инициация, брак, смерть.

В не меньшей степени с проявлениями Силы связаны особые люди. В целом для методологии Леува характерно рассмотрение всей социальной жизни как производного от жизни религиозной: общину и личность человека создают отношения Силы, а не наоборот. Например, царь и жрец – носители и восприемники Силы. Пророки – экстатики, способные входить в состояние одержимости Силой, в них на время исчезает личность, в этом состоянии они открывают людям особые истины. Религиозные учителя излагают Силу в форме рационализованного дискурса, закрепленного традицией. В любом случае, согласно Леуву, человек всегда поклоняется только Силе, она эманурует через тех, кого почитают святыми. При этом не стоит забывать, что изначально Сила неморальна, поэтому такая эманация Силы имеет и негативные формы. Леув отдельно разбирает оборотничество как пример негативного проявления Силы и ведьмовство как хорошую иллюстрацию одержимости Силой, также со знаком минус.

Для всей теории Леува единой логике Силы подчинены и взаимоотношения субъекта и объекта религиозной жизни, каждый культ для него есть «повторение Силы»⁴⁰⁸. Во всех религиозных ритуалах, начиная от архаических форм жертвоприношений, действует единый поток Силы, выражающий себя либо в действиях, либо в дарах. Молитву он рассматривает как слово Силы в устах человека, обеспечивающее циркуляцию Силы от человека к Богу в форме прошений и воззваний и обратно от Бога к человеку – в форме даров и благодати. Выше уже говорилось об амулетах как «контейнерах Силы», это представление для

⁴⁰⁸ Ibid. P. 342.

Леува расширяется на священный текст, который зачаровывается Силой, хранит её в себе. Сам процесс литургических действий в своей формальной основе имеет обыденные действия и отношения, но с их помощью человек дает форму действиям Силы.

Особое место в теории Леува занимает разработанная им типология религий, эта типология стала последним дополнением к его феноменологической системе. Сам Леув считал все существующие классификации религий неудачными, поэтому он разработал и предложил свою, в основании которой лежит представление о Силе. Первым типом Леув считает религии *удаленности и бегства*, в которых человек хочет максимально отдалиться от Силы, защититься от нее, к такому типу он в первую очередь относил зародившиеся в Китае религии, деизм и атеизм. Вторым типом представляют собой религии *борьбы*, сопряженные уже с категорией Воли и Силы, это все те религии, где наличествует противостояние двух волей – это разные формы дуализма. Третий тип – религии *покоя*, напротив, избегают всякого конфликта, уничтожая разницу между миром, человеком и Силой, к таким относятся монизм и пантеизм. Противостоит этим религиям тип религий *беспокойства*, где нет выраженного конфликта, как в дуализме, но есть борьба за единение с Силой – это разнородные теистические культы. Особый тип составляют так называемые религии *бесконечности*, главной целью которых является аскетизм, который должен привести к уничтожению Формы, родиной таких религий стала Индия. Правда, буддизм Леув выделяет в отдельный тип религии, называя его религией *Ничто и сострадания*, при этом подчеркивая, что сострадание – возможность сочувствовать боли другого – нетождественно любви. В отдельный тип он выделяет греческую религию, обозначая её как религию *напряжения и Формы*, из-за особой специфики и насыщенности греческого политеизма. Израильскую религию, как нетрудно догадаться, он характеризует как религию *Воли и послушания*, тем самым описывая особенность строгого монотеизма. Кроме того, он подчеркивает, что именно здесь впервые Сила начинает осознаваться как Воля. Эту же традицию продолжает и ислам, согласно Леуву, являющийся религией *величия и смирения*. Из предыдущего обзора уже

должно быть понятно, что особое место в мире религий он отводит христианству, обозначая его как религию *любви*, уникальную религию. Леув сам признается, что для него именно эта религия является наиболее полной формой религиозной жизни.

Рассмотрев таким образом общую специфику теории Леува, обратимся теперь к её конкретным аспектам.

3.5. Энергетическая метафора

Из представленного нами рассмотрения пандинамической системы Леува очевидно, что Сила играет в ней ключевую роль. В этом контексте особенно интересно рассмотреть, как эта Сила описывается. В своей работе «Небожественное сакральное» С.Н. Зенкин, рассматривая историю категории мана в антропологии XIX века, в частности, отмечает, что

...при научной разработке этого квазипонятия европейские ученые руководствовались собственной культурной интуицией, опирались на примеры аналогичных представлений, иные из которых были магическими, а иные – научными: силовые флюиды “животного магнетизма” по Ф.-А. Месмеру, понятия “теплорода” и проводящего гравитацию “эфира”, долгое время бытовавшие в физике, и т. д.; наконец, собственно в науке моделью для толкования маны служило понятие электричества⁴⁰⁹.

Согласно С.Н. Зенкину, именно электрическая метафора хорошо прижилась в исследованиях XX века. Это замечание в высшей степени уместно, когда мы обращаемся к теории Леува. Сила у него по преимуществу описывается метафорой электрического заряда. Например, рассматривая категорию табу, он замечает, что «объекты, персоны, времена, места или действия, заряженные Силой, называются табу... Табу – это своего рода предупреждение: “Опасно! Высокое напряжение!”»⁴¹⁰. Обращаясь к ветхозаветной истории с Ковчегом Завета, когда Узза хотел поддержать его, чтобы тот не упал с телеги, и был поражен за это смертью, Леув усматривает в ней динамический гнев Божий, который разрядился

⁴⁰⁹ Зенкин, С.Н. Небожественное сакральное. С. 114.

⁴¹⁰ Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation. P. 43.

как электрический ток на прикоснувшегося к святому объекту человека. В другом месте он использует тот же метафорический ряд, отмечая, что Сила «реагирует точно так же, как электрический ток, поражая любого, кто небрежно касается провода»⁴¹¹. Он часто рассуждает о заряженности Силой тех или иных объектов, о возможности разрядки Силы. Более того, в одном месте он пишет, что «обладание силой – это качество, которое можно назвать физическим, так как оно находится на том же уровне, что тепло, жар, свечение»⁴¹². Правда, такая аналогия не может быть полной. В одном месте, характеризуя архаическое мышление, Леув специально поясняет, что Сила не подчиняется никаким законам, следовательно, не может действовать как электрический заряд, разряжаясь по строго описываемым принципам, проявления Силы спонтанны, непредсказуемы и не описываемы никакими законами.

Из всего отмеченного выше заметим, что здесь Леув использует общеупотребимую для этнологов и антропологов XIX и первой половины XX веков метафору. Возможно, вернее будет сказать, что в своей теории Силы он следует сложившейся в антропологии традиции её описания, расширяя представление о Силе с архаических культур до всей истории религии. Если это так, то можно предположить, что он будет следовать за этими направлениями и в чем-то еще. Стоит напомнить, что общим местом для антропологии после Тайлора и Фрэзера была идея эволюции, присущей религиозной жизни. При этом феноменология религии формально выступала против эволюционизма, негативно против него был настроен и Леув. Еще во введении к «Религии в её сущности и проявлениях» он подчеркивает, что выступает против эволюции в религиозной жизни, но как мы видели в случае с Леувом, декларации далеко не всегда совпадают с реальным положением дел. Стоит теперь посмотреть на то, как идея эволюции религий отражается в его работе.

⁴¹¹ Ibid. P. 46.

⁴¹² Ibid. P. 455.

3.6. Религиозный эволюционизм в феноменологии Г. ван дер Леува

В своей известной статье, посвященной критике феноменологии религии с исторических позиций, Раффаэль Петтациони отметил, что феноменологии религии не хватает идеи развития. Он пишет: «Любое явление предполагает возникновение, а за любым событием стоит процесс развития. Для историзма идея развития, напротив, является центральной, зато ему чужда фундаментальная для феноменологии установка: признание религии как самостоятельной ценности»⁴¹³. Эта критика предполагала, что феноменологам нужно было включить в свои теории представление о развитии религии, дабы соотнести их с некоторыми современными научными данными. На уровне декларации феноменологи действительно отвергали все формы эволюции в религиозной жизни, но на деле (особенно в случае с Леувом и Хайлером) ситуация была несколько иной.

Разумеется, если под эволюцией понимать строгий процесс развития религии от примитивной формы к высшей, характеризующийся усложнением религиозной жизни и фиксирующийся в конкретных переходных этапах от одной формы религии к другой, то из представленного выше обзора должно быть очевидно, что Леуву такой взгляд чужд. Он не раз подчеркивает структурность тех или иных религиозных учений, отмечает их сосуществование друг с другом как параллельных, а не последовательных. Но если мы будем рассматривать эволюцию как процесс перехода одних религиозных форм в другие, пусть и совершающийся не глобально, а локально, если мы будем искать идею развития религиозных представлений от менее сложных к более сложным, то увидим в теории Леува много интересного.

Описывая представление о Силе в греко-христианском мире, Леув отмечает, что «идеи Власти были преобразованы в идею единой Власти с помощью концепции пневмы... апостолом Павлом, однако у него идея безличного божественного “флюида” немного меняется и ограничивается союзом со

⁴¹³ *Петтациони, Р.* Сравнительный метод // Религиоведческие исследования. 2014. № 1–2 (9–10). С. 35.

Христом»⁴¹⁴. Здесь мы наблюдаем явный процесс усложнения идеи, её трансформацию от одного, менее развитого типа (безличного флюида), к более развитому (единению со Христом). Сходный характер носит и уже упоминавшаяся выше мысль Леува о том, что представление о едином Боге «поздно появляется в религии»⁴¹⁵. Это заставляет сделать вывод о том, что изначально существовало представление о безличной Силе, которая позже персонифицировалась в демонов и богов и значительно позже, претерпев ещё ряд трансформаций, выкристаллизовалась в идею о едином и единственном Боге, – разве это не эволюционный процесс?

В труде Леува подобных примеров немало. Описывая историю почитания огня, Леув применяет к ней строго временные характеристики, замечая, что огонь окончательно трансформировался в мировой первопринцип на определённом историческом этапе в Индии⁴¹⁶.

Наиболее заметен процесс развития на примере женских культов. Описывая культ почитания Мадонны, Леув замечает, что в римской церкви в её почитании сначала особенно выделялся аспект девства. При этом с точки зрения общей феноменологии религии образ Мадонны должен был быть встроен в единую систему религиозных феноменов женственной формы, соответственно, она должна быть соотнесена с богинями плодородия. Это и делает Леув, отмечая, что «Деметра и Исида – матери, Мария, их преемница, – мать и дева»⁴¹⁷. Здесь особенно обращает на себя внимание оборот «их преемница», недвусмысленно указывающий на развитие и смену религиозных форм. Та же ситуация и с наименованием Богородицы «Царицей небесной», этот титул «впоследствии перешел»⁴¹⁸ к Марии из ближневосточных культов плодородия.

Касаясь исторического измерения религиозных понятий, Леув рассматривает представления о конце мира. Он замечает, что с процессом развития исторического

⁴¹⁴ *Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation. P. 34.*

⁴¹⁵ *Ibid. P. 48.*

⁴¹⁶ *См.: Ibid. P. 64.*

⁴¹⁷ *Ibid. P. 98.*

⁴¹⁸ *Ibid.*

сознания идея цикличности уступила место представлению о конечности мира, финалом которого должна была стать эпоха спасения, но позже «эпоха спасения перенеслась в конец времен, уйдя в счастливое и далекое будущее»⁴¹⁹.

Описанный выше процесс олицетворения Силы, в котором особую роль играли демонические существа, также носит поступательный характер. Согласно Леуву, демоны изначально не воспринимались злыми, а стали таковыми «по контрасту с богами»⁴²⁰, как их антагонисты. Подобные примеры можно приводить и далее. Все они показывают, что феноменологическая теория Леува имплицитно содержит в себе идею развития религиозных представлений, их усложнения. Такой взгляд, видимо, почерпнут им из антропологической и исторической традиций изучения религии, на которые он в значительной мере опирался при составлении общей феноменологической теории.

Стоит также отметить, что наряду с идеей развития у Леува встречаются и строго редуционистские идеи. Например, он часто говорит об эвгемерической теории происхождения религии и порой прилагает её к конкретным религиозным феноменам. Вот каким образом он объясняет, как представление о стихийных силах стало связано с миром духов: «...первобытный человек изобрел богов, духов и демонов, став их создателем. Ведь и по сей день каждый поэт делает то же самое в той мере, в какой язык выражает естественные процессы как действия, он полагает за ними деятеля, мы ведь говорим, что гроза гремит, молния бьет, море волнуется...»⁴²¹. Здесь языковой процесс олицетворения объявляется истоком веры в личных божеств. Если не знать, что это пишет феноменолог религии, убежденный христианин, то вполне можно заподозрить автора в осознанном редуционизме, фактически в атеизме. Зная же все это, можно прийти к выводу, что Леув был очень непоследователен в своих трудах: декларируя одно, на деле являлся странным эклектиком.

⁴¹⁹ Ibid. P. 126.

⁴²⁰ Ibid. P. 139.

⁴²¹ Ibid. P. 52.

3.7. Небожественное сакральное

Выше мы уже упоминали о теории небожественного сакрального, предложенной С.Н. Зенкиным. Обозревая в первую очередь французскую философскую и социо-антропологическую школы исследований, С.Н. Зенкин выдвинул идею о существовании категории сакрального, не включающейся в рамки религии, а существующей как бы вне ее, порожденной главным образом социальными условиями. По его мнению, отделение сакрального от божественного происходит в XVIII – XIX веках в работах антропологов и историков религии. В таком видении сакральное существовало до и вне церкви и религии, было укоренено в природе человека, и лишь позже религиозные институты стали эксплуатировать эту укорененность. В подтверждение существования такого типа сакрального С.Н. Зенкин приводит свидетельства о том, что для религии сакральное зачастую ассоциировалось со благом, было не опасно, не амбивалентно. Эту идею иллюстрирует Левинас, говоря о том, что христианство разрушительно воздействовало на идею сакрального, отказавшись признавать в нем нечистоту. Концепция небожественного сакрального, напротив, утверждает, что сакральное – «кромешная территория», нечто, что может профанироваться, связано с насилием, злом, стихийным разрушением. Не раз С.Н. Зенкин обращается к известной теории Рене Жирара, в которой сакральное создается актом коллективного насилия с последующей сакрализацией жертвы. Много он приводит примеров и из антропологии: процесс жертвоприношения, создающий как бы временное сакральное – жертву и место, где её приносят, систему обмена дарами, имеющую непосредственную связь с жертвами богам и как бы легитимирующую наличие сакрального. Дар в таком случае воспринимается как «уголь», подбрасываемый в печь для существования сакрального. Важным свидетельством наличия небожественного сакрального, как он считает, служат и примеры отрицательного сакрального – «травматические формы инаковости» и представления о «диком сакральном»: вампиры, хтонические боги, монстры, как формы извращенных эпифаний. Все эти попытки постулировать наличие некоего отдельного от религии сакрального выглядят убедительно, лишь пока не будут

соотнесены с традицией феноменологии религии. С.Н. Зенкин использует в своей работе лишь труды Элиаде и Отто, причем у последнего он видит интуиции небожественного сакрального, но интереснее было бы обратиться к работам ван дер Леува, который использует подобные Зенкину примеры, но без всяких проблем вписывает их в свою феноменологию религии.

Прежде всего, теория Силы Леува предполагает преодоление границы между мирским и священным, поскольку Сила пронизывает собой всё. Леув замечает, что «никакой антитезы между мирскими и священными действиями нет, каждое экстраординарное действие порождает опыт Силы»⁴²². Поскольку, как мы отмечали выше, Сила неморальна, то она вбирает в себя все оппозиционные с обыденной точки зрения формы Иного. Сила порождает целый спектр взаимоисключающих чувств, в том числе и негативного характера: «физическую дрожь, призрачный ужас, страх, внезапный ужас, благоговение, смирение, обожание, глубокое постижение, энтузиазм – все это содержится... в трепете, испытываемом в присутствии Силы»⁴²³. Осознание амбивалентности Силы, согласно Леуву, было присуще всем религиям и культурам, примеров такого рода можно привести много. Леув, в частности, указывает на слова, приписываемые им Юлиану Отступнику, который говорил, что утверждать мысль о том, что Бог отвращается от зла, это всё равно, что говорить, что солнце скрывает себя от слепца⁴²⁴. Приводит Леув и множество примеров в духе Зенкина: истории с королями-чудотворцами, исцелявшими своим прикосновением без всякой церковной на то санкции (типичный пример передачи Силы); потлач⁴²⁵ и системы обмена дарами, как

⁴²² Ibid. P. 25.

⁴²³ Ibid. P. 48.

⁴²⁴ См.: *Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation*. P. 33. Леув считает, что он цитирует слова Юлиана Отступника по труду Гилберта Марри «Пять стадий греческой религии».

⁴²⁵ Потлач – особая церемония обмена дарами, распространенная среди индейцев тихоокеанского побережья. Марсель Мосс в своем эссе о даре поясняет суть потлача следующим образом: «Потлач отличает вызываемое им буйство, излишества, антагонизмы, с одной стороны, а с другой – некоторая скудость юридических понятий, простая и грубая структура... В некоторых видах потлача от человека требуется истратить все, что у него есть, и ничего не оставлять себе. Тот, кому предстоит быть самым богатым, должен быть самым безумным расточителем. Принцип антагонизма и соперничества составляет основу всего» (*Мосс, М. Общества, обмен, личность: Труды по социальной антропологии*. М.: КДУ, 2011. С.193, 196).

процессы распределения Силы; жертвоприношение, являющееся не истоком сакрализации чего бы то ни было, а следствием действия участвующей в нем Силы. Ведьм, оборотней и демонов Леув приводит в качестве обычных выразителей всё той же Силы, для него «злая воля являет себя человеку как Сила»⁴²⁶, овладевает им, в этом процессе нет ничего внерелигиозного или небожественного, это – лишь одна из легитимных и естественных форм проявления Силы. Интересно, как Леув иллюстрирует амбивалентность и особенные черты восприятия Силы на примере страха, он указывает, что бывают различные типы страха: «...страх мальчика, связанный со сферой сексуального, объяснимый неведением; неясный страх, который может захватить нас, когда мы находимся одни на болоте или в лесу, отголоски этого страха живут во многих легендах и сказках; ужас пребывания в темноте – весь этот страх носит специфически религиозный смысл»⁴²⁷. Этот отрывок, вбирающий в себя совершенно различные, в том числе и формально нерелигиозные, темы мог быть использован как пример небожественного сакрального в тексте Зенкина. Проблема лишь в том, что Леуву не нужна никакая отделённая от уже существующей теории религии область, для него всё, что как-то связано с инаковостью, связано и с Силой, а значит – религиозно. Характеристики добра, зла, демонического, божественного – вторичны, они лишь маскируют скрытую за ними единую реальность, и эта реальность имеет одно религиозное измерение. Таким образом, если следовать теории Леува, то можно заключить, что концепция небожественного сакрального ошибочна в своей основе, сакральное едино и единственно, лишь описания его различны.

3.8. Феноменология религии Г. ван дер Леува в общем контексте феноменологии религии

Разобрав отдельные аспекты феноменологической теории Леува, соотнесем её с трудами других классиков и основателей этого направления.

⁴²⁶ *Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation. P. 240.*

⁴²⁷ *Ibid. P. 464.*

Прежде всего, Леув активно использует идеи Ф. Шлейермахера. Во-первых, ему импонирует шлейермахеровская мысль о сравнении религии и искусства⁴²⁸. Сам Леув видел очень много пересечений между этими сферами человеческого бытия и даже планировал создать отдельное направление – феноменологию искусства⁴²⁹. Во-вторых, в описании связи с Инаковым как центром религии для подчеркивания антиномизма этой связи Леув использует ключевую для Шлейермахера идею чувства абсолютной зависимости⁴³⁰. Но при этом теория религии, укорененной лишь в чувстве, кажется ему неверной. Соглашаясь со Шлейермахером в том, что для изучения религии центральным является понятие религиозного опыта, Леув утверждает, что опыт не сводится лишь к чувству. Для него чувство не может быть отделенным от жизни, на чувстве нельзя построить религию, человек не живет одним чувством, опыт включает в себя и разум, и волю, и иные формы человеческого действия и познания. Не нравится Леуву и идея немецкого философа о том, что религиозный культ является лишь репрезентацией символического содержания веры, для Леува культ – в первую очередь священнодействие, направленное на взаимоотношение с Силой и имеющее реальное, а не только символическое значение.

Хорошо заметна зависимость Леува от Отто. Все идеи об амбивалентности Силы, спектр чувств, порождаемых Силой в человеке, понятие нуминозного – заимствованы Леувом у Отто почти без изменений и корректировок. Вот, например, как он описывает категорию святого: «...религии создали термин “святое”. Взятые вместе, они [переводы этого слова на различные языки. – Т.С.] дают описание того, что происходит во всем религиозном опыте: странное, “Совершенно Иное”, Сила, вторгающаяся в жизнь»⁴³¹. Отсюда видно, что Сила выступает синонимом оттовского *Ganz Anderes*, напомним, что у Отто эта характеристика прилагается к нуминозному. Достаточно часто Леув использует и

⁴²⁸ См., например: *Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation. 526.*

⁴²⁹ Наброски этого проекта собраны в работе: *Leeuw, G. van der. Vom Heiligen in der Kunst. Gütersloh: Carl Bertelsmann Verlag, 1957.*

⁴³⁰ *Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation. P. 24.*

⁴³¹ *Ibid. P. 681.*

сами категории *святое* и *нуминозное*, рассматриваемые им как *sui generis*⁴³², правда, в отличие от Отто, он не выстраивает вокруг них систему религии, они служат приложением к его ключевой категории – Силе.

Немало у Леува пересечений и с теорией Ф. Хайлера. Леув называет Отто и Хайлера пионерами психологических исследований религии⁴³³. Он использует работу Хайлера о молитве и опирается на хайлеровское представление о мистицизме, при этом в анализе молитвы Леув комбинирует представление Хайлера об общении двух личностей со своей центральной категорией Силы. Вот, что он пишет об этом: «Когда человек распознает прежде всего Форму, а затем Волю в Силе, тогда слово силы, заклинание, превращается в молитву: Сила действует только на силу, действие Воли требует второй воли... молитва – это словесное изложение человеческой воли перед высшей божественной Волей»⁴³⁴. С одной стороны, тут присутствует взаимодействие двух волей (следовательно, и двух личностей, ведь воля – атрибут личности), но, с другой стороны, это взаимодействие с феноменологической точки зрения описывается как процесс обмена Силой.

Можно заметить, что у Леува весь раздел, посвященный мистицизму, созвучен теории Хайлера, он пользуется теми же, что и Хайлер, исследованиями (Андрехилл, Хюгель, Джеймс) и описывает мистицизм как особую форму религиозной жизни в тех же, что и Хайлер, терминах, правда, не отводя ему центрального места в системе религии⁴³⁵. При этом Леуву чужда общая для Хайлера и Шлейермахера мысль о существовании религиозных гениев. Выше мы уже показывали, что Леув убежден в отсутствии личного аспекта в процессе передачи Силы, для него пророческое служение – служение посредника, личность

⁴³² Например, см.: Ibid. P. 48.

⁴³³ Ibid. P. 694.

⁴³⁴ Ibid. P. 426.

⁴³⁵ Вот как Леув описывает познание Силы мистиком: «...ему не нужны более никакие обряды, никакие обычаи, никакие формы, он более не говорит, он более не дает имен и более не желает называться именем, он желает лишь “быть безмолвным в присутствии Неименуемого”, только молчать перед безымянным» (*Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation. P. 495*). И по содержанию, и по поэтичности эти слова вполне могли бы быть написаны Хайлером.

которого на момент передачи нивелируется, пророк для Леува «не религиозный гений, не религиозный виртуоз, он лишь рука, которую использует Сила»⁴³⁶.

Разумеется, труд Леува вышел значительно раньше ключевых работ Мирча Элиаде, но между двумя учеными можно обнаружить некоторую общность. Например, описывая священное время Леув говорит о его неоднородности, об уникальной способности священнодействия замедлять и останавливать время. Для Леува замирание времени – прямое следствие встречи с Силой, человек, встретивший ее, обязательно должен остановиться. Здесь почти буквальное совпадение с Элиаде. Стоит напомнить, что для последнего священное время – обратимый процесс, вторжение Священного меняет привычный ход времени, заставляет его обратиться назад, священнодействие погружает человека во время оно, время вне времени. Отсюда и полное совпадение в оценках Элиаде и Леува времени празднеств и фестивалей как отделённого по определению времени. Сходная ситуация и с отношением к священному пространству. Леув считает, что Сила манифестирует себя в замерших местах, местах, где локализуется Сила, местах, выделяющихся из общего пространства, ставших уникальными. Места проявления Силы часто становятся центрами пространства. У Леува есть пример, где он говорит об очаге как проявлении Силы в доме, который организует все пространство дома, становясь его центром. То же мы видим и у Элиаде, согласно которому, «иерофания обнаруживает абсолютную точку отсчета, некий Центр»⁴³⁷. Священное пространство меняет мир, преображая его, отделяя себя от него в особую территорию. Конечно, наряду с очевидными сходствами, явны и различия. Элиаде всегда подчеркивает, что контакт со священным был уже в прошлом, вся суть религиозных действий есть его непрестанное повторение и ревитализация. Леув, как мы отмечали, напротив, считает процесс раскрытия Силы историческим, видя в нем этапы, приводящие к более полным формам, наиболее удачно это

⁴³⁶ Ibid. P. 214.

⁴³⁷ Элиаде, М. Миф о вечном возвращении / Науч. ред. В.П. Калыгин, И.И. Шептунова. М.: Ладомир, 2000. С. 260.

иллюстрирует его типология религий с христианством как исполнением этой истории.

В.Б. Кристенсен, учитель Леува, не мог не оказать на него определенного влияния, оно хорошо заметно в общей структуре построения феноменологии религии. Трехчастная композиция Кристенсена, состоящая из космологии, антропологии и культовых действий, прообразует структуру первых частей «Религии в её сущности и проявлениях», в которой сначала описывается объект религии со значительной, как и у Кристенсена, опорой на архаические религии, затем разбирается субъект, который, опять же как у Кристенсена, описывается с привлечением материала из монотеистических и восточных религий. Данное за этим описание субъекта и объекта в их взаимоотношении фактически является описанием культа. Правда, система Леува производит более цельное и продуманное впечатление, чем теория Кристенсена, к тому же тройную структуру Леув значительно расширил, введя туда типологию религий, формы религиозных деятелей, описание религиозного мира и т.д. При этом сам Кристенсен неоднозначно и в каком-то смысле негативно отреагировал на феноменологическую теорию Леува, сочтя её эссенциалистской из-за введения системообразующей категории Силы. Он, в частности, писал: «Все думают, что понимают идею “силы” этих народов [негров и индейцев], но разве это не иллюзия? Разве мы не ограничиваемся лишь общими терминами и словами?»⁴³⁸

Но настоящим учителем Леува был всё же не Кристенсен. Наибольшее идеологическое влияние на его феноменологическую теорию оказал шведский теолог епископ Натан Зёдерблом. Леув некоторое время сотрудничал с Зёдербломом, именно его книгу по естественной теологии он и выбрал как отправной пункт для размышлений о возможности феноменологии религии. В своих работах Зёдерблом предложил деление религий на анимистические, динамистические и религии основоположников (Зороастр, Будда, Христос,

⁴³⁸ Цит. по: *Cox, J.L.* A guide to the phenomenology of religion: Key figures, formative influences and subsequent debates. London; New York: The Continuum International Publishing Group, 2006. P. 115.

Мухаммед). Это деление имплицитно присутствует и у Леува. Когда он описывает религии Воли и Формы, то имеет в виду анимизм. Когда говорит о религии бесформенной Силы, то подразумевает динамизм. Монотеистические религии он рассматривает как религии Силы, пребывающей в «фоновом режиме». Зёдерблом также первый предложил рассматривать Силу как универсальную концепцию для описания всей религиозной истории. В своей работе «Становление веры в Бога» он писал:

В безличностной Силе типа мана зарождается осознание того, что божественное проникает во всю Вселенную и по своей сути является сверхъестественным. Вера в души и духов инициирует осознание духовного присутствия, которое, если определять его более точно, является царством воли, изначально воли капризных действующих по произволу личностей, но впоследствии, в результате пророческого влияния или каких-либо других этико-духовных достижений, более рационального, более личного и более нравственного Существа, действующего исходя из внутренних законов⁴³⁹.

Здесь в зародыше мы видим все основные категории Леува (Волю, Силу, Форму) и сам процесс трансформации религиозных представлений от архаических до совершенных. Добавим, что, пожалуй, Леув ни о ком не отзывался с такой теплотой, как о Зёдербломе. Вот, что он пишет о нём: «Без его острого прозрения и его всепроникающей любви... мы не смогли бы продвинуться еще на один шаг... изменение направления в истории религии, ясно очерченное в нынешней феноменологической установке, находит своим символом имя этого мыслителя»⁴⁴⁰. Именно в отношении Зёдерблома к религии можно увидеть истоки понимающей феноменологии самого Лева.

3.9. Эклектика Г. ван дер Леува

Подводя итог общему обзору феноменологической теории Леува, мы не можем не подчеркнуть еще раз её эклектизм. В методологическом послесловии,

⁴³⁹ *Söderblom, N.* Das Werden des Gottesglaubens: Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Leipzig: J.C. Hinrichsche Buchhandlung, 1926. S. 283.

⁴⁴⁰ *Leeuw, G. van der.* Religion in Essence & Manifestation. P. 694.

«Эпилогоменах», Леув соотносит свою работу с философскими и психологическими теориями, провозглашает дистанцирование от эволюционизма. На деле же его текст показывает сильную теологическую ангажированность, выработку своего особого видения религии, центральное место в котором занимает взятая из динамистических теорий категория Силы, описываемая зачастую языком эволюционизма с использованием электрической метафоры, характерной для социологии и антропологии. Леув декларирует *понимание* ключевым для феноменологического исследования методом, но при этом проецирует на весь разнообразный мир религий категорию Силы, названную его учителем Кристенсенем эссенциалистской. Эта категория при последовательном её применении высвечивает в теории Леува редуccionистские элементы, совсем не свойственные феноменологии религии. Скорее всего, такую пестроту теории Леува можно объяснить его представлениями о самой феноменологии религии: если ключевой её характеристикой является понимание, а положение, занимаемое этой дисциплиной, промежуточное между историей и философией, то отсюда почти неизбежен эклектизм. Понимание – это установка исследователя, а не метод. Исследователь может стараться понять религию и относиться к ней с должным трепетом и почтением, но, если он не проводит собственных изысканий, то в построении цельной картины многообразия религиозной жизни он обязан опираться на теории, выдвинутые и разработанные исследователями, лишенными этого понимания, отсюда естественное следствие – соединение несоединимого. Задача, которую поставил перед собой Леув, очень амбициозная, он сам признавал в предисловии к «Религии в её сущности и проявлениях», что не выполнил её даже наполовину. Именно поэтому его работа представляет собой конгломерат из множества различных теорий, порой плохо сочетающихся между собой. Декларируемые им в «Эпилогоменах» принципы – желаемый образ феноменологии религии, читаемая в тексте эклектика – реальное положение дел, свидетельствующее об отсутствии в феноменологии Леува рабочего метода и сущностного ядра.

Если задаться целью как-то охарактеризовать феноменологию религии Леува в целом, то, пожалуй, не стоит принимать в расчёт все современные её оценки, поскольку зачастую их авторы оценивают желаемый образ феноменологии, а не реальное положение дел. И стоит обратиться к работе Евы Хиршманн, написанной в 1940-е годы прошлого века, времени наибольшего расцвета феноменологии религии. Хиршманн охарактеризовала теорию Леува как «структурно-психологическую понимающую феноменологию религии»⁴⁴¹. Во многом это верно. С методологической точки зрения Леув опирался на труды психологов, в первую очередь Ясперса, чтобы легитимировать свое представление о сочетании эпохи с личной религиозностью исследователя. С фактической точки зрения сутью исследования, к которой Леув сводил всю феноменологию, была систематизация. Он постоянно подчеркивал, что именно систематизация религиозных феноменов является главной задачей феноменологии религии, для её решения он выделяет в религии объект, субъект и связанные с ними феномены, описывает их взаимоотношения. Понимание религии для Леува было тесно связано с его личным христианством, именно из-за этого центральная глава в типологии религий (символично, что сотая в книге) отведена религии любви – христианству. Но, согласно мысли Леува, не только в личной религиозности кроется понимание религии. В книге читатель постоянно сталкивается с противопоставлением восприятия религии детьми и поэтами восприятию антропологов, социологов и философов. Леув убежден, что дети и поэты обладают каким-то особым типом познания, помогающим им почувствовать и выразить своеобразие религиозного мира. Например, детское восприятие Иного полностью соответствует народной вере, ибо «все страшилки, которые терроризировали наши детские сны, имели для нас ту же реальность, которой они обладают в народной вере»⁴⁴². Поэты вместе с детьми естественным образом поддаются влиянию Силы и Воли и поэтому

⁴⁴¹ *Hirschmann, E.* Phänomenologie der Religion; Eine historisch-systematische Untersuchung von „Religionsphänomenologie“ und „religionsphänomenologischer Methode“ in der Religionswissenschaft. Groningen: Tritsch, 1940. S. 115.

⁴⁴² *Leeuw, G. van der.* Religion in Essence & Manifestation. P. 137.

способны проникать в «живое видение реальности»⁴⁴³. Конечно, такой взгляд сейчас можно признать романтическим, и во многом это будет справедливо, но без такого чувства религии, согласно Леува и многим феноменологам, исследователь всегда будет анализировать какой-то эрзац религии, а нечто важное и ценное в ней постоянно будет ускользать от него. Хотя, как показывает случай Леува, обладание пониманием еще не дает оснований выстроить цельную и независимую теорию религии, религиозная интуиция сама по себе может указывать направление движения, но без подобающего средства для передвижения знание о направлении мало что дает.

Выводы

Завершив обзор истории становления феноменологии религии и её полного раскрытия в трудах голландской школы, заметим, что представленные теории и авторы смогли разработать направление религиозных исследований, претендующее на то, чтобы быть религиоведением по преимуществу. Такая позиция феноменологии религии объясняется её укорененностью в сравнительном религиоведении, её широким использованием истории религии и при этом ориентацией на строгие принципы исследования: эпохе, эмпатия, антиредукционизм, понимание религии как явления *sui generis*.

Рассмотрение истории голландской феноменологии можно завершить выделением её общих черт. Во-первых, появление феноменология религии стало следствием желания некоторых исследователей создать эмпирическую дисциплину, отвечающую современным научным стандартам, целью которой было бы изучение религии. Для этого было необходимо, чтобы такая дисциплина, с одной стороны, отмежевалась от теологии как более узкой, конфессионально ориентированной и неэмпирической дисциплины, чей вес в академии уменьшался с каждым годом, с другой стороны, она должна была отделиться от философии как спекулятивной, основанной на теоретизировании, не привязанной к изучению конкретных религий дисциплине. Во-вторых, целью феноменологии религии стало

⁴⁴³ Ibid. P. 88.

описание многообразия религиозного мира, а главным практическим методом – систематизация и классификация религиозных феноменов – атомов мира религий. В-третьих, на первых порах под влиянием теологических и философских установок голландская феноменология религии пыталась сформулировать представление о сущности религии, но позднее, на этапе активного развития дисциплины, от обнаружения сущности религий решено было полностью отказаться. В-четвертых, представление о религии как феномене *sui generis* и эмпатическая установка привели феноменологию религии к антиэволюционизму. В-пятых, несмотря на все достижения голландской школы, её представителям не удалось создать единой дисциплины, методологический эклектизм, превалирующий в их работах, зачастую приводил к смысловому эклектизму, что затрудняло понимание феноменологии как цельной и независимой дисциплины. Можно заметить, что голландская традиция феноменологического исследования религии была наиболее полным выражением универалистской методологической установки. Именно стремление построить единую систему классификации всех религиозных феноменов вне зависимости от реалий отдельных культур и определяет универсализм. Для большинства голландцев классификационные схемы, разработанные на Западе, могли и должны были применяться к описанию и систематизации мира абсолютно любых культур и религий. Сама идея возможности глобальной классификации в основе отражает универалистскую установку. Правда, существенным исключением из этого направления представляются идеи Леува о понимании-симпатии, предполагающие возможность проникновения в логико-смысловые основы иной религии, без утверждения возможности ее полного постижения. Но эти рассуждения во многом остались декларативными и не были реализованы им в конкретной работе с феноменами.

Проект феноменологического исследования религии не был бы полным, если бы его выразители не сделали шаг за пределы простого описания и классификации религиозных феноменов к построению цельной картины религии, основанной на представлении о её сущности. Такой шаг был сделан в немецком направлении исследований, которое мы далее будем именовать *ноуменологией*. Именно в их

исследованиях удалось создать всеобъемлющую теорию религии, но эта претензия на всеохватность как открыла новые перспективы для дисциплины, так и выявила её слабые места, которые в условиях нового поворота в гуманитарной мысли явились для феноменологии религии фатальными ошибками.

ГЛАВА III

НЕМЕЦКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ КАК НОУМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ

§ 1. Ноуменология религии как историографическая концепция

Систематизацией историографии феноменологии религии и выделением её этапов и типов занимались многие исследователи. Идея разделения феноменологии по географическому принципу с выделением голландской и немецкой традиций хорошо представлена в исследовательской литературе⁴⁴⁴. Иногда говорят об описательных, восходящих к П.Д. Шантепи де ля Соссе, и духовных, берущих начало от Р. Отто, исследовательских направлениях⁴⁴⁵. При этом все указанные классификации поверхностно разбирают вопрос сущностных отличий одного направления от другого, так что может сложиться впечатление, будто отличаются они лишь частными аспектами, либо определяемыми географически, либо способом выделения феноменов, либо расстановкой акцентов в исследовании, тогда как на деле ситуация значительно сложнее. Поэтому мы предлагаем для обозначения немецкой традиции исследования религии наименование *ноуменология религии*⁴⁴⁶, так как этим термином подчеркивается его сущностное отличие от голландской традиции.

⁴⁴⁴ См., например: Allen, D. Phenomenology of religion // The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition / Ed. J.R. Hinnels. London; New York: Routledge, 2010. P. 205–206; Cox, J.L. A guide to the phenomenology of religion: Key figures, formative influences and subsequent debates. London; New York: The Continuum International Publishing Group, 2006. P. 106–111.

⁴⁴⁵ Например, см.: Waardenburg, J. Religionsphänomenologie 2000 // Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? / Hrsg. G. Müller. Berlin: P. Lang, 2001. S. 731–748.

⁴⁴⁶ Термин *ноуменология* используется здесь как аналитическая категория, призванная прежде всего выявить сущностное отличие немецкой традиции феноменологии религии от голландской. Основанием для этого служит кантовское деление на ноумен и феномен. Немецкая традиция ставила своей целью постижение и описание центра религиозной жизни (Бога, Святого) и все исследование основывала исходя из понимания этого центра, в то время как голландская традиция вовсе отказывалась от рассмотрения вопроса о центре религии в пользу изучения многообразия форм религиозной жизни. Конечно, если строго следовать кантовской категоризации, то термин *ноуменология* вызовет многочисленные вопросы, вплоть до отрицания возможности его существования, ведь, согласно Канту, это значило бы то же, что «горячий лед». В «Критике чистого разума» о ноумене он, в частности, пишет следующее: «Если же под умопостигаемыми предметами мы подразумеваем только предметы нечувственного созерцания, к которым наши категории, конечно, неприменимы и о которых мы поэтому никогда не можем иметь какое-либо знание (ни созерцание, ни понятие), то в этом чисто негативном значении

Термин *ноуменология* был предложен В.К. Шохиним. В статье, посвященной исследованию мистического опыта, он, в частности, затронул тему феноменологического исследования религии, заметив, что

...термин феноменология религии и сам по себе, и в его ассоциации с эссенциализмом представляется, вопреки его каноничности, не отражающим сути дела. Ведь речь идет о созерцании сущностей религиозного опыта, его внутренних а priori, в виде конституирующих его нуминозных чувств, в то время как феноменология, по самому значению термина, должна заниматься не сущностями, а внешними явлениями. Поэтому обозначение данного направления религиоведения в виде как раз антонима этого понятия, который я бы рекомендовал в качестве ноуменологии религии, было бы значительно ближе к его идентификации⁴⁴⁷.

Отметим, что такое утверждение полностью приложимо лишь к немецкому направлению феноменологии религии, в то время как голландская традиция занималась преимущественно описанием именно феноменов, почти ничего не говоря о сущности. Но само по себе появление такого термина еще не дает нам достаточных оснований вводить новую историографическую концепцию, поэтому проследим основания для этого введения в истории дисциплины.

Ноуменологичность немецкой феноменологии религии не раз подчеркивалась её оппонентами – голландскими исследователями, причем они намеренно стремились отмежеваться от нее. В.Б. Кристенсен, например, замечал,

ноумены, разумеется, должны быть допущены: в этом случае ноумен означает лишь, что наш способ созерцания направлен не на все вещи, а только на предметы наших чувств и поэтому сфера его объективной значимости ограничена, так что остается еще место для какого-то иного способа созерцания и, следовательно, также для вещей как объектов этого способа созерцания. Но в таком случае понятие ноумена – проблематическое понятие: оно есть представление о вещи, о которой мы не можем сказать ни то, что она возможна, ни то, что она невозможна, так как мы не знаем иного способа созерцания, кроме своего чувственного созерцания, и не знаем иного вида понятий, кроме категорий; между тем ни наши категории, ни наши созерцания не подходят ни к какому внечувственному предмету» (*Кант, И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 210–211). Таким образом, если строго следовать философии Канта, наука о ноуменах невозможна, но принципиальное допущение религиоведческого исследования в феноменологии религии как раз и строится на возможности существования центра религии, который не поддается нашему полному описанию и постижению, однако при этом оформляет всю систему религиозной жизни.

⁴⁴⁷ Шохин, В.К. Определения мистического: первый опыт экспозиции // *Философия религии: аналитические исследования.* 2018. Т. 1. № 1. С. 9.

что «исследование всегда предвосхищает суть феноменов, но тем не менее установление сути не является целью всех научных усилий»⁴⁴⁸. Кристенсен признает вопрос о сущности религии (ее ядре) не религиоведческим, а философским, поскольку «сущность – философская концепция, главной задачей философии религии является выразить эту сущность»⁴⁴⁹. Следовательно, феноменология должна оставить вопрос о сущности для философии и, базируясь на какой-то конкретной философской системе, заниматься описанием лишь религиозных феноменов – проявлений сущности. Кристенсен был абсолютно убежден, что религиовед «не может описать сущность религии»⁴⁵⁰, именно поэтому «история и феноменология религии не имеют своим объектом концепции сущности религиозных данных»⁴⁵¹. Во многом из-за широких философских притязаний труд Р. Отто так не нравился Кристенсену, ведь идея сущности религии ставится Отто в центр всего исследования, в то время как о феноменах религиозной жизни он писал очень мало. Особенно настаивает Кристенсен на сопоставлении Отто с Гегелем, утверждая, что, подобно Гегелю, «Отто верит, что в сущности содержится зародыш всех феноменов, что феномены должны пониматься на основе сущности»⁴⁵². Это, по его мнению, выходит далеко за рамки феноменологического исследования.

Такую же позицию занимает и Г. ван дер Леув, в заключение к «Религии в её сущности и проявлениях» он делает особый акцент на том, что феноменология занимается только проявлениями, «если “кто-то” начинает обсуждать то, что “проявляется”, то возникает феноменология»⁴⁵³. Характеризуя религию как предельный опыт откровения, он замечает, что «по своей сути она является и остается скрытой»⁴⁵⁴. Чуть дальше, обсуждая то, чем феноменология религии не является, Леув пишет о теологии, подчеркивая, что «теология говорит о самом Боге. Для феноменологии, однако, Бог не является ни субъектом, ни объектом;

⁴⁴⁸ *Kristensen, W.B.* The Meaning of Religion. The Hague: M. Nijhoff, 1960. P. 8.

⁴⁴⁹ *Ibid.* P. 9.

⁴⁵⁰ *Ibid.* P. 10.

⁴⁵¹ *Ibid.* P. 13.

⁴⁵² *Ibid.* P. 16.

⁴⁵³ *Leeuw, G. van der.* Religion in Essence & Manifestation. P. 671.

⁴⁵⁴ *Ibid.* P. 683.

чтобы быть первым или вторым, Он должен был бы быть феноменом»⁴⁵⁵. Отсюда следует, что феноменологи не могут говорить о Боге не только из-за того, что не занимаются апологетикой, а по методологическим причинам. Как будет продемонстрировано далее, немецкая ноуменологическая традиция строит все свои теории вокруг вопроса о Боге, например, у Ф. Хайлера вся система его феноменологии покоится на утверждении центра религии – Бога, сокрытого и в то же время открывающегося. Хайлер как бы отвечает Леуву, показывая, что говорить о Боге феноменологическим языком не только можно, но и необходимо. Характеризуя задачу феноменологии, Леув демонстрирует её антиноуменологичность, замечая, что «феноменология нацелена не на вещи и не на их взаимоотношения и тем более не на “вещь в себе”»⁴⁵⁶. Здесь фактически употреблен кантовский ноумен и подчеркнута, что феноменологи не могут заниматься этим вопросом.

Такую же позицию в отношении цели феноменологии занимает и К. Блеекер. В своей статье «Феноменологический метод», защищая дисциплину от несправедливо возведенных на нее обвинений, он утверждает, что «феноменология религии никогда не претендовала на статус науки о сущности религии. Единственное её притязание заключается в том, что время от времени ей удастся определить структуру того или иного комплекса религиозных феноменов»⁴⁵⁷. Итак, можно подвести промежуточный итог. Все классики голландской феноменологии религии утверждают, что феноменология религии не занимается сущностью религии, ею должна заниматься теология, философия, но не феноменология. Следовательно, авторы, использующие базовые феноменологические установки (эпохе, эмпатию, антиредукционизм, идею религии *sui generis*), но при этом ставящие в центр своего исследования вопрос о сущности религии, не могут в полной мере принадлежать к исследователям, именуемым феноменологами религии. Следовательно, вполне логично для проведения границы внутри

⁴⁵⁵ Ibid. P. 688.

⁴⁵⁶ Ibid. P. 677.

⁴⁵⁷ Блеекер, К.Ю. Феноменологический метод // Религиоведческие исследования. 2014. № 1–2 (9–10). С. 51.

феноменологических исследований религии ввести термин *ноуменология*, он схватывает саму суть немецкой традиции, что мы и продемонстрируем в этой главе.

Заметим, что ноуменологическая специфика немецкой школы отмечалась не только феноменологами и историками религиоведения. В 1977 году у социолога Уильяма Гарретта вышла статья «Тревожное Трансцендентное: Сверхъестественное в научном исследовании религии», в которой обосновывалась необходимость *via regia* в социологических исследованиях религии. Гарретт доказывал, что редукционистские теории в социологии религии, стремящиеся либо игнорировать существование трансцендентного, либо разоблачать его, сводя к социальным феноменам, имеют огромные методологические недостатки, для адекватного понимания религии необходима теория, учитывающая категорию трансцендентного. Эту теорию Гарретт назвал *ноуменологической*, возводя термин к *нумену* из «Святого» Р. Отто. Согласно Гарретту, именно предложенное Отто «феноменологическое изображение трансцендентной религиозной реальности, подчеркивающее качества её нерациональности», с «элементами, составляющими реальность *sui generis*, реальность, первичную, абсолютную и ни к чему не сводимую»⁴⁵⁸, смогло создать уникальную базу для исследования религиозной жизни не только для феноменологов, но и для социологов. Идея описания источника религии как трансцендентного дала возможность социологам изучить жизнь религиозных людей, учитывая их мировоззрение в полноте, на что не были способны редукционистские теории. Согласно Гарретту, именно описание сущности религии делает труд Отто столь эвристически значимым и уникальным.

Принимая во внимание указанные выше посылки, мы обратимся к анализу ноуменологического направления исследований религии. Центральными фигурами, оформившими ноуменологическую традицию в религиоведении, стали Р. Отто и Ф. Хайлер, к теориям которых мы обратимся в этой части работы.

⁴⁵⁸ *Garrett, W.R. "Troublesome Transcendence": The Supernatural in the Scientific Study of Religion // Sociological Analysis. 1974. Vol. 35. P. 174.*

§ 2. Религиоведческая система Р. Отто

Рудольф Отто занимает центральное место во всем движении феноменологии религии, именно он стал ученым, кардинально пересмотревшим голландскую феноменологическую традицию. Опираясь на разработки голландцев и на достижения современного религиоведения в целом, он предложил новое видение религиоведческого исследования, создав из религиоведческой феноменологии (систематизации и классификации религиозных феноменов) ноуменологию, направленную на поиск сущности религии. Например, Э. Бенц оценил вклад Отто в германское религиоведение следующим образом: «...наиболее значимым пионером неожиданного расцвета исследований в области истории религии в немецких университетах в начале XX века стал исследователь и педагог, создавший фундаментальные категории для этой сравнительно молодой дисциплины и закрепивший в ней определенную направленность и методику...»⁴⁵⁹. Отто был одним из самых серьезных религиоведов-философов, он предпринял немалый труд по укоренению религиоведческого компаративизма в посткантовской философской традиции, все его творчество явилось планомерной попыткой построения всестороннего фундированного религиоведческого проекта.

2.1. Синтез теологии, религиоведения и философии в творчестве Р.

Отто

В своем творчестве Рудольф Отто на самом высоком уровне сочетал философскую рефлексию с христианской теологией, именно это сочетание привело его к созданию новой формы феноменологии религии и нового типа религиоведения.

Когда речь заходит об Отто, то всегда вспоминают только его классический труд 1917 года «Святое»⁴⁶⁰ и выраженные в нём идеи. Это неудивительно, поскольку в 2008 году он был переведен на русский язык. Но проблема здесь в том,

⁴⁵⁹ Benz, E. Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute. Leiden: E.J. Brill, 1971. S. 30.

⁴⁶⁰ Otto, R. Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau: Trewendt & Granier, 1917.

что книга Отто «Святое» является лишь частью его обширного наследия, и чтобы понять идеи, заключенные в ней, необходимо провести сложный сопоставительный анализ всех ключевых работ Отто. Непонимание заложенной в «Святом» идеи часто происходит из-за не владения контекстом, в котором этот труд был написан. Поскольку в творчестве Отто в диалогическом взаимодействии сочетаются теология, философия и религиоведение, то далее, обращаясь к его книгам, статьям и издательским проектам разных лет, продемонстрируем специфику раскрытия каждой из этих дисциплин в его творчестве, а потом покажем, как Отто смог их синтезировать. Начнем с философии.

2.1.1. Философская составляющая

Отто по философским убеждениям принадлежал к кантианцам. Главной идеей, которой следовали его философские труды, была мысль о том, как кантианскую философию можно применить для поддержки и обоснования истинности христианства и актуальности христианского опыта для современников. При этом в наследии И. Канта Отто не интересовали идеи о религии в пределах только разума и описанные в «Критике практического разума» представления о связи религии и нравственного императива. Именно на утверждении связи религии с моралью и строили свои рассуждения многие теологи до Отто, и, по его мнению, этот путь показал свою тупиковость. Наибольший интерес у Отто вызывали идеи Канта, изложенные в третьей Критике («Критике способности суждения»), а именно та ее часть, где Кант рассуждает об эстетической способности суждения.

Напомним, что И. Кант разделял суждения эстетического характера на суждения о приятном, хорошем, прекрасном и возвышенном. Именно анализируя прекрасное, Кант разрабатывает представление о субъективно-всеобщих суждениях. Эти суждения субъективны и не привязаны к какому-либо абсолютному и определенному понятию, однако суждение о том, что что-то прекрасно или возвышенно, делается человеком с надеждой на то, что другие люди могут с ним согласиться, хотя уверенности в этом нет. Иными словами, эстетические суждения не равны математическим и логическим операциям, но

имеют основания в познавательной способности человека. Согласно Канту, причина тут в том, что эстетические суждения не производятся объектом (например, красивым пейзажем), но гармонией, возникающей в когнитивных силах субъекта. Позже, в кругах комментаторов Канта эта мысль была развита в противопоставление рациональной идеи (понятие без интуиции) и эстетической идеи (интуиции, не связанной с понятием).

Один из последователей Канта, Якоб Фридрих Фриз, комментировавший и критиковавший труды своего учителя, сделал особый акцент на значимости эстетической философии Канта не только для теории познания, но и для философии религии. Прежде всего Фриз дополнил априорные категории Канта, добавив к ним веру и эстетико-религиозное предчувствие. Он был убежден, что для обоснования истинности религии нужно не предаваться поиску неких экстраординарных переживаний (как в то время это делали романтики), а доказать, что в человеческом познании врождена некая религиозно-познавательная способность. Эту способность Фриз называл *Ahndung*, то есть *чаяние*⁴⁶¹. Понятие *Ahndung* появилось в первой редакции «Речей о религии» Ф. Шлейермахера в 1799 году, а потом фигурировало у оппонентов Шеллинга⁴⁶². Фриз говорит о том, что знание объединяет понятия и интуиции, вера конструирует идеи, не подтверждаемые интуицией, *Ahndung* производит суждения без привязки к понятиям, только посредством интуиции и чувства. Такое интуитивное схватывание, согласно Фризу, отвечает за область религии, поскольку религия строится не вокруг системы идей, а вокруг абсолютных ценностей, которые могут познаваться и схватываться только в эстетико-религиозном предчувствии.

Именно эти идеи Фриза Отто подробно анализирует в своем труде 1909 года «Кантовско-фризовская философия религии и ее применение к теологии: к введению в вероучение для студентов-теологов»⁴⁶³, где показывает их значимость

⁴⁶¹ См. труд: *Fries, J.F. Wissen, Glaube und Ahndung*. Jena: J.C.G. Göpferdt, 1805.

⁴⁶² Об этом см.: *Шохин, В.К. Философская теология: канон и вариативность*. СПб.: Нестор-История, 2018. С. 457.

⁴⁶³ *Otto, R. Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie: zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1909.

для современной теологии. В частности, Отто замечает, что Фриз переориентировал философские исследования религии с догматики на ценностное измерение и указал на то, что религию можно понять, лишь если мы осознаем, что подвигает людей к религиозной жизни. Кроме того, Фриз показал объективность врожденного всем эстетико-религиозного предчувствия, что обосновало универсальную ценность религии и ее уникальность. Далее Отто развил эти идеи Канта и Фриза, первым с убедительностью обосновав возможность существования априорных форм религиозного познания. К анализу специфики «Кантовско-фризовской философия религии» мы обратимся чуть позднее.

2.1.2. Теологическая составляющая

Теперь остановимся на теологической составляющей творчества Отто. Ее лучше описать, если коснуться контекста, в котором формировались его труды.

С одной стороны, в теологической традиции Германии тех лет значительную роль играла школа Альбрехта Ричля, решавшего проблему обоснования места христианства в современности путем сведения религии к этике и объявления царствия Божия моральным миром. С другой стороны, усилилась критика религии со стороны атеистически настроенных философов. Кроме того, в это время происходит широкое знакомство и проникновение на Запад восточных религий, таких как индуизм и буддизм. Это коснулось и Отто. Он специализировался на изучении индуизма, комментировал классические индуистские тексты, в частности Бхагавадгиту, перевел с санскрита и Вишну-нараяну, исследовал Дзен-буддизм и участвовал в издании и комментировании его классических текстов.

И все это происходило наряду с потерей христианством своей роли в социальной жизни общества, что требовало разработки новых форм теологического ответа на вызовы времени. Такими ответами стали известные труды Отто и уже после выхода “Das Heilige” труды Рудольфа Бультмана («История синоптической традиции», 1921) и Карла Барта («Послание к Римлянам», 1922).

Но еще до них среди немецких теологов возник так называемый *Гёттингенский кружок*. Кружок объединил теологов и библеистов, обеспокоенных современным положением христианства, одним из его лидеров был Эрнст Трельч⁴⁶⁴, предлагавший видение теологии как науки о религии, открывающей общие законы и градации ценностей. Трельч утверждал, что религия укоренена в человеческом опыте и связана с ценностным измерением человеческого познания, он даже ввел в обиход словосочетание *религиозное априори*. Кроме того, исходя из убеждения в априорности религиозного чувства, он предлагал рассматривать все религии как различные формы проявления религиозного априори, имеющие в основе ядро религиозного опыта. Отто достаточно много общался с Трельчем и временами участвовал в работе Гёттингенского кружка, беря из него ряд идей.

2.1.3. Религиоведческая составляющая

Теперь рассмотрим религиоведческую составляющую. Как кажется, понятно, что идеи Фриза о присущем всем людям эстетико-религиозном предчувствии и мысль Трельча о единой опытной основе, лежащей за многообразием религий, с необходимостью предполагает мысль об изучении религий. Именно к этому в итоге и пришел Отто. Но прежде он серьезно изучал теоретические основы науки о религии, чтобы обосновать легитимность своей теории. Начал Отто с обращения к «Речам о религии» Фридриха Шлейермахера. Шлейермахер по праву может быть назван первым религиоведом, поскольку он впервые поставил центральный религиоведческий вопрос: «Что такое религия?». Еще в 1899 году Отто выпустил комментированное переиздание «Речей о религии» Шлейермахера, с одной стороны, восстановив текст одной из первых редакций, поскольку в последних переизданиях важнейший для понимания сути религиозного опыта термин *Anschauung* был убран, а с другой – прокомментировал текст таким образом, чтобы

⁴⁶⁴ Важнейшие труды: *Troeltsch, E. Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1902; *Troeltsch, E. Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*. 2nd ed. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1922.

показать его значимость для современной теологии. Кратко мысль о значимости «Речей о религии» Отто выразил таким образом: «Человек доказал [существование] Бога, но больше не знал, что с этим делать. Никто ничего не испытывал от Него в сердце. Человек обладал великими объектами религии как понятиями, но не как чем-то живым и реальным»⁴⁶⁵. Именно Шлейермахер обозначил чрезвычайную важность живого чувства для понимания религиозной жизни, поэтому в эпоху сведения религии к этике учение о религиозном чувстве обладало особой актуальностью.

Самым значимым для Отто в учение Шлейермахера была его идея выявления единого элемента, лежащего в основе религии, который он обозначил как *чувство абсолютной зависимости*, происходящее из ощущения связи конечного существа (человека) с бесконечным (Вселенной). Определение Шлейермахером религии как чувства и вкуса к бесконечному сближало его идеи с философской теорией Фриза. Отто решил откорректировать идею Шлейермахера о религиозной интуиции концепцией эстетико-религиозного предчувствия Фриза. Для Отто главной ошибкой Шлейермахера был акцент на романтическом понимании религии, которое часто сводило ее к каким-то мечтаниям чувствительного сердца, лишая общезначимости. С помощью теории Шлейермахера можно было описать религию, но невозможно было доказать ее объективную истинность.

Второй стороной работы Отто с религиоведением была его критика современных ему религиоведческих теорий, занимающихся редукцией религии к социальным, культурным, психологическим и биологическим реалиям жизни человека. Кульминацией критики Отто редукционизма стала его развернутая рецензия 1910 года на многотомный труд Вильгельма Вундта «Психология народов». В ней Отто выступил против идеи объяснения религиозных явлений через механизм обычной фантазии (как это было у Вундта) и анимистической теории Э. Тайлора, объясняющего религию как продукт мышления первобытного

⁴⁶⁵ *Otto, R. Wie Schleiermacher die Religion wiederentdeckte // Die Christliche Welt. 1903. Vol. 17. P. 506–512.*

философа⁴⁶⁶. Эти и подобные им теории, согласно Отто, были философски беспомощными и не могли объяснить столь сложное многообразие новых знаний и феноменов, порожденных религиозной жизнью.

Всё это заставляло Отто сформировать свой взгляд на религию и создать свою религиоведческую теорию, которая имела колоссальное влияние на дальнейшее развитие религиоведения. Например, благодаря идеям, высказанным Отто, окончательное оформление получила сфера исследований мистического опыта.

2.1.4. Синтез

Итак, кратко рассмотрев философские, теологические и религиоведческие идеи, стоявшие у истоков оформления теории Отто, посмотрим, как в его творчестве, в особенности в его главном труде «Святое», они объединились и синтезировались.

Базой для создания «Святого» для Отто стала теология. Спустя много лет он так пояснял смысл своего труда в работе «Грех и изначальная вина»: «Главным интересом нашего исследования был не интерес к истории религии и не интерес к психологии религии, а теологический... христианский теологический интерес. А именно: посредством исследования Святого и его иррационального, а также его рационального содержания, их сочетаний и слияний мы сможем лучше понять библейский и особенно новозаветный опыт Бога...»⁴⁶⁷ А главной задачей для Отто стала демонстрация того, что Христос – высшая манифестация Святого, Его опыт доступен и сейчас, следовательно, значение Христа неизменно. Но чтобы это продемонстрировать, нужно не отделять христианство от других религий, поскольку для человека, разочарованного в историческом христианстве, такой эксклюзивизм вызывает резкое отторжение, а доказать его как высшую религию. Для этого нужно установить некое единство религиозной жизни, актуальное как в

⁴⁶⁶ *Otto, R. Mythos und Religion in Wundts Völkerpsychologie // Theologische Rundschau. 1910, Vol. 13. S. 293–305.*

⁴⁶⁷ *Otto, R. Sünde und Urschuld. München: C. H. Beck, 1932. S. 136.*

прошлом, так и в настоящем. В своих неизданных заметках Отто так пишет об этом: «Если нет чего-то вездесущего, такого же живого и реального сегодня, каким оно было тысячу лет назад, из чего я мог бы исходить, чтобы найти природу и смысл христианства, то фундаментальный смысл христианства полностью упразднен...»⁴⁶⁸

Но для того чтобы показать уникальность христианства, сначала нужно обосновать уникальность религии вообще, доказать, что она не сводится к социологическим или психологическим реалиям. Опираясь на концепции Шлейермахера и Фриза, Отто утверждает, что религия отлична от всех форм человеческой деятельности, понимание ее есть анализ чувства, которое он называет *чувством Святого* или *нуминозным чувством*, все метафизические и этические построения позднее накладываются или развиваются из этого изначального чувства. Для того чтобы обосновать это, необходимо сравнивать религии. Для Отто очевидно, что иные религии отличны от христианства, но, группируя и исследуя их, мы видим отличие религиозного опыта от нерелигиозного. При этом все исследования, предпринятые феноменологами религии до него, страдали одной фундаментальной болезнью – сравнение делалось ради сравнения. Работы голландцев (например, Шантепи де ла Соссе или Кристенсена), по сути, представляли собой огромные каталоги религиозных феноменов из различных религий, собранные по рубрикам, Отто же считал, что эмпирическое исследование само по себе неспособно делать нормативные заключения, нельзя просто описывать религию. Он утверждал, что «...наука о религии – это не описание религии, точно так же, как наука о праве – это не описание существующего закона или закона вообще... наука о религии ищет истинность религии и истинную религию...»⁴⁶⁹. Такое понимание истинности религии возможно лишь при отыскании ее сущности. Вот как он говорит об этом:

⁴⁶⁸ *Otto, R. Glaubenslehre 1. Unpublished lecture notes from the 1924–25 and 1926–27 academic years. Rudolf Otto Archive. OA2295. University of Marburg, Germany. S. 15.*

⁴⁶⁹ *Otto, R. Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. 1909. S. 193.*

Нечто похожее происходило бы с нами, если бы мы, видя как большая рыба лишь отчасти видима на поверхности воды, стали классифицировать по родам и видам то плавник, то хвост, то мелькающую где-то под водой голову, вместо того, чтобы за всеми этими явлениями заметить связь их в одном целом – чтобы понять части, нужно сначала понять то целое, к которому они относятся⁴⁷⁰.

Вместе с тем Отто полагает, что постижение сущности религии возможно, лишь если в человеке есть способность эту сущность отыскивать. Он считает, что эта интуитивная способность может быть методом исследования религии, и именуется этот метод принципом *Spiritus Sanctus in corde* или психологической способностью видения сущности религии. Эта способность не имеет ничего общего со сверхъестественным даром и может быть развита, понять религиозные феномены можно в той мере, в какой мы способны раскрывать в себе те же психологические наклонности. Иными словами, за многообразием религиозных феноменов стоят единые принципы человеческого познания, и в той мере, в какой мы в рамках своей религии раскрываем их в себе, в той же мере нам становятся понятны феномены других религий и скрытая за ними сущность. Такой подход к изучению религии Отто называл *теологическим*, разделяя исследователей религии на две группы: теологов (знающих религию изнутри) и профанов (видящих ее лишь извне). В своих трудах Отто рисует единую картину раскрытия религиозного чувства – от слепой силы, внушающей страх и трепет, до богатого этического мира христианства.

И здесь время поставить вопрос: насколько труд Отто укоренен в традиции философского рационализма? Поясним, почему этот вопрос важен. С первых строк «Святого» читатель сталкивается с тем, что его автор собирается исследовать Святое «минус его нравственный момент и минус его рациональный момент»⁴⁷¹, то есть рассматривать суть религии как иррациональную. Именно как манифест иррационализма труд Отто оценивался некоторыми критиками, и такое мнение

⁴⁷⁰ *Отто, Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. А.М. Руткевича. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. С. 205.

⁴⁷¹ *Отто, Р.* Священное. С. 12.

можно услышать и сейчас⁴⁷². Но это противоречит самому началу книги «Святое», где Отто утверждает, что религия задействует всю деятельность человека, включая рациональный, моральный и иррациональный аспекты. Отметим, что Отто вообще с большим подозрением относился к иррациональной философии, считая, что ею занимаются только интеллектуальные лентяи. Кстати, об этом он написал в одном из предисловий к переизданию «Святого»⁴⁷³ (которых было, как уже отмечалось, огромное количество), но в русском переводе его работы отсутствует какое-либо предисловие. Как уже было упомянуто выше, Отто критиковал Шлейермахера за его субъективизм религиозного чувства и поэтому не стремился написать еще одну работу, это чувство воспевающую. Напротив, он хотел доказать, что в человеке заложены априорные категории, отвечающие за религиозное чувство, которое должно рассматриваться по аналогии с фризским эстетико-религиозным предчувствием. Для Отто религия была особым способом познания, направленным на постижение неизмеримой глубины ценностей или Бога.

Этот общий обзор взглядов Отто далее мы раскроем на материале основных его религиозноведческих трудов: «Кантовско-фризовская философия религии», «Святое» и «Западно-восточная мистика».

2.2. Феноменология Р. Отто и философия Я.Ф. Фриза

Еще раз отметим, для Отто философия Фриза стала основой, на которой он разработал собственную концепцию теоретического и практического изучения религии. Далее мы кратко обобщим те связи между философией *Ahndung* Фриза и концепцией нуминозного Отто, которые представляются необходимыми для понимания специфики его феноменологии религии.

Согласно Отто, целью философии религии является поиск способностей, отвечающих за религиозное в разуме человека, без такого исследования не может

⁴⁷² См., например: *Красников, А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический Проект, 2007. С. 100–102; *Strenski, I.* Understanding Theories of Religion: An Introduction. 2nd Edition. Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2015. P. 86–87.

⁴⁷³ *Otto, R.* The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational. London: Oxford University Press, 1936. См. предисловие.

существовать никакой истории религии. Следовательно, любому историческому исследованию должна предшествовать философская пропедевтика, призванная обнаружить основы религии в человеческом разуме. Кантианский метод познания границ разума как нельзя лучше подходит именно для выстраивания такой философии религии, поэтому центральной темой всего творчества Отто является поиск религиозного априори. Отто замечает, что такая философия религии имеет мало общего с «...витающими в воздухе и фантастическими творениями, поэтическими восторгами, мифологическими или полумифологическими снами, с которыми этот термин обычно связывается»⁴⁷⁴. В конце XIX века философия религии зачастую ассоциировалась с супранатурализмом, к которому прибегали некоторые мыслители как к методу для построения истории религии, по мнению Отто, методу, «...бессильному дать критерий и принцип того, что истинно в религии»⁴⁷⁵.

Согласно Отто, главным открытием Канта и самым значительным в области философии было открытие чистой интуиции, которое привело к разработке учения о двенадцати категориях чистого разума. Отто подробно анализирует специфику формирования учения Канта о категориях, соотношение категорий с эмпирическим знанием, миром вне сознания и функционированием самого сознания. Отто намеренно подчеркивает, что категории Канта не есть порождающие знания механизмы, напротив, они говорят об ограниченности возможностей разума. По мысли Отто, путь от эмпирического знания к категориям чистого разума высокопродуктивен, но при этом нельзя абсолютизировать априорные знания, ведь «...задолго до того, как разум пришел к этому критическому открытию непосредственного знания, оно уже действовало как в обычной жизни, так и в науке»⁴⁷⁶. Именно из этого положения выстраивает свою концепцию Фриз. Разум для него *tabula rasa*, он получает опыт при посредстве внешних раздражителей, при этом в самом разуме существует система категорий, открытых Кантом, но без

⁴⁷⁴ *Otto, R. Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. S. 3.*

⁴⁷⁵ *Ibid.*

⁴⁷⁶ *Ibid. S. 41.*

опыта обобщать или различать им было бы просто нечего. Вместе с тем выйти за пределы существующих границ опыта невозможно, но само знание об ограниченности уже есть форма выхода за границы, поскольку для того, чтобы понять пределы знания, необходимо некое воздействие извне, указывающее на то, что существует что-то за границей, а значит, указывается и на существование самой границы. Отто считает, что Именно Кант смог преодолеть эту границу, поскольку «идея – это концепция чего-то, что абсолютно превосходит весь опыт, что, кроме того, не может быть применено к опыту»⁴⁷⁷.

Для Отто роль Фриза в истории мировой философии значительна, в своей «Кантовско-фризовской философии религии» он даже делает рискованное сопоставление Фриза и Гегеля, утверждая, что если бы пост в Берлине в свое время получил не Гегель, а Фриз, то сейчас мы бы говорили о фризовской эпохе в истории философии⁴⁷⁸. Фриз еще до Уильяма Джеймса развивал идею бессознательной сферы, в которой сознательные элементы являются лишь небольшими светлыми пятнами в океане темных, забытых и неосознанных идей, он еще до Карла Юнга установил связь этой сферы с творческим, в частности поэтическим воображением. Фриза Отто считает одним из самых последовательных кантианцев, противопоставляя его Якоби⁴⁷⁹. Связь систем Фриза и Якоби Отто разбирает отдельно⁴⁸⁰, ведь, как известно, у Якоби также было представление о внутреннем чувстве как недискурсивной убежденности. Выделяя все положительные моменты системы Якоби, Отто считает ее слишком догматичной, подчеркивая, что тот,

⁴⁷⁷ Ibid. S. 49.

⁴⁷⁸ Ibid. S. 12.

⁴⁷⁹ Любопытно, что связь между двумя мыслителями подчеркивалась еще во время их жизни. Вот как сам Фриз характеризует ее: «Романы Якоби оказывали приятное стимулирующее воздействие на мой юношеский ум. В философии, однако, я никогда не был его учеником, мои взгляды основывались исключительно на учении Канта, поскольку я стремился привнести их в философию религии. Мои взгляды на знание, веру и “Ahndung” (глубочайшую потребность и стремление человека), а также моя теория чувств развивались в абсолютной независимости от Якоби» (*Otto, R. Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. S. 7–8*). Этот отрывок из личных записок Фриза Отто приводит в своей книге.

⁴⁸⁰ Отто работает с трудом Якоби «О божественных вещах и их откровении» (*Jacobi, F.H. Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig: Gerhard Fleischer Verlag, 1811*) и характеризует его как «прекрасный» (*Otto, R. Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. S. 7*).

критикуя Канта за герметичность вещи-в-себе, слишком сосредоточился на вере и откровении, тем самым обеднив рациональный аспект своей философии. Система Фриза в этом плане выигрывает, ведь Основной его идеей было установление общих метафизических принципов знания, по аналогии с кантовским исследованием основ математики и естественных наук.

Вообще при сопоставлении концепций Якоби и Отто не может не броситься в глаза их некоторая близость. Так, по замечанию И.В. Шевченко, для Якоби «“вера в Бога” принципиально, качественно, не отличается от той “веры”, которая непрерывно сопровождает наше обыденное, повседневное восприятие внешнего мира и наделяет это восприятие чувством реальности происходящего. “Вера” здесь понимается как признание истинности, которое не проистекает из “разумных оснований”, в смысле научного доказательства, но на “пути практики” подтверждается и признается разумом. Это означает, что действительный смысл, например, заповеди не может быть понят до ее исполнения, поэтому ее сначала нужно “принять на веру”»⁴⁸¹. В поздних работах Якоби пишет о знании, выходящем из разума, но в то же время не принимающем научную форму. Здесь категория веры-знания отчасти близка *Ahndung* Фриза и Отто. Но Якоби в течение жизни занимался постоянным подбором правильных категорий, связанных с религиозным познанием, такими на разных этапах его творчества были «интуиция», «вера», «влечение», «созерцание разума», «сознание Бога», «духовное сознание», «духовное чувство» и даже «предчувствие» (*Ahndung*). На позднем этапе Якоби пришел к наиболее схожему с фризским *Ahndung* представлению. Отто, критикуя Якоби, утверждает, что тому не удавалось философски обосновать существование особой способности познания, но в поздних работах, он заимствует основные положения Фриза, вплоть до фразеологизмов, и лишь тогда его теория обретает философские основания. Об этом же пишет и сам Фриз: «Правильнее сказать, что Якоби в своих последних сочинениях отчасти следовал за мной в трактовке

⁴⁸¹ Шевченко, И.В. Религиозно-философские взгляды Ф.Г. Якоби // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. 12 (2). С. 109.

религии»⁴⁸². Таким образом, близость Отто и Якоби обусловлена влиянием Фриза на позднее творчество последнего.

Ahndung Фриза – восприятие идеи, выраженное в особой способности суждения, это смутное восприятие производит на человека глубокое впечатление, поскольку в нем содержится схематизированная идея, не подвергшаяся рефлексии, еще не развитая, но уже предощущаемая. В.К. Шохин, рассматривая это понятие в контексте философской теологии, толкует его как «диспозицию сознания»⁴⁸³, готовящую человека к восприятию Слова Божьего. Этот процесс вполне применим к истории религии, ведь сама религия никогда не начиналась с рационального знания и доказательств, они всегда возникали позднее, но с их приходом живая познавательная способность, породившая их, забывалась, будучи как бы вытесненной. Это и неудивительно, ведь схема, содержащаяся в идее, и должна развиваться в рациональной рефлексии. Именно поэтому для Отто «сама религия – это переживание тайны, не той тайны, которая существовала бы только для непосвященного и которая была бы ясна адепту, но осязаемой (fühlbare) тайны всего существования во времени как целой вечной реальности, прорывающейся сквозь завесу временного существования к незапертому сердцу. Вот истина, которая лежит в основе всего “мистического” изобилия и воображения»⁴⁸⁴. Вещи, люди, события производят в нас некое впечатление, интуитивное содержание которого значительно больше того, что мы можем рационально концептуализировать и выразить словами, при этом интуитивность не подразумевает иррациональность таких впечатлений. Оттовское *Ganz Anderes* – Иное именно потому, что не может быть концептуализировано с помощью рационального познания, но при этом во впечатлении человек имеет знание этого Иного.

⁴⁸² Цит. по: *Otto, R. Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. S. 22.*

⁴⁸³ *Шохин, В.К. Философская теология: канон и вариативность. С. 456.*

⁴⁸⁴ *Otto, R. Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. S. 75.*

Как мы уже упоминали выше, согласно Фризу, существует три типа познания: знание, вера и эстетико-религиозное предчувствие (*Ahndung*). Знание напрямую связано с познанием мира и с чувственной сферой. Вера, напротив, отвергается всеми данными, поступающими из чувств, вера – это доверие разума самому себе. Эстетико-религиозное предчувствие, в свою очередь, способно дать понимание, которое не могут принести чувства. Так, по мысли Отто, «...смутные чувства прекрасного и возвышенного во всех его проявлениях в естественной и духовной жизни имеют над нами свою власть, и поэтому мы без всякого посредства понимаем вечное во временном, а Временное как видимость Вечного»⁴⁸⁵. Эстетическое суждение – не рациональное суждение, «ибо в таком суждении то, что является предикатом, – определенное суждение»⁴⁸⁶, чувство в таком суждении составляет основу, но понимается чувство как то, что противоположно выводу. Для Фриза эстетическое суждение – это в первую очередь суждение, противоположное логическому, это суждение и есть скрытое знание разума, запуск этой способности вполне можно уподобить платоновскому анамнезису. Это чувство припоминания возникает у человека, когда его ум встречается с чем-то, обладающим вечной ценностью, столь гармоничным, что ум неспособен постичь эту гармонию, она оказывается схватываемой лишь в предчувствии. Именно так, согласно Отто, описывается встреча с нуминозным. То же самое происходит и в эстетике. Отдельные впечатления, полученные посредством глаза, уха или осязания, сами по себе не могут породить прекрасное, ощущение прекрасного рождается в нашем уме, но понять, как оно возникает, и рационально разложить его на составные части мы не способны. Такая специфика восприятия возвышенного в религии всегда понималась как сама собой разумеющаяся и не подвергалась особому сомнению. За такое восприятие отвечает вкус, при этом сам вкус может быть различным. У специалиста, привыкшего работать с прекрасным (например, профессионального искусствоведа), он может быть холодным, помогающим концептуализировать и классифицировать впечатления. Но этот холодный вкус не есть переживание

⁴⁸⁵ Ibid. S. 83.

⁴⁸⁶ Ibid. S. 112.

красоты, когда человек затронут прекрасным, только в таком затрагивании эстетическое переживание является по-настоящему живым. Отто поясняет разницу между рациональным знанием и способностью эстетико-религиозного предчувствия следующим образом:

Я получаю реальное знание о Вселенной совершенно особым образом, следуя высшим законам ее единства и необходимости, которые ясно представлены в понятийной форме в категориях в целом и особенно в завершенных категориях вечности, духа, свободы и божества. В неявном эстетическом познании я смутно и невыразимо признаю идеальное бытие в мире явлений, воспринимаемых чувствами, идеальное бытие вообще, безо всякого определения его частной и индивидуальной стороны⁴⁸⁷.

Отто замечает, что философия религии сама по себе не способна ответить на вопросы в отношении сущности религии, поскольку она работает с пустыми, лишенными эмпирического наполнения формами (идеями), следовательно, без истории религии, содержащей эмпирический материал, философия религии бесполезна. Поэтому философская теория Фриза, во всех смыслах достигшая вершин метафизического теоретизирования, будет бесплодна, если ее не привязать к эмпирическому материалу. Отто пишет: «Если его философия религии должна служить основой современной науки о религии, то есть еще одна вещь, которую она должна сделать. Она должна также дать объяснение религии как феномену в истории, ее множественности и многообразия, ее степеней и стадий, низших и высших фаз ее проявления»⁴⁸⁸. Сам Фриз на такую работу был не способен хотя бы потому, что знание о религии в его время были развиты чрезвычайно слабо. Именно поэтому Отто и взялся за написание «Святого», в котором применил теорию Фриза к религиоведческому материалу с учетом всех современных достижений исследования религии.

⁴⁸⁷ Ibid. S. 120.

⁴⁸⁸ Ibid. S. 129.

2.3. *Святое: религиоведческий анализ*

Как мы уже не раз отмечали выше, труд Отто «Святое» стал одной из центральных работ в сфере компаративного религиоведения в XX веке, значение этой работы превосходит проблематику эмпирического изучения религии. Так, далекий от религиоведческих исследований философ Генрих Риккерт назвал его «выдающимся вкладом в философию религии как науки о ценности»⁴⁸⁹, а составители «Теологического лексикона», написанного в конце века, охарактеризовали его как, «пожалуй, самый читаемый теологический труд XX века»⁴⁹⁰. Один из первых критиков-теологов Отто Фридрих Файгай заметил, что «Святое» – «самая успешная научная работа в сфере теологии и философии религии»⁴⁹¹. Труд Отто вышел в 1917 году, а в 1926 было выпущено его 15-е издание, в 1929 – 22-е, уже в 1923 году он был переведен на английский язык, после чего переиздавался и в англоязычном мире множество раз. Такой спрос на книгу Отто обусловлен тем, что поставленные в ней вопросы затронули самые глубинные струны мыслящих кругов, не только Германии, но и мира. Историк сравнительного религиоведения Эрик Шарп заметил, что «...в повторяющиеся периоды сомнений и разочарования в принятых ортодоксиях [книга Отто], казалось, предлагала защиту индивидуализма, спонтанности и непосредственного опыта против вероучений, догм и институтов»⁴⁹².

Не будет преувеличением сказать, что оформленная Отто теория стала наиболее цельным научным описанием нередукционистского подхода к изучению религии, зачастую его теория оценивалась как наиболее достоверная передача опыта верующего сознания. Так, например, один из классиков социологии религии Питер Бергер в своей книге «Священная завеса» для рассмотрения религии с социальной точки зрения отверг все существующие концепции описания сущности

⁴⁸⁹ *Rickert, H.* Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1921. S. 557.

⁴⁹⁰ *Theologenlexikon / Hrgs. W. Harle, H. Wagner.* München: C. H. Beck, 1994. S. 211.

⁴⁹¹ *Feigei, F.* „Das Heilige“. Kritische Abhandlung über Rudolf Otto's gleichnamiges Buch. Haarlem: Bohn, 1929. S. 5.

⁴⁹² *Sharpe, E.J.* Comparative Religion: A History. New York, 1975. P. 161.

религии (в частности, своих предшественников Вебера и Дюркгейма), отдав предпочтение Отто, как составившему наиболее адекватное описание мира верующего субъекта⁴⁹³. Значительной была роль «Святого» и для исследований религиозного опыта в целом, например, Уэйн Праудфут заметил, что «...использование Отто категории *нуминозного* является примером того, как можно с помощью исследовательской категории создать ощущение тайны»⁴⁹⁴, а М. Стобер увидел в труде Отто классические принципы исследования мистицизма⁴⁹⁵.

Такая значимость труда «Святое» Р. Отто подводит нас к необходимости провести его религиоведческий анализ. Мы не ставим перед собой задачи подробно исследовать текст «Святого», это делалось уже много раз⁴⁹⁶. Для цели нашего исследования вполне достаточно выделить его основные религиоведческие темы, с одной стороны, демонстрирующие его специфику, а с другой – показывающие узловые проблемные моменты, ставшие камнем преткновения для критиков и определившие «силовые» линии влияния текста в последующей религиоведческой традиции.

Среди исследователей уже в первые годы после выхода «Святого» стало принято разделять этот труд на две части: феноменологическую и эпистемологическую⁴⁹⁷. Причем среди большинства исследователей, в первую очередь философов⁴⁹⁸, именно первая часть, где Отто обосновывает возможность иррационального понимания Святого и выделяет его характеристики, стала

⁴⁹³ Подробнее см.: *Бергер, П.* Священная завеса: Элементы социологической теории религии. М.: НЛЮ, 2019. С. 38–39, 194–195. Бергер, в частности, пишет: «Мне кажется гораздо более полезным изначально попытаться дать сущностное определение религии... Отличительной чертой этого определения является категория священного, которую я понимал в том же смысле, в котором она понималась религиоведением после Рудольфа Отто» (Там же. С. 195).

⁴⁹⁴ *Proudfoot, W.* Religious Experience. Berkeley: University of California Press, 1985. P. 222.

⁴⁹⁵ См.: *Стобер, М.* Компаративные исследования мистицизма // *Философия религии: аналитические исследования.* 2017. Т. 1. № 1. С. 46–87.

⁴⁹⁶ См., например: *Пылаев, М.А.* Феноменология религии Рудольфа Отто. М.: МКЛ, 2000; *Gooch, T.A.* The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion. Berlin: De Gruyter, 2000. P. 132–159; *Pöpperl, C.* Das Heilige, das Erhabene und die Negative Theologie // *Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte* / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 493–508.

⁴⁹⁷ Подробнее об этом делении см.: *Gooch, T.A.* The Numinous and Modernity... P. 17, 104.

⁴⁹⁸ См. например: *Scheler, M.* Vom Ewigen im Menschen // *Gesammelte Werke.* Vol. V. Bern und München: Francke Verlag, 1954. S. 166.

наиболее интересной. Вторая – эпистемологическая, описывающая процесс разворачивания Святого в истории с финальным акцентом на значении христианства, преимущественно заинтересовала теологов.

2.3.1. Нуминозное чувство

Важнейшим нововведением Отто стала теория *святого*, или *нуминозного*. Отметим, что в книге эта тема имеет два аспекта. Первый связан с утверждением онтологически реального центра религии, именуемого Святым. Онтологичность Святого подразумевается в тексте Отто, ведь основной его интенцией является описание человеческого бытия. Но при этом, когда Отто занимается систематизацией религиозных феноменов, он всегда подразумевает лежащее за ними единство, которое фактически и является скрытой реальностью Святого. Именно с такого положения и начинается *ноуменология* как религиоведческая стратегия, ставящая перед собой цель описания и группировки религиозных феноменов вокруг некоего центра религии.

Второй аспект теории нуминозного, развитый Отто в значительно большей степени, это представление о *нуминозном чувстве*, актуализирующемся в субъекте при встрече со Святым. Это чувство предсуществует в человеке с самого рождения и в определенный момент «просыпается» в нём. Фактически для Отто случаи встречи со Святым, по удачному замечанию одного исследователя, «действуют как стимулы скрытой способности человеческого духа, который ими “пробуждается”». Нуминозное чувство возникает в глубочайшей когнитивной основе души. Оно включает в себя своего рода спящее знание, скрытое в глубинах рационального духа и неспособное быть доведенным до ясного, понятийного выражения... рациональный и иррациональный аспекты святого априорны»⁴⁹⁹. Получается, что нуминозное чувство – это не чувство в собственном смысле слова, а укорененная в человеке способность религиозного познания (выражаясь языком Фриза, *чаяние*), сочетающая в себе как рациональный, так и иррациональный аспекты.

⁴⁹⁹ Gooch, T.A. The Numinous and Modernity. P. 124.

2.3.2. Эволюция религии

Другой не менее важной темой «Святого» является представление об *эволюции религии*. Отто, как и большинство феноменологов, видел в религии постоянный процесс развития от примитивных форм к высшим. Для него вся история религии – фон раскрытия чувства нуминозного. На первых этапах это чувство предстает как неотрефлексированное, ощущаемое как иррациональный ужас (Angst), вводящий человека в состояние ступора. Очень любопытными кажутся те сравнения, которые Отто подбирает для описания чувства нуминозного на начальных этапах его проявления. В первичной форме нуминозное открывается человеку как переживание ледящего душу страха, непонятной парализующей жути, с ним несравним никакой естественный страх. Можно заметить, что изначально нуминозное демонично, причем в самых мрачных коннотациях, которые этот термин за собой несёт. Лишь позднее, когда чувство начинает подвергаться рефлексии и раскрывается в модусе этического, когда человек оказывается способен постигать мир ценностей в его рациональном и иррациональном аспекте, чувство ужаса постепенно трансформируется в чувство благоговейного почитания, «чувство тварности»⁵⁰⁰, «страха и трепета»⁵⁰¹, «праха и пепла»⁵⁰². Ужас здесь перерастает в благоговейный трепет и с развитием превращается в категорию высших ценностей христианства и в опыт Христа как Богочеловека, объединившего в Себе Святое и человеческое. В то же время регрессия к первобытному пониманию нуминозного всегда возможна. Подразумеваемая модные тенденции своей эпохи, Отто описывает это так:

...но и там, где это чувство уже давно достигло более высокого и чистого выражения, его изначальные движения могут снова и снова совершенно непринужденно прорываться из души, и их заново переживают. Это проявляется, например, в той силе и привлекательности, которыми даже на высоких ступенях общего душевного строения все еще обладает “страшное” в рассказах о “призраках” и “привидениях”. Примечательно, что этот своеобразный ужас перед

⁵⁰⁰ Отто, Р. Священное. С. 15.

⁵⁰¹ Там же. С. 22.

⁵⁰² Там же. С. 17.

“жутким”, также совершенно своеобразный при естественном страхе и испуге, никогда не вызывает столь значимого телесного воздействия: “У него все тело заледенело”, “У меня мурашки по спине пошли”. Мурашки есть нечто сверхъестественное. Тот, кто способен к более острому различению душевных состояний, должен видеть, что подобный “ужас” совершенно отличается от естественного страха не только степенью или силой и уж никак не является просто особенно высоким уровнем последнего. Сущность “ужаса” совершенно независима от уровня интенсивности. Он может быть столь сильным, что пронизывает до мозга костей, так, что волосы становятся дыбом, а руки-ноги трясутся⁵⁰³.

Здесь Отто пишет о распространенном в его время опыте спиритизма и разных формах контактов с духами, наиболее востребованной из которых к началу XX века стало посещение так называемых домов с приведениями. Идея этой практики заключалась в том, что смельчак-спиритуалист вызывался провести ночь в доме, якобы населенном призраками, именно за эту ночь он часто мог испытывать все те формы страха (мурашки, пронизывающий ужас и т. п.), которые описывает Отто. В литературе начала XX века много примеров такого рода⁵⁰⁴. Таким образом, согласно Отто, изначальное чувство ужасного имплицитно присутствует в религиозной жизни, и в определённые моменты можно вновь возродить примитивные формы религии, что и произошло в современном ему спиритизме.

2.3.3. Гомогенность Святого

Отсюда следует еще одна характерная черта концепции Отто – представление об *унитарности* Святого. Нуминозное чувство парализующего ужаса – это то же самое чувство, которое выражается в почтении, преданности и благоговении перед Богом в высших проявлениях Ветхого Завета и в христианстве. Многообразие религий в своей основе базируется на едином чувстве,

⁵⁰³ Там же. С. 27–28.

⁵⁰⁴ Хорошую иллюстрацию подобной практики можно найти в рассказах А. Блэквуда «Женщина и приведение» (*Блэквуд, Э. Женщина и приведение // Блэквуд Э. Вендиго: повести и рассказы. М.: Энигма, 2005. С. 155–165*), «Двойник» (*Блэквуд, Э. Двойник // Граф Магнус: Рассказы ужасов. М.: ООО “Корона-принт”, 1993. С. 156–179*) и «История о призраке, рассказанная одной женщиной» (*Блэквуд, Э. История о призраке, рассказанная одной женщиной // Карета-призрак. СПб.: Азбука, 2004. С. 129–141*)

следовательно, все проявления Святого в религиях – это также формы проявления чего-то единого. Конечно, такое понимание плохо согласуется с тем, что, как мы замечали выше, труд Отто теологический и направлен на утверждение христианства. При этом именно так его мысль была интерпретирована многими критиками, увидевшими, что «...нуминозное ни на минуту не может быть использовано в качестве критерия для различения даже Бога от Сатаны»⁵⁰⁵. А один из исследователей Отто, сопоставляя иррационализм Отто и Ницше, сформулировал эту идею еще в более радикально: «Отто описывает не противостояние Диониса и Распятого, а утверждает, что Распятый и Дионис – одно»⁵⁰⁶. И действительно, текст Отто дает основание для утверждения неразличения Христа и Диониса. Мир Святого представляется гомогенным океаном, порождающим различные религиозные формы. Возможно, конечно, что такая интерпретация не учитывает тот факт, что Отто в большей степени интересовался обоснованием наличия в человеке специфического религиозного чувства как религиозной априорной способности познания, а на начальных этапах в силу неразвитости представлений о ценностях это чувство только и могло выражаться в формах иррационального ужаса. Но из-за нечеткости выражения этой мысли в тексте трудно заключить, что речь идет только о чувстве, а объекты религии могут быть принципиально различными. Любопытно, что эта гомогенность Святого осознавалась Отто значительно раньше написания труда «Святое». Из его работ разных лет ясно прослеживается, что он даже в обыденной жизни оценивал религии по степени раскрытия нуминозного чувства. Например, в 1911 году он отправился в путешествие по Востоку, где познакомился с разными религиозными традициями, в частности в Марокко он наблюдал дервишей-чудотворцев, чье поведение вызвало в нем смешанные чувства. С одной стороны, было понятно, что они играют на настроениях и желаниях простого народа и являются ловкими обманщиками, но с другой – и их поведение, и вера в них

⁵⁰⁵ *Feigei, F.* „Das Heilige“. Kritische Abhandlung über Rudolf Otto's gleichnamiges Buch. S. 133.

⁵⁰⁶ *Gooch, T.A.* The Numinous and Modernity. P. 148.

простых людей вызвала у Отто интересные размышления о судьбах религии в целом. Вот что он пишет об этом:

...и все же они принадлежат к той странной темной основе религии, из которой сперва она сама медленно вышла в своих чистых формах. Даже “дети пророков” Израиля до Амоса не были некогда такими непохожими на этих людей здесь, на рынке Саффи, и “благословение” Авраама, Исаака, Иакова было Баракой. И хочется узреть, что вообще такое религия, когда она есть первозданные инстинкты и влечения, простая атмосфера веры в чудеса, грубую мистику, мистически-эсхатологические мечтания и ожидания. Поэтому сегодня остается только идти в Ислам, но не туда, где обучают и комментируют, а туда, где Барака, чудотворцы, их могилы, зикры и восхищения, “братства” и верующие в Махди⁵⁰⁷.

Эти путевые заметки позже легли в основу отдельных частей «Святого», в заключительной из них можно найти абзац, напрямую отсылающий к марокканским впечатлениям Отто:

...на улицах и площадях Могадора и Марракеша мы, наверное, и в настоящий момент могли бы увидеть сцены, которые чем-то напоминают рассказанное в синоптических Евангелиях. Время от времени тут являются “святые”, чудотворцы. Вокруг них теснится народ, сбегаящийся послушать, поглазеть на чудеса, на живого святого и его деяния... средоточием движения всякий раз является сам “святой” при его жизни – движущей силой всегда оказывается сила его личности, особенности вызванных им впечатлений. Знатоки уверяют нас, что 98% этих “святых” просто-напросто шарлатаны. Пусть так, но 2% таковыми не являются: удивительно высокий процент, если иметь в виду, что речь идет о занятии, где спрос на обман так велик и где он так легок⁵⁰⁸.

Стоит отметить ту убежденность, с которой Отто говорит о реальном существовании исламских святых, способных творить чудеса, к этой особенности его мысли мы еще вернемся в конце раздела.

⁵⁰⁷ Цит. по: Rudolf Otto: Religion und Subjekt / Hgr. T. Dietz, H. Matern. Zürich: TVZ Theologischer Verlag, 2012. S. 32.

⁵⁰⁸ *Отто, Р.* Священное. С. 238.

2.3.4. Религиозные гении

Еще одной важной чертой теории Святого является представление о *религиозных гениях*, людях, в которых нуминозное чувство развито в чрезвычайной степени. Так, в одном из заключительных мест «Святого» Отто пишет:

...то, что у большинства выступает только как восприимчивость, сопереживание, оценка на основе развитого вкуса, на ступени художника становится изобретением, творением, композицией, т. е. самостоятельным и гениальным свершением. В случае музыкальной предрасположенности более высокая ступень или потенция также отличается от более низкой: простая способность переживания музыки явно отлична от способности ее исполнения или сочинения. Нечто сходное мы обнаруживаем и в области религиозного чувства, религиозного опыта и творчества. В массе тут также есть лишь предрасположенность к восприимчивости, то есть пробуждаемость к религии, способность свободно распознавать ее и судить о ней. Иначе говоря, общей предрасположенностью является “дух” в форме *testimonium spiritus*. Более высокая ступень и потенция невыводима из простой восприимчивости – это ступень пророка, т. е. того, кто наделен способностью духа к “голосу изнутри” и дивинации, а потому обладает религиозной продуктивностью⁵⁰⁹.

Тут обращают на себя внимание два момента. Во-первых, все люди наделены способностью к пробуждению религиозного чувства, равно как и все способны слушать и наслаждаться музыкой. То есть религиозное чувство дано как априорная форма познания, потенциально присутствующая и могущая быть развитой, наподобие музыкального вкуса. Во-вторых, в наивысших формах восприимчивости у религиозных гениев эта способность становится неким проникновением Святого в человека, пророк уже не просто обладает сверхразвитым пассивным чувством, он способен творить религиозный мир через действие Святого, которое находится в нем. В таком понимании нуминозное чувство открывает человека для Святого и соединяет его с ним. Именно на это указывает термин «дивинация» (*divinatio*), не случайно используемый Отто, ведь в

⁵⁰⁹ Там же. С. 260.

латинском он дословно означает «получение связи с Божеством». Очевидно, что у такого представления о религиозных гениях два истока. Первый хорошо угадывается в музыкальной метафоре, применяемой Отто для пояснения особенностей религиозного гения, она повторяет логику известного примечания Шлейермахера в «Речах о религии», посвященного размышлениям об общественном и домашнем богослужении, где он, в частности, замечает: «...кроме того, следует еще принять во внимание, что, так как религиозное обнаружение по своей природе стремится стать искусством и, следовательно, обусловлено не одной только силой религиозного чувства, но вместе с тем и мастерством, то отсюда уже вытекает невозможность полного равенства во взаимном общении»⁵¹⁰. В другом месте «Речей о религии» он говорит о непрерывном упражнении в благочестии, необходимом для христиан, объявляя целью таких стараний «виртуозность в христианстве»⁵¹¹. Но если метафоричность образа взята Отто у Шлейермахера, то его содержательная наполненность отсылает, скорее, к Джеймсу. Ведь у Отто мы наблюдаем градации в уровнях религиозности, где есть простые верующие, пророки со сверхразвитым чувством, способные к сотворчеству, выше них стоит Сын Божий. Если убрать верхний теологический уровень, то мы увидим хорошо известную джеймсовскую схему: религия *из первых* и *из вторых рук* – градация способности проникнуть и испытать религиозный опыт. Конечно, Отто не делает столь широких обобщений, но по духу его рассуждения здесь идут именно в этом ключе, с религиозноведческой точки зрения Отто использует ту же компаративную стратегию, что составляет основу текста Джеймса. Возможно, именно поэтому впоследствии всеми исследователями мистицизма эта книга Отто стала считаться классическим описанием особенности мистического опыта, хотя сам Отто никогда свой труд так не позиционировал и стремился исключить его ассоциирование с какими-либо формами иррационализма.

⁵¹⁰ Шлейермахер, Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презирающим: Монологи / Пер. с нем. С.Л. Франка. СПб.: Алетейя, 1994. С. 248.

⁵¹¹ Там же. С. 210.

2.3.5. Религиозная компаративистика

Еще одной важной особенностью этой работы, о которой необходимо сказать, является широкая религиозная *компаративистика*. Все творчество Отто до «Святого» носило философски-теоретический характер, и лишь здесь он приложил все усилия, чтобы подкрепить теоретические концепты максимальным числом примеров из разных религий. Конечно, христианские образы преобладают на страницах «Святого», но, согласно задумке, этот труд должен представить широкую панораму религиозных феноменов, иллюстрирующих специфику нуминозного чувства. Фактически, когда Отто сравнивает лютеранское богослужение и Йом-Киппур, греческую и римскую религию, исламские, китайские и индийские тексты, молитвенные обращения в немецком мистицизме и божественные гимны Бхагавадгиты, то он занимается классическим компаративным религиоведением с феноменологической установкой⁵¹². Например, в одном из приложений к «Святому» Отто анализирует поэтику Иоанна Златоуста и разбирает его мысль о значении страха Божьего, где Златоуст говорит, что истинный страх охватывает человека, лишь когда он встречается с непостижимостью Бога, как это показал Давид: «Дивно для меня ведение Твое, – высоко, не могу постигнуть его!» (Пс. 138:6). Отто, характеризуя слова Златоуста, пишет: «...это голос не платоника или неоплатоника; это голос самой древности, олицетворенный в том, кто нашел в язычестве, иудаизме и христианстве те первобытные и элементарные переживания, из которых возникла вся религия и без которых религия не достойна этого имени»⁵¹³. Здесь слова христианского теолога становятся выражением единого для всех религий и всех эпох изначального религиозного чувства. Отто не просто классифицирует религиозные феномены, а приводит их как формы выражения некоего единого религиозного чувства, объединяющего человека с единым непознаваемым центром религии. Таким

⁵¹² Это особенно хорошо видно на примере приложений, дополняющих основной текст «Святого». К сожалению, русскоязычный читатель не может этого оценить, так как у нас текст Отто переведен без приложений, что обедняет восприятие заложенных в нем идей.

⁵¹³ *Otto, R. The Idea of the Holy. London: Oxford University Press, 1936. P. 187.*

образом, компаративистика служит необходимым подспорьем религиозной теории, говорящей о сущности религии. Именно из такого хода рассуждений позже возникнут труды Ф. Хайлера, окажут они значительное влияние на И. Ваха и даже на голландскую традицию в лице Г. ван дер Леува.

2.3.6. Проблема иррационализма

Завершим религиоведческий анализ книги «Святое», проследив его роль в последующей научной традиции. Как мы отмечали в начале раздела, труд Отто «Святое» стал бестселлером как в религиоведческих, так и в философских кругах, но спрос на идеи Отто отнюдь не означал их правильного понимания. Один из известнейших историков религии Курт Рудольф так отозвался о вкладе Отто в религиоведение: «...влияние Отто, которое было в какое-то время очень велико, было, конечно, пагубным, его вред был больше пользы, особенно для независимости нашей дисциплины»⁵¹⁴. Теологическая направленность труда Отто, особенно проявившаяся в его заключительных частях, с течением лет в сознании читателей стала превалировать над религиоведческой теорией и философской рефлексией. Популярность теологии катастрофически падала, и это накладывало отпечаток на восприятие проекта Отто. Но и этот фактор всё же не был решающим. Со временем в кругах философов и религиоведов «Святое» стало восприниматься как манифест иррационализма – религиоведческая теория, опирающаяся на личный духовный опыт и декларирующая наличие этого опыта у исследователя религии. Вкупе с теологическими импликациями всё это привело к негативной оценке проекта Отто в некоторых кругах философско-религиоведческого сообщества.

Здесь надо отметить, что оценен был, скорее, не сам проект, а тот образ, который сложился с годами в кругах его читателей. Грегори Аллес по этому поводу удачно заметил, что «...критика Отто убедительна лишь в том случае, если она адресуется к Отто, а не к карикатуре, и если она не игнорирует конкретный проект,

⁵¹⁴ Rudolph, K. *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*. Leiden: Brill, 1992. S. 24.

в котором участвовал Отто»⁵¹⁵. К сожалению, чаще всего критика, направленная в адрес теории Святого Отто, почти полностью игнорировала ее философскую составляющую, заложенные в ней теоретические основы изучения религии и даже конкретные эмпирические результаты, на которых Отто основывал свою концепцию. Как кажется, виной тому особенность трудов Отто, которая более всего проявилась именно в «Святом». Х.Д. Патон охарактеризовал ее следующим образом: «...язык Отто, как бы он ни подходил для описания религиозных эмоций, логически слишком неточен и метафоричен для целей философии»⁵¹⁶. Эта особенность, отмеченная Патоном, вкупе с иррационализмом и частым фигурированием религиозного чувства как универсального критерия познания религии подводит Отто под известную анафему, высказанную как-то Кантом. В своей статье «О вельможном тоне, недавно возникшем в философии» Кант писал:

...то, что здесь перед нами некий мистический акт, скачок (*salto mortale*) от понятий к немислимому, попытка постичь то, что недоступно понятию, ожидание тайн, или, скорее, пустое обнадеживание ими, а на самом деле мороченье голов, само собой очевидно. Действительно, предчувствие [в немецком тексте стоит *Ahndung*. – Т.С.⁵¹⁷] есть неосознанное ожидание, содержащее надежду на объяснение, которое, однако, в деле разума возможно только с помощью понятий, и если, следовательно, последние являются трансцендентными и не могут прийти к точному познанию предмета, то они с необходимостью предвещают суррогат его, сверхъестественное откровение (мистическое просветление), что является смертью для всякой философии⁵¹⁸.

Эти слова могут быть применены к концепции Отто, если понимать ее как форму мистического иррационализма, но в таком случае та ценность создания

⁵¹⁵ *Alles, G.* Introduction to Otto's Autobiographical and Social Essays // Rudolf Otto: Autobiographical and Social Essays. Berlin: de Gruyter, 1996. P. 27.

⁵¹⁶ *Paton, H.J.* The Modern Predicament. New York: Collier Books, 1962. P. 142. Как философ по специальности, Патон критически отнесся к концепции, описанной в «Святом», и даже заметил, что если бы Кант прочел книгу Отто, то «перевернулся бы в гробу» (Ibid. P. 140).

⁵¹⁷ См.: *Kant, I.* Von einem neuerdings erhobnen vornehmen Ton in der Philosophie / Kants gesammelte Schriften. Vol. VIII. Berlin: De Gruyter, 1902. S. 398.

⁵¹⁸ *Кант, И.* О вельможном тоне, недавно возникшем в философии // Собрание сочинений в восьми томах: Том 8. М.: «Чоро», 1994. С. 235.

новой эмпирически фундированной философии религии, к которой Отто стремился в своих трудах, полностью нивелируется.

Вообще, другие труды Отто имеют четкую структуру, выверенную систему аргументации, точную детальную рубрикацию, а стиль, богатый метафорами, образами и примерами, зачастую служит подкреплением его философских идей. Но в «Святом» мы видим противоположную картину. Порой создается впечатление, что там стиль и теологические интенции взяли верх над структурной четкостью и философской рефлексией. Это особенно хорошо видно при сопоставлении «Святого» с другими произведениями Отто. Метафоричность языка, частое и неясное употребление концепта «религиозное чувство», непоследовательность в изложении отдельных идей привели к искажению восприятия изначальной задумки Отто. Так, например, в одной из центральных глав книги «Священное как категория априори. Часть первая» сначала кратко пересказывается философская теория Канта и представление о *чаянии* Фриза, то есть объясняется основа концепции религиозного чувства, но затем изложение резко прерывается и рассуждение продолжают плохо связанные мысли о природе и духе, а завершается текст плохо откомментированными цитатами из Сузо и блж. Августина, которые вновь возвращают повествование в проблематику внефилософского иррационального понимания религиозного чувства.

При сопоставлении «Святого» с предыдущим трудом Отто «Кантовско-фризовская философия религии» (1909), нацеленным на описание рационального аспекта религиозной жизни, и последующей работой «Западно-восточная мистика» (1926), посвященной мистике Запада и Востока, где подробно проясняется взгляд Отто на проблематику религиозного опыта, становится ясно, что значительная часть материала, изложенного в «Святом», должна рассматриваться в определенном контексте, который зачастую просто неизвестен неподготовленному и незнакомому с творчеством Отто читателю. По удачному замечанию Э. Шарпа, «“Святое” успешно заслонило личность ее автора и основательно затмило другие

его произведения»⁵¹⁹. Действительно, даже личность Отто стала рассматриваться сквозь его якобы иррационалистское религиоведение, и он часто воспринимался как мистик. Так, Карл Барт увидел в Отто «образ настоящего индийского раджи»⁵²⁰, а Иоахим Вах так описал свое впечатление от встречи с ним: «...ни до, ни после моей встречи с Отто я не знал человека, который произвел бы на меня более искреннее впечатление как настоящий мистик. В нем было что-то от уединения, в которое близкое общение с Божеством часто приводило тех, кто был им благодетельствован»⁵²¹. Такие описания лишь упрочняли представление об иррационализме религиоведения Отто, заставляя некоторых историографов вписывать его идеи в классический религиоведческий иррационализм и эссенциализм. Конечно, нельзя не отметить, что в определенной степени причина такой оценки – в самом Отто. Его увлечение эстетической формой подачи материала, акцент на возвышенном и чудесном в религии, попытка живо описать все исследуемые традиции создавали порой сложное двусмысленное впечатление. Так, когда Отто писал предисловие к одному из первых изданий классики дзен буддизма на немецком языке, он позволил себе углубиться в метафорическое описание опыта медитации дзен (которую сам долгое время практиковал), в частности, охарактеризовал ее следующими словами: «Там материя исчезает, и движение Духа становится всем. Дуальность исчезает, и множественность сливается в неразрывное единство почти чувственно воспринимаемым образом. Там “гора и вода” текут вместе»⁵²². Это заставило некоторых исследователей увидеть в Отто криптобуддиста, пропагандирующего познание религии через опытное ее постижение⁵²³.

⁵¹⁹ *Sharpe, E.J.* Comparative Religion: A History. P. 161.

⁵²⁰ См.: *Hakl, H.T.* Eranos: An alternative intellectual history of the twentieth century. Bristol: Equinox, 2013. P. 51.

⁵²¹ *Wach, J.* Types of religious experience: Christian and Non-Christian. Chicago: University of Chicago Press, 1951. P. 211.

⁵²² *Zen: Der lebendige Buddhismus in Japan. Ausgewählte Stücke des ZenTextes // Eds. Schuej Ohasama and August Faust.* Gotha–Stuttgart: Friedrich Andreas Perthes, 1925.

⁵²³ См. например: *Hakl, H.T.* Eranos: An alternative intellectual history of the twentieth century. P. 51–53.

Чтобы пояснить изначальную интенцию Отто, заложенную им в «Святом», нужно обратиться к его последнему крупному религиозно-философскому труду, посвященному изучению феномена мистицизма, что мы и сделаем.

2.4. Мистицизм и рациональное в творчестве Р. Отто⁵²⁴

Отдельной темой в рассмотрении наследия Отто следует выделить его исследования мистицизма. В них удивительным образом переплелись все основные темы его творчества, а выдвинутые им идеи можно без преувеличения назвать очень оригинальными и опережающими свою эпоху. Но прежде чем переходить к рассмотрению концепции Отто, стоит сказать несколько слов о связи феноменологии религии и исследований мистицизма. Феноменологи достаточно много писали о мистицизме, и в их трудах можно выделить два типа исследований. Первый – отдельные исследования, посвященные мистицизму, в которых разрабатывались самостоятельные теории мистического опыта, это, например, работа Фридриха Хайлера «Молитва» или его работа «Понятие бога мистики». Второй тип – это общие работы по феноменологии религии, такие, например, как труд В.Б. Кристенсена «Смысл религии» или Г. ван дер Леува «Религия в ее сущности и проявлениях», где мистицизм являлся элементом в описании тех или иных религиозных феноменов.

В двадцатом веке оформляется два основных подхода в интерпретации мистического опыта: эссенциалистский и конструктивистский. Эссенциализм возник после известного труда Уильяма Джеймса «Многообразие религиозного опыта», где впервые описывается мистицизм как единое для всех религий явление, обладающее рядом неотъемлемых черт. Эта идея далее развивается Эвелин Андерхилл⁵²⁵, Фридрихом фон Хюгелем⁵²⁶ и многими другими исследователями.

⁵²⁴ Эта тема была рассмотрена нами в публикации: Самарина Т.С. Мистицизм и рациональное в наследии Р. Отто // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 90. С. 68–84.

⁵²⁵ Андерхилл, Э. Мистицизм: Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человечества. Киев: София, 2000.

⁵²⁶ См.: Hügel, F. The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends. Vol. 2. Second edition. London: J.M. Dent, 1923.

Обычно именно к эссенциализму относят труды по мистицизму, созданные феноменологами религии.

Вторым подходом в интерпретации мистического опыта стал конструктивизм, возникший после работ под редакцией Стивена Каца⁵²⁷ (род. 1944). Общая идея конструктивизма заключается в отрицании реальной основы мистического опыта. В слабом варианте конструктивизм предполагает, что у человека есть некое психическое возбуждение, вызванное какими-то обыденными факторами, и это возбуждение человек интерпретирует исходя из теологической и аскетической традиции его религии как мистический опыт. В сильном варианте отрицается даже изначальный психический стимул, и весь опыт считается производным от текстов и практик, насаждаемых религиозной традицией. Разумеется, в таком подходе нет места представлению о реальности самого этого опыта, его источника или единстве этого опыта во всех религиях.

2.4.1. Р. Отто и его критики

Теперь скажем несколько слов о том, как концепцию мистицизма Р. Отто видят и описывают исследователи – критики феноменологии религии. Это позволит нам выделить основные ее черты и далее проанализировать их на конкретном материале. В своей известной работе «Методологические проблемы религиоведения» А.Н. Красников отдельно анализирует наследие феноменологии религии, подробно разбирая идеи Р. Отто. Касаясь теории нуминозного Отто, он, в частности, замечает:

...нуминозное, согласно Р. Отто, полностью иррационально, невыразимо в понятиях и не поддается определению. Провозгласив это, автор “Das Heilige” встает перед проблемой, которую безуспешно пытались решить мистики и иррационалисты всех времен и народов. Ведь если признать, что предмет рассмотрения невыразим в понятиях и не поддается определению, то следовало бы

⁵²⁷ *Mysticism and Philosophical Analysis* / Ed. S.T. Katz. New York: Oxford University Press, 1978; *Mysticism and Language* / Ed. S.T. Katz. New York: Oxford University Press, 1992.

сомкнуть уста, отложить в сторону письменные принадлежности и заняться молчаливым созерцанием этого предмета⁵²⁸.

Здесь сразу заметны некоторые важные моменты. Первый: ключевой характеристикой нуминозного обозначена его иррациональность. Второй: сам Отто, по сути, объявляется иррационалистом, поскольку сопоставляется с мистиками и иррационалистами всех времен и народов, неспособными и не желающими исследовать центр религиозной жизни, практикуя лишь религиозное созерцание.

Далее, в этом же тексте, развивая свою аргументацию, Красников замечает, что «...нуминозное, по мысли немецкого теолога и религиоведа, не выходит из темноты чувств на свет понятийного понимания...»⁵²⁹, то есть рационально не концептуализируется и не осмысливается. Рассматривая истоки этой теории, Красников подчеркивает, что «...акцент на уникальности религиозного опыта и автономном характере религии, характерный для протестантской теологии со времен Ф. Шлейермахера»⁵³⁰, Р. Отто перенес в религиоведение. Таким образом, нуминозное чувство Отто интерпретируется как адаптация в религиоведении философских идей Шлейермахера. На все эти рассуждения Красникова стоит обратить внимание, так как они пригодятся нам в дальнейшем анализе теории Отто.

Другой критик, известный американский религиовед Айван Стренски, в сравнительно недавно вышедшем труде «Понимание теорий религии» (2015) также специально обращается к концепции Рудольфа Отто. Анализируя ее, он замечает, что Отто «...обратил особое внимание на субъективные, эмоциональные, экспериментальные стороны религии, в противоположность “объективным” или структурированным схемам религиозного самоописания...»⁵³¹, «он разработал эту категорию, описав то, что он считал отличительным классом субъективного

⁵²⁸ Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический Проект, 2007. С. 100.

⁵²⁹ Там же.

⁵³⁰ Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения. С. 102.

⁵³¹ Strenski, I. Understanding Theories of Religion: An Introduction. 2nd Edition. Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2015. P. 86.

религиозного опыта...»⁵³², и далее, продолжая эту мысль, Стренски пишет: «Отто утверждал, что религия возникла из того, что казалось уникальным видом субъективной психологической данности. Он назвал это “нуминозным” опытом»⁵³³. Таким образом, согласно Стренски, религиозоведческая теория Отто в целом и концепция мистического опыта в частности строятся вокруг эмоционального субъективного религиозного опыта, уходящего от структурированных рациональных схем.

Подобную оценку мы находим и в работе другого американского религиоведа Филиппа Барнса «Рудольф Отто и границы религиозного описания». Он также отмечает, что Отто отдает приоритет нерациональному и описывает «религиозный опыт... прежде всего как чувство, которое не поддается концептуальному пониманию и лежит вне сферы дискурсивного разума»⁵³⁴, в такой установке Барнс, как и Красников, угадывает влияние Шлейермахера, он замечает, что «здесь сразу вспоминается Фридрих Шлейермахер, которым Отто очень восхищался»⁵³⁵.

Известный голландский религиовед, критик феноменологии религии, создатель неофеноменологического религиоведения Жак Ваарденбург, характеризуя феноменологическое движения, оценивает его ошибки следующим образом: «...факты, которые считаются “объективно” религиозными, собираются из разных времен и культур... изымаются из особого контекста, в котором они появились...»⁵³⁶, «...классическая феноменология религии воздерживается от строгой рациональности и философской рефлексии. Она делает упор на религиозный опыт или религиозную чувствительность исследователя и принимает как часть своей методологии непосредственную интуицию ученого»⁵³⁷.

⁵³² Ibid.

⁵³³ Ibid. P. 87.

⁵³⁴ Barnes, L. Rudolf Otto and the Limits of Religious Description // *Religious Studies*. 1994. 30 (2). P. 219.

⁵³⁵ Ibid.

⁵³⁶ Ваарденбург, Ж. Размышления о религиоведении, включая эссе работ Герарда ван дер Леу. Классические подходы к изучению религии. Цели, методы и теории исследования. Введение и антология / Под общ. ред. Е.И. Аринина. Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2010. С. 147.

⁵³⁷ Там же.

Мы намеренно продемонстрировали суждения критиков Отто, не связанных едиными культурными и национальными традициями: российский, голландский и американские религиоведы дают сходную оценку концепции Отто. Суммировать ее можно следующим образом: Отто – иррационалист, отдающий предпочтение религиозным переживаниям, выделяя иррациональную часть религии, он недооценивает ее рациональный аспект. В описании религиозного опыта Отто предстает перед нами в этих оценках продолжателем линии психологического описания религиозных переживаний, заложенной Уильямом Джеймсом.

В России против такой иррационализации и психологизации наследия Отто выступил М.А. Пылаев. В одной из работ, рассматривая проблематику Святого, он, в частности, заметил, что «...нуминозное чувство у Отто – это не только эмоция, но в том числе и род познания в интуитивной, допонятийной, целостной форме, вид познания, который через априорный схематизм категорий пытается придать религиозному опыту общезначимый характер»⁵³⁸. Эта мысль ценна не только для понимания Святого, но и для адекватной оценки разработанной Отто концепции мистицизма. В то время, когда в так называемом эссенциалистском понимании⁵³⁹ этот феномен зачастую трактовался как укоренённый в некоем психологическом переживании и единый для всех культур и религий, Р. Отто разработал свою оригинальную теорию, объединяющую компаративно-религиоведческие и философские стратегии. Далее мы обратимся к трудам Отто, чтобы раскрыть специфику этой концепции и продемонстрировать, в чем ошибались его критики.

2.4.2. Исследование мистицизма в контексте общей теории Р.

Отто

Р. Отто воспринимал свои труды как единый религиоведческий проект, части которого невозможно анализировать в отрыве от целого. Именно поэтому в

⁵³⁸ Пылаев, М.А. Западная феноменология религии. М.: РГГУ, 2006. С. 20–21.

⁵³⁹ Классическим выражением эссенциализма и в то же время обзорным трудом по его истории можно считать работу: Stace, W.T. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan Pub Ltd, 1961.

предисловии к одному из изданий «Святого»⁵⁴⁰ он отдельно отмечает, что рассмотрел рациональный аспект идеи Божественного в труде, посвященном религиозной философии Канта и Фриза «Кантовско-фризовская философия религии»⁵⁴¹, а сейчас обратится к рассмотрению иррационального аспекта. Для внимательных читателей «Святого» это не должно быть удивительно, поскольку в XVI главе этой работы Отто кратко резюмирует основные положения «Кантовско-фризовской философии религии» и указывает их возможное применение к изучению религии⁵⁴².

В 1926 году Отто издает труд «Западно-восточная мистика: Сравнение и различие для объяснения сущности»⁵⁴³. Эта книга была написана на основании прочитанного им в Америке курса лекций, а ее материал стал результатом многолетних исследований, в частности его научных поездок по странам Востока (Индии, Японии, Китаю). Отто подчеркивает, что мысли, высказанные им в «Западно-восточной мистике», являются развитием и завершением идей «Кантовско-фризовской философии религии» и «Святого»⁵⁴⁴. В каком-то смысле именно эта работа является венцом религиозноведческой концепции Отто, поэтому ей стоит уделить особое внимание⁵⁴⁵.

Очевидно, что представления Отто о мистицизме претерпели значительную эволюцию, и определенную роль в этом сыграла рецепция его «Святого». В этой работе Отто определял мистицизм достаточно некритично как «тенденцию

⁵⁴⁰ См. предисловие к: *Otto, R. The Idea of the Holy: London: Oxford University Press, 1936.*

⁵⁴¹ См.: *Otto R. Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie.*

⁵⁴² См.: *Ommo, P. Священное. С. 177–183.*

⁵⁴³ *Otto, R. West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. Gotha: Leopold Klotz, 1926.*

⁵⁴⁴ *Otto, R. West-östliche Mystik. S. VII.*

⁵⁴⁵ Этот труд, как и «Святое», был переведен почти сразу после издания на английский язык и до сих пор активно переиздается. Идеи, высказанные в нем Отто, считаются актуальными, их анализируют, с ними спорят, их используют для собственных построений. Так, Ричард Кинг в своем исследовании ориентализма в религиоведении считает сопоставительный анализ идей Экхарта и Шанкары, предпринятый Отто, оригинальным и характеризует его как удачную попытку с помощью «лакмусовой бумажки» восточной метафизики снять с Экхарта обвинение в ереси (см.: *King, R. Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and "The Mystic East". London and New York: Routledge, 1999. P. 126–128*). А Н.В. Исаева оценивает выделение Отто в творчестве Шанкары теистического фона как пионерское и не теряющее своей актуальности (см.: *Исаева, Н.В. Шанкара и индийская философия. М.: Наука, 1991. С. 54*).

доведения до крайнего преувеличения иррационального аспекта в религии»⁵⁴⁶, как покажет дальнейший анализ, со временем Отто пересматривает как само определение, так и взгляд на мистицизм в целом.

Свое исследование мистицизма Отто начинает с вопроса, «является ли мистицизм глобальным явлением?»⁵⁴⁷. И отвечает на него достаточно неожиданно. Во-первых, он подчеркивает, что нельзя рассматривать мистицизм вообще, поскольку представление о том, что это явление может быть вырвано из специфических культурных контекстов, – контрпродуктивно. Для Отто мистицизм не един, он имеет множество разновидностей, вернее сказать, существует множество мистицизмов. Мистицизм столь же многообразен, как многообразны религии, этические системы, направления и формы искусства. В основании мистицизма Отто обнаруживает некий импульс, действующий в человеке, природу этого импульса мы разберем далее, а сейчас стоит остановиться на методе компаративного исследования мистицизма, который использует Отто.

2.4.3. Метод исследования мистицизма

Несмотря на то что мистиков и мистических трудов огромное множество, Отто посвятил свое исследование сопоставлению только двух из них – индийскому философу Шанкаре и немецкому мистику Майстеру Экхарту. Хотя они жили с разницей примерно в 500 лет, Отто находит в их системах много общего, причем эта общность не может объясняться культурной диффузией. Для Отто важно то, что и Экхарт, и Шанкара прежде всего были учеными, каждый строил свою рациональную метафизическую концепцию по-философски, разрабатывая оригинальную систему онтологии. Именно как философов-онтологов и анализирует их Отто. Кроме того, для него важно, что каждый из них выражал свои идеи через комментарий классических религиозных текстов. Так, Шанкара работал с текстами Гиты и Упанишад, а Экхарт – с Пятикнижием. Таким образом, их проекты философско-религиозные. Отто утверждает, что метафизические системы

⁵⁴⁶ *Otto, R. Das Heilige. 1917. S. 223.*

⁵⁴⁷ *Otto, R. West-Östliche Mystik. S. 2.*

двух мыслителей очень схожи. Так, санскритский текст Шанкары будто бы является переводом латинского текста Экхарта и наоборот. Эту общность Отто иллюстрирует следующим образом: в текст Экхарта иногда в скобках, а порой и без скобок он вводит санскритские выражения Шанкары, показывая их полную синонимичность и взаимозаменяемость, то же он делает и с текстами Шанкары⁵⁴⁸.

Главной точкой пересечения систем Шанкары и Экхарта Отто считает учение об *источнике бытия*, или Боге. В системе Шанкары выделяется несколько уровней Брахмана. Высший из них – Ниргуна-Брахман является бескачественным бытием, превосходящим все возможности описания и познания. Ниже него стоит Сагуна-Брахман, Брахман, проявляющий себя в мире, он доступен познанию и описанию в той степени, в какой оформляет себя в мире, поддерживая и направляя его. Именно как Сагуна Брахман описывается в концепции ишваравады, наиболее доступной познанию простого народа форме личного божества. Эта специфика мысли Шанкары позднее подчеркивалась специалистами. Современные исследователи характеризуют ишвараваду Шанкары как промежуточную в контексте всей индийской мысли, по замечанию В.К. Шохина, «она, если взять за точку отсчета классический теизм, располагается где-то в середине между первой и второй. С одной стороны, шанкаровский Ишвара, которым оказывается сам Брахман, близок к Ишваре йогинов как “чистое сознание”, с другой – к Ишваре наяиков как активное начало, ответственное за формовку мира и происходящие в нем процессы»⁵⁴⁹.

Почти такую же схему, по мнению Отто, можно найти и у Экхарта. Высшее Божество также неопишуемая и превосходящая бытие реальность. Именно эта реальность представлена в Писании, когда Моисей общается с Богом в огненном

⁵⁴⁸ Для примера приведем выдержку из текста Отто, где видно, как он совмещает тексты Экхарта и Шанкары: «Discretum pronomen autem meram substantiate signat: meram autem sine omni accidente (upādhi), sine omni alieno (anyad), substantiam sine qualitate (nirguna) et sine forma (amūrta, ohne nāmarūpe) hac aut illa (na itit na iti). Haec autem deo et ipsi soli congruunt, qui est super accidens, super speciem, super genus, — ipsi inquam soli» (Otto, R. West-Östliche Mystik. S. 15).

⁵⁴⁹ Шохин, В.К. Философская теология и промежуточная версия ишваравады // Вопросы философии. 2016. № 9. С. 142.

кусте и слышит слова «Я есть Сущий» (Исх. 3:14)⁵⁵⁰. По Экхарту, именно эти слова лучше всего описывают Божество, поскольку «Бог есть в Себе Самом всегда лишь Единое Одно»⁵⁵¹. По замечанию Экхарта, если бы Бога можно было познать, он не был бы Богом. Ниже Божества стоит Троица – персональный аспект проявления Божества, доступный для концептуализации, познания и личного общения⁵⁵². Вот как душа, ищущая Бога, выражает такое понимание Троицы: «на что они, спрашивает она, эти Три Лица в Божестве? И отвечает себе: без Их содействия не было бы никогда твари, и потому, что они причина творений, надо вместить их в Божестве»⁵⁵³. Такая общая схема говорит о близости метафизических систем Шанкары и Экхарта⁵⁵⁴.

Но объединяет Экхарта и Шанкару не только форма и содержание выражения мысли. Метафизика обоих есть не простое рациональное упражнение, не строгая и сухая система в духе Аристотеля, для обоих метафизика есть *жажда спасения*, именно этот импульс и делает их обоих мистиками. Отто замечает, что

⁵⁵⁰ У Экхарта этот момент эпифании является исходной точкой для целого ряда различных толкований, в частности, именно чрез него он приходит к представлению о внутреннем человеке. Вот что он пишет по этому поводу: «“Так ответь: Сущий, Он меня послал”. Это все равно что сказать: Тот, Кто в Себе неизменен, Тот меня послал. Тут кто-нибудь мог бы спросить: обладал ли Христос также неподвижной отрешенностью, когда говорил: “Душа моя скорбит смертельно”? А Мария, когда стояла подле креста, причем много говорят о ее жалобе? Как же все это может вязаться с неподвижной отрешенностью? Здесь должен ты знать, что говорят учителя, что в каждом человеке живут два человека. Один называется внешним человеком, это – чувственность. Сему человеку служат пять чувств, но сам внешний человек действует силой души. Другой человек именуется внутренним человеком, это – сокровенное человека. И вот тебе следует знать, что духовный человек, любящий Бога, употребляет на внешнего человека не больше душевных сил, чем того требуют пять чувств» (*Майстер Экхарт. Об отрешенности*. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 215).

⁵⁵¹ *Майстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения*. М.: Издательство политической литературы, 1991. С. 95.

⁵⁵² Стоит отметить, что такое деление вытекает напрямую из схоластической теории, разграничивающей личность Бога и его божественную природу, в которой природа главенствует над личностью. Здесь Экхарт использует язык схоластики, в частности своего учителя Фомы Аквинского.

⁵⁵³ *Майстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения*. С. 94.

⁵⁵⁴ Для Отто эта имперсоналистическая тенденция присуща пониманию Бога в развитых религиозных системах. Так, в одном из приложений к «Святому» он заметил, что личное выражение Бога есть обращенная к человеку сторона его природы, она «подобна Мысу Доброй Надежды, предгорью, за которым скрывается огромный горный массив, теряясь из виду в *tenebrae aeternae* (вечной тьме), лишь только за тем, чтобы быть выраженным возвышенной речью и вдохновенным гимном» (*Otto, R. Das Heilige*. 1917. S. 208).

рациональная концептуализация важна, но для религиозного познания важно еще и нуминозное чувство, которое не описывается рациональным языком, оно сфера чуда (*mirum*), именно нуминозный аспект, накладываясь на метафизические системы Шанкары и Экхрата, превращает метафизические системы в мистические. Тут стоит сделать отступление и сказать пару слов о соотношении метафизики и теологии в концепции Отто.

Согласно Отто, религии без метафизики не существует в принципе, каждая религия обязательно создает для себя метафизику, порой в достаточно примитивной форме, когда «фундаментальные знания смешиваются с временными образами и обыденными представлениями»⁵⁵⁵. Попытка развести религию и метафизику или доказать, что в религии не существует метафизики, есть попытка замкнуть язык религии на ней самой, сделать религию внерациональной. Это именно тот путь, против которого Отто восстает в «Западно-восточной мистике».

Возвращаясь к Шанкаре и Экхарту, заметим, что оба мистика утверждают, что спасение для них напрямую связано со знанием, но знанием не рациональным. Казалось бы, здесь вполне логично продолжить эту мысль утверждением о декларировании ими знания через опытное познания Бога или Брахмана, переживание религиозного опыта, молчаливое углубленное созерцание, но именно этого, по мнению Отто, у них нет вовсе. И Шанкаре, и Экхарту чужд т.н. мистический метод⁵⁵⁶. Шанкара – философ, а не практикующий йогин, Экхарт, хотя и положительно отзываясь о трехчастно мистическом пути (*via purgativa, via illuminativa, via unitiva*), совершенно не следует ему. Более того, Отто противопоставляет мистицизм Шанкары и Экхарта практикам достижения мистического опыта с помощью поиска впечатлений, чувственных, эмоционально и сексуально окрашенных переживаний, по выражению Отто, переживаний,

⁵⁵⁵ *Otto, R. Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. S. 73.*

⁵⁵⁶ *Otto, R. West-Östliche Mystik. S. 39.*

«отравленных эротизмом»⁵⁵⁷. Напротив, для мистики Экхарта⁵⁵⁸ и Шанкары⁵⁵⁹ характерен строгий холодный взгляд, лишенный какого бы то ни было опытного, в плане опыта как переживания, аспекта, они занимаются логическим обоснованием и доказательством непознаваемости высшего бытия, а не приводят аргументы от внутреннего опыта. Такая установка на рациональную обоснованность того, что превосходит способности человеческого познания, характерна для Отто в целом. Так, в работе о философии религии Канта и Фриза он замечает: «...религиозное убеждение должно быть истинным и должно быть способно доказать свою истинность, то есть оно должно претендовать на знание. В противном случае религия сама по себе невозможна; в лучшем случае она может претендовать на то, чтобы быть свободным мечтанием чувствительного сердца»⁵⁶⁰. Еще в этой ранней работе, написанной за семнадцать лет до «Западно-восточной мистики», Отто рассматривает философию Фриза как наиболее адекватную методологию для изучения мистицизма. Вот как он выражает эту мысль: «...фризовская философия

⁵⁵⁷ Ibid.

⁵⁵⁸ Вот, например, как Экхарт, вполне в духе Фомы Аквинского, доказывает бытие Божие: «Первый вопрос: Есть ли Бог? Надобно сказать, что есть. Из уже поясненного тезиса я заключаю, во-первых: если нет Бога, то нет ничего. Следствие ложно, а значит ложна и предпосылка, а именно, что Бога нет. – Вывод доказывается так: если нет бытия, то нет ничего сущего или есть ничто, как если нет белизны, то и нет ничего белого. – Но бытие есть Бог, как свидетельствует тезис. Стало быть, если нет Бога, то нет ничего. Ложность вывода доказывает природа, ощущения и разум» *Майстер Экхарт. Об отрешенности. С. 58.*

⁵⁵⁹ Так, ведущий исследователь Шанкары В.К. Шохин, соотнося индийские концепции с системностью и строгой аналитичностью христианской теологии, замечает: «...но и здесь, с одной стороны, сами их учения содержали глубокие философские прозрения, но ничего сверхразумного, с другой – эти тексты были призваны не столько санкционировать философские доктрины, сколько подтверждать их, и если уже говорить о том, что к чему было подготовительной ступенью, то освоение этих текстов – к рациональному дискурсу (как тот – к медитации)» (*Шохин, В.К. Философская теология и промежуточная версия ишваравады. С. 140*). Рациональность построения текстов Шанкары даже по композиции близка к Фоме и Экхарту, поскольку зачастую его аргументы выстраиваются по принципу спора с воображаемым оппонентом, в котором обе стороны высказывают логические доводы, последовательно отстаивая и опровергая их, именно так рассматриваются вопросы о причине страданий, качествах Брахмана и его существовании. Примером такого рода может служить текст Шанкары Брахмасутрабхашья (II.1.21–37) в переводе В.К. Шохина, см.: *Шохин, В.К. Реальность и «запах реальности»: адвайта на пути к стратификационной онтологии. Шанкара. Брахмасутрабхашья. Чхандогьопанишад-бхашья / пер. с санскрита и примеч. В.К. Шохина // Вопросы философии. 2017. №. 10. С. 182–198.*

⁵⁶⁰ *Otto, R. Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. S. 10.*

решительно противопоставлена всякому мистицизму. И все же... даже на почве Фриза возможно некоторое понимание и оценка этого странного исторического явления»⁵⁶¹.

2.4.4. Проблема единства мистицизма

Отталкиваясь от рационализма Шанкары и Экхарта, Отто ставит методологический вопрос о том, можно ли говорить о мистицизме в целом, и предлагает выделять две формы мистицизма. Первая форма – мистицизм, направленный вовнутрь, именно к этому типу принадлежат Шанкара и Экхарт. Его суть – познание своей души, внутреннего человека, изучение самого себя. Например, вот как Экхарт определяет святость: «...святость наша в том, чтобы мы познавали Бога и самих себя, чтобы мы знали, чем мы были до начала времен, что мы теперь во времени и чем мы будем потом, по скончании времен»⁵⁶². Отто говорит об априорном познании и подчеркивает, что именно из него в следствие секуляризации и выходит научное познание в целом и трансцендентальная философия Канта в частности.

Второй тип мистицизма – это мистицизм, направленный вовне, именно ему присуще классическое описание экстаза единения, когда человек соединяется с Богом, миром или тем, что он почитает за высшее во вне себя. Именно для этого типа характерно рассмотрение мира и человека в нем как частей единого целого, яркие, эмоционально-окрашенные переживания. Пройдя через секуляризацию, эта форма мистицизма выразилась в создании метафор Вселенной как механизма и натурфилософских теорий в философии Романтизма. В своей работе, посвященной философии Канта и Фриза, Отто описывает ситуацию секуляризации мистицизма следующим образом: «...у Гердера эти переживания являются переживанием Бога в природе. В романтизме они находят беспорядочное выражение ...колеблются между мистикой и мечтами поэтов. Но Кант на старости лет в Третьей критике

⁵⁶¹ Ibid. S. 14.

⁵⁶² *Майстер Экхарт*. Духовные проповеди и рассуждения. С. 91.

предпринял смелую попытку найти какую-то твердую философскую почву для всего этого смутного мышления»⁵⁶³.

Отто подчеркивает, что рациональный мистицизм внутреннего пути не имеет ничего общего с иллюминизмом, оккультизмом, поиском чудес и видений, то есть именно с тем, что обычно подразумевается, когда речь заходит о мистицизме. Согласно Отто, все формы иллюминизма глубоко субъективны и берут за авторитет личный опыт, опираясь на видения и сны, эвристическая значимость таких переживаний минимальна и не может претендовать на что-то серьезное. Именно такому поиску впечатлений Отто противопоставляет пути Экхарта и Шанкары, в частности иллюстрируя это идеей Экхарта, что живой и действующий Бог не может быть познан в экстатическом единении, для опыта встречи с ним не нужны эмоции, он открывает себя человеку в повседневной жизни, через путь Марфы. Отметим, что Экхарт развивает целую «теологию Марфы», противопоставляя ее пути Марии. Причем метафора Мария предстает низшей ступенью стремления к богопознанию, ступенью, на которой человек нуждается в утешениях. Вот как путь Марии Экхарт противопоставляет пути Марфы:

Утоление чувства состоит в том, что Бог дарует нам утешение, восторг и ободрение (но постоянно искать этого утешения угодники Божии не должны). Это есть дело чувства; напротив того, удовлетворение разума есть нечто чисто духовное. Я понимаю здесь такое состояние, когда никакой восторг души не может склонить ее высочайшей вершины; чувство блаженства ее не затопит, напротив, еще более могучей вознесется она над ним. Тогда лишь находимся мы в состоянии духовного удовлетворения, когда эти колебания чувств нашего преходящего существа не в силах поколебать вершину нашей души. К преходящему я отношу все, что мы воспринимаем чувством, за исключением Бога⁵⁶⁴.

Таким образом, путь Марии – это, выражаясь словами Отто, мистицизм вовне, то есть стремление к поиску ярких переживаний, утешающих и развлекающих. Путь Марфы, напротив, – это путь вовнутрь, сопряженный с

⁵⁶³ *Otto, R. Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. S. 24.*

⁵⁶⁴ *Майстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. С. 108.*

отказом от колебаний чувств, поскольку они мешают покою богопознания. Любопытно, что Экхарт акцентирует внимание именно на чувственном элементе пути Марии, показывая его зыбкость, от говорит: «...мы слегка подозреваем эту милую Марию в том, что она сидела так у ног Господних, больше чтоб испытывать это состояние, нежели ради духовной жажды! Вот почему обращение Марфы: “Господин, скажи, чтоб она встала!”. Она боялась, что сестра предастся сладостным чувствам и остановится на этом»⁵⁶⁵. Как видим, сладостные чувства, которым предаются мистики внешнего пути, могут стать самоцелью и заменить собой сам путь.

Именно в смысле углубления в себя в гуще повседневной жизни понимает Экхарт слова Христа о Царствии Божием внутри человека. Марфа для него «с заботой» а не «в заботе»⁵⁶⁶, ибо совершение мирских дел воспринимается столь же важным, как и погружение в Бога. Для Экхарта центром мистического познание является состояние одержимости Богом, одержимости Его любовью. Эта любовь не платоновский эрос, а евангельская агапе, по мнению Отто, она может быть описана как кантовская деятельная любовь. Как поясняет Кант, это «не просто благоволение желания... а деятельное практическое благоволение, заключающееся в том, чтобы сделать своей целью благополучие другого человека»⁵⁶⁷.

2.4.5. Р. Отто и Ф. Шлейермахер

Рассуждения Отто о религиозном чувстве заставляют обратиться к рецепции им наследия Фридриха Шлейермахера. Некоторые отечественные исследователи творчества Отто вполне справедливо задавались вопросом о том, насколько правомочно считать Отто последователем Шлейермахера⁵⁶⁸. Как показывает изучение наследия Отто, он отнюдь не являлся транслятором идей Шлейермахера

⁵⁶⁵ Там же. С. 109.

⁵⁶⁶ Там же. С. 114.

⁵⁶⁷ Кант, И. Метафизика нравов // Сочинения в шести томах: Т. 4, Ч. 2. / Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1965. С. 392.

⁵⁶⁸ См.: Фролов, А.В. Герменевтические подступы к «Священному» Р. Отто // Философия религии: Альманах. 2010–2011. М.: ИФ РАН, 2011. С. 429–442.

в религиоведении⁵⁶⁹. Напротив, философию Шлейермахера Отто считал формой романтического сознания, сводящего всё исследование религии к «вдохновенным догадкам»⁵⁷⁰. Не умаляя значения Шлейермахера как философа религии (особенно ему импонируют поздние идеи, высказанные в «Монологах»), Отто еще в ранних своих трудах специально анализирует его определение религии как «чувства абсолютной зависимости»⁵⁷¹ и находит его неудовлетворительным, считая «очень односторонним и неадекватным описанием религиозного чувства»⁵⁷². Это определение несопоставимо с фризской теорией эстетико-религиозного предчувствия (которую в своем проекте и отстаивает Отто), так как оно не способно описать все многообразие религиозной жизни, что особенно хорошо видно на примере мистиков. Прежде всего потому что мистический путь предполагает необходимое возвышение человека, когда из зависимого существа человек сам становится богом, Брахманом, Абсолютом, и здесь уже никакой зависимости быть не может по определению. Кроме того, путь вовнутрь зачастую может предполагать отсутствие той силы, от которой возможна зависимость. Мистик находит только атмана или душу и углубляется лишь в нее, ставя такое углубление в себя в центр всей своей жизни. В такой перспективе зависеть некому и не от кого. При этом само чувство абсолютной зависимости Отто встраивает в более широкий контекст религиозного чувства в целом. Так, он замечает, что «религиозное чувство раскрывается в самых разнообразных формах. Ощущение “абсолютной зависимости” на самом деле является одной из его фаз»⁵⁷³. По Отто, чувство Шлейермахера есть лишь отдельный аспект эстетико-религиозного предчувствия Фриза. Один из ближайших учеников Фриза, В.М.Л. де Ветте, пошел

⁵⁶⁹ Как то утверждает А.Н. Красников (*Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения. С. 102*), ссылаясь на исследование М.А. Пылаева (*Пылаев, М.А. Феноменология религии Рудольфа Отто. С. 26–35*).

⁵⁷⁰ *Otto, R. Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. S. 9.*

⁵⁷¹ *Шлейермахер, Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презирающим: Монологи / Пер. с нем. С.Л. Франка. СПб.: Алетейя, 1994. С. 229.*

⁵⁷² *Otto, R. Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. S. 9.*

⁵⁷³ *Ibid. S. 117.*

еще дальше Шлейермахера, одним из первых развил теорию религиозного чувства и выявив в нем три основных формы: благочестивую возвышенность, смирение/покорность, благоговение⁵⁷⁴. Представляется, что в выделенных де Ветте формах отчетливо проступают характеристики религиозного чувства, описанные Отто в его «Святом».

Таким образом, мистицизм внутреннего пути строится на особом типе познания, а не эмоциональных переживаниях. По мысли Отто, такой мистицизм зачастую представляется внешним наблюдателям дерзким и богохульным, это происходит потому, что нуминозное чувство, разделяемое мистиками, всегда находится в контрастном противостоянии со всеми религиями как идеологическими системами, оно, по выражению Отто, есть «антитезис всем теизмам»⁵⁷⁵.

2.4.6. Мистицизм и сравнительное религиоведение

Если подвести промежуточный итог этим рассуждениям, то ясно, что, согласно Отто, существование единого мистицизма противоречит фактам. В своей основе мистицизм не может быть един, ведь имманентность Божества, провозглашаемая многими мистиками, противоречит столь же распространенному утверждению о его трансцендентности. Это два философски взаимоисключающих представления о Боге. Следовательно, делает вывод Отто, у разных мистиков разные боги.

Но разные боги не только у мистиков. Нельзя утверждать единство центра религиозной жизни различных религий. Отто специально разбирает расхожие представления о тождественности Дао и Брахмана, Махаяны и Веданты, Амиды и Ишвары, Бхакти и христианского мистицизма, показывая их полную несостоятельность. Так, например, сравнивая концепции будды Амиды и индуистского Ишвары, он пишет:

⁵⁷⁴ Wette, W.M.L. de. Über Religion und Theologie: Erläuterungen zu seinem Lehrbuch der Dogmatik. Berlin: De Gruyter, 1921.

⁵⁷⁵ Otto, R. West-östliche Mystik. S. 135.

Амида, несмотря на все сходство, не просто Ишвара индийских школ Бхакти. Он имеет свое происхождение на совершенно ином эмоциональном фоне и должен рассматриваться на этом “фоне”, он при всем своем поверхностном сходстве очень отличается от индийского Ишвары. Недоразумение было бы еще больше, если бы Амиду толковали в смысле христианского теизма или если бы мы увидели в нем второго Христа⁵⁷⁶.

Упражнения по сравнительному религиоведению, когда индийские, китайские, христианские мистические системы превращаются в темную ночь, в которой все кошки серы, Отто считает порочными.

Более того, Отто отказывает в валидности самой категории «мистицизм», подчеркивая, что исторически термин «мистика» имеет строго христианские коннотации и связывается с внутренней литургической жизнью христианских общин, а позже – с особым типом теологии. Слово «мистика», таким образом, всегда являлось прилагательным, а не существительным, выражающим и определяющим особый феномен. Заметим, что такое исследование генеалогии терминов звучит вполне современно, более того, лишь сравнительно недавно ученые сходным образом обратились к анализу конструирования категории «мистицизм» в религиоведении⁵⁷⁷.

В то же время Отто все-таки считает, что с точки зрения сравнительного религиоведения допустимо использование категории, с помощью которой можно попытаться описать и систематизировать многообразие отношений к центру религиозной жизни. В качестве такой категории Отто предлагает использовать разработанную им в «Святом» категорию «Совершенно Иного»⁵⁷⁸, которая, по его мнению, в равной степени подходит для описания теистического Бога, буддийской Нирваны и внутреннего мира мистика. Он приводит в пример Экхарта, для которого глубины человеческой души столь бездонны, что даже Бог не может всмотреться в них, таким образом, сама душа предстает как Совершенно Иное.

⁵⁷⁶ *Otto, R.* West-Östliche Mystik. S. 208.

⁵⁷⁷ См., например: *Schmidt, L.E.* The Making of “Mysticism” in the Anglo-American World: From Henry Coventry to William James / *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2013. P. 452–472.

⁵⁷⁸ *Otto, P.* Священное. С. 41–52.

Все эти рассуждения приводят Отто к фундаментальному утверждению о смысле сравнительного религиоведения в целом. Вопреки расхожему мнению, что сравнительное религиоведение стремится к обнаружению общего в религиях, Отто говорит, что «работа сравнительного религиоведа не заканчивается на нахождении общего, здесь она только начинается»⁵⁷⁹. Таким образом, всё сравнительное религиоведение – это практика нахождения различий, но не на обывательском уровне, а на глубоком научно-рефлексивном⁵⁸⁰. Чтобы проиллюстрировать эту мысль, Отто вновь обращается к Шанкаре и Экхарту в главе «Экхарт против Шанкары»⁵⁸¹. Если до этого он всячески показывал близость и даже взаимозаменяемость их систем, то сейчас его целью является демонстрация их различий⁵⁸².

Прежде всего, Брахман Шанкары есть статичное, ничем не движимое бесстрастное бытие, в то время как Бог Экхарта – живой Бог, общающийся и

⁵⁷⁹ *Otto, R. West-Östliche Mystik. S. 231.*

⁵⁸⁰ Здесь можно полностью согласиться с мнением Б.П. Вышеславцева, который в рецензии на книгу Отто писал, что эта книга «должна быть рекомендована для тех полуобразованных дилетантов, которые заинтересованы областью таинственного, но предаются безудержному полету фантазий и непростительному смешению отовсюду заимствованных доктрин и везде подслушанных мистических и магических мотивов» (*Вышеславцев, Б.П. R. Otto West-Ostliche Mystic // Путь. № 13. С. 106*). При этом нельзя не отметить, что рецензия Вышеславцева – пример, иллюстрирующий отличительные особенности теологической работы от религиоведческой: рецензия начинается с похвалы Отто за сбалансированный и глубокий текст, подчеркивающий различие мистических традиций Востока и Запада, а завершается мыслью о том, что Отто не довел работу до конца, поскольку не объяснил причину этих различий, ведь «христианская мистика относится к индийской, как полнота к неполноте» (Там же. С. 109).

⁵⁸¹ Главным героем здесь является Экхарт, которого он называет «готическим человеком» (*Otto, R. West-Östliche Mystik, S. 259*). Отто рассматривает стремление Экхарта к божественному по аналогии с устремленностью ввысь готического собора, который в своем титаническом усилии как бы стремится дотянуться до неба, вокруг такого титанизма выстраивается и система Экхарта. Любопытно, что по стилю описания Экхарт у Отто превращается в титана, стремящегося взойти на небо и стать равным Богу. Здесь на ум почти с неизбежностью приходят идеи Лосева об обратной стороне титанизма. Отто, по-видимому, понимает, что такое описание христианского мистика выглядит слишком вызывающе, поэтому он добавляет, что у Экхарта титаническая гордость соседствует с глубоким смирением. Его отношение к миру – предельная гордость (ибо он, как человек, есть венец творения), в то время как по отношению к Богу он полон смирения.

⁵⁸² *Otto, R. West-Östliche Mystik. S. 229.*

призывающий человечество, он никогда не покоится, напротив, его жизнь есть постоянное действие⁵⁸³.

Шанкара – абсолютный монист, его учение – пример классической индуистской адвайты. Для Экхарта Бог также присутствует во всем бытии, но его присутствие совпадает с его же отсутствием и недоступностью для познания. Эту диалектику можно уподобить систола-диастолической системе сердцебиения, в которой Бог расширяется до всего мира, вбирая его в себя, и затем тут же сжимается, становясь вне мира и всего бытия.

У Шанкары душа-атман, вырвавшись из круга сансары, способна успокоиться, соединившись с Брахманом, при этом потеряв себя и все свои стремления, жаждая быть не Богом, а бытием, где все растворяется. У Экхарта, напротив, душа находится в постоянном поиске Бога. Он называет это «гневом души»⁵⁸⁴, которая непрестанно охвачена жаждой Бога и не способна ее утолить. Идиома «гнев души» может вызвать различные ассоциации. Стоит пояснить, что Экхарт подразумевает под этим жажду познания душой Бога. Он пишет: «в гнев впадает любящая душа от познания себя. Возмущен ее лик и красен от гнева, ибо остается в Боге нечто недостижимое для нея, ибо она по природе своей не то, что Он, ибо не имеет она всего, что имеет Он по природе Своей!»⁵⁸⁵. Именно гнев есть ведущая сила, заставляющая душу непрестанно познавать Бога и в то же время спускаться в свои собственные глубины: «...но гнев ее не дает ей покоя. Чуть только представит она себе, что ей предстоит еще быть чемь-то, что не Он, как отвращается она в гневе своем от себя самой. Ибо хочет она лучше совсем не быть, нежели иметь или получать что-либо, что принадлежит Ему»⁵⁸⁶. При этом путь познания душой самой себя влечет ее к вершинам возможного, а именно – стать

⁵⁸³ Классическими образами Экхарта в описании Бога является колесо, вращающее само себя, или река, впадающая в саму же себя. Эти образы – отражения постоянной динамики божественной жизни.

⁵⁸⁴ *Майстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. С. 91.*

⁵⁸⁵ Там же. С. 92.

⁵⁸⁶ Там же. С. 93.

Богом. Экхарт пишет: «...разгневанная душа хочет... быть Богом, и чтобы не было никакой другой твари, быть как Бог...»⁵⁸⁷.

Цели личного пути спасения для Шанкары и Экхарта различны. Шанкара стремится избавиться от цепи перерождений, его мучает сансарическое бытие, вечное бессмысленное круговращение. Экхарт же ищет праведности, его мучает грех, от которого он стремится избавиться. Это две сущностно различные установки. Атман, о котором так много пишет Шанкара, не тождественен Экхартовой душе, он не внутренней человек, к углублению в которого призывает Экхарт, поиск праведности и очищения не свойственен атману.

В отношении практической жизни также очевидны фундаментальные различия. Шанкара аэтичен, он считает, что идеи пути дхармы, бхакти, йоги, предлагаемые в Гите, хороши для простого народа, но с точки зрения вечности не имеют никакого значения. Максимой Экхарта является утверждение: «...то, что собрали в созерцании, отдаем в любви»⁵⁸⁸, то есть только в любви к людям возможна реальная жизнь мистика, эта любовь, по своей сути, есть средоточие этики. Именно поэтому для Шанкары главным импульсом является бегство из мира сансарического бытия, а деятельная любовь Экхарта побуждает его с радостью остаться в мире, идя по пути Марфы.

Таким образом, получается, что метафизические системы двух мистиков, столь близкие в целом ряде положений, имеют фундаментально различные установки.

Прежде чем переходить к выводам, которые эта концепция Отто за собой влечет, нужно сделать еще пару отступлений. Первое касается мысли об априорности опыта мистиков, идущих по внутреннему пути. Эта отсылка к априорности не случайная оговорка. Отто аргументированно доказывает, что философия Канта и Фриза явились развитием мистического опыта познания себя и что на самом деле фризское *Ahndung* и мистическая интуиция Экхарта идентичны. Мистицизм этого типа для Отто и есть трансцендентальная философия,

⁵⁸⁷ Там же. С. 94.

⁵⁸⁸ *Otto, R. West-östliche Mystik. S. 290.*

только еще сохраняющая десекуляризованную форму религиозного языка, или же, наоборот, трансцендентальная философия Канта и Фриза есть урезанный мистицизм пути вовнутрь.

К мистикам такого внутреннего типа Отто относит и Лютера, подчеркивая, что «...Лютер действительно гораздо больше похож на такого мистика, как Майстер Экхарт, чем на Плотина или на толпу влюбленных в Бога монахов и монахинь, “эстатических” и “серафических” докторов, таких как Игнатий и Иоанн Креста, Тереза и Мадам Гюйон»⁵⁸⁹. Пример с Лютером, пожалуй, особенно любопытен, так как изучение Лютера как мистика началось лишь сравнительно недавно и сводилось к описанию эмоционального фона обращения Лютера или его опыта «в башне»⁵⁹⁰.

Отто подходит к вопросу совсем по-другому. Для него мистическими являются указания Лютера о том, как нужно молиться⁵⁹¹, написанные в 1534 году. Напомним, что Лютер считал, что молитва не должна быть механическим вычитыванием слов и фраз по розарию, не должна она и строиться вокруг контролируемых галлюцинаций, живописующих ужасы ада и прелести рая. Молитва должна быть ежедневным интеллектуальным упражнением, сопряженным с обращением к Богу. Лютер рекомендовал читать краткие молитвы, например, Молитву Господню, Псалмы или некоторые изречения Христа и апостола Павла. После чтения такой молитвы необходимо погрузиться в размышления над одной из заповедей блаженств, пытаясь постичь ее глубинный смысл, затем опять прочесть молитвы и вновь размышлять над заповедями. При

⁵⁸⁹ *Otto, R.* The Idea of the Holy. London: Oxford University Press, 1936. P. 211.

⁵⁹⁰ Опыт в башне принято называть моментом, когда Лютер работал над диссертацией, посвященной толкованию слов апостола Павла: «Праведный верою жив будет» (Евр. 10:38). Эта работа проходила в башне Черного монастыря Виттенберга. Именно здесь Лютер открыл для себя истину, ставшую основой реформаторского богословия. Вот как сам Лютер описывал этот момент: «И тогда я почувствовал себя словно вновь родившимся, через открытую дверь я вступил в сам рай. Тогда все Писание предстало предо мной в другом свете» (Цит. по: *Фауссель, Г.* Мартин Лютер: Жизнь и дело. Том 1. Харьков: Майдан, 1995. С. 47). Именно этот опыт как мистическое переживание базового уровня приводит в своем известном труде «Многообразии религиозного опыта» У. Джеймс, см.: *Джеймс, У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. С. 298.

⁵⁹¹ *Luther, M.* Wie man beten soll: für Meister Peter den Barbier. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

этом главное – это не количество и последовательность действий, а глубина и размеренность размышления и молитвы. По мнению Лютера, такая практика в итоге раскрывает сердце человека к познанию смысла Писания, и Дух начинает говорить в нем глаголами неизреченными, сам Лютер утверждал, что лучшие и самые глубокие мысли о Писании приходили ему именно в состоянии такого размышления. Именно эту молитву Лютера Отто считает мистической.

Отсюда еще раз видно, что для Отто мистика чужда эмоциональности, образности и напрямую сопряжена с рефлексивной практикой, но при этом к одной рефлексии не сводится. Рациональный аспект как бы готовит человека к пробуждению нуминозного чувства, которое на самом деле не является чувством в обыденном смысле слова. Именно к рассмотрению того, что же такое нуминозное чувство, мы далее и обратимся.

2.4.7. Нуминозное чувство

Ранее мы уже обращали внимание на важные черты теории Отто, которые выделяют его критики. И теперь посмотрим, насколько они соотносятся с той концепцией, которая открывается нам при серьезном анализе его трудов.

Очевидно, что систему Отто никак нельзя назвать иррационализмом, напротив, он резко выступает против всех форм иррационального познания, сводящих религиозную жизнь к эмоциям и переживаниям. Нуминозное превосходит рациональное познание, об этом Отто пишет в первых главах «Святого», но начинается он книгу с утверждения о том, что религия состоит из трех элементов – рационального, этического и иррационального, и каждый из них занимает в ней свое место.

Теперь время задаться вопросом: разве Отто не требует от исследователя религии обретения религиозного опыта и разве не верно считать, что он ставит личные психологические переживания в основу религиозного познания? Представляется, что причиной для такого мнения стали известные слова, сказанные им в начале третьей главы «Святого», в русском переводе этот отрывок звучит следующим образом: «Мы призываем вспомнить момент сильной и невозможной

односторонней религиозной возбужденности. Того, кто не может этого сделать или кто вообще не испытывал такого момента, мы просим далее не читать»⁵⁹². Этот перевод на русский язык является почти дословным переводом немецкого оригинала⁵⁹³. В английском варианте в этом же тексте употребляется иное выражение, на месте «наивозможно односторонней религиозной возбужденности» стоит словосочетание «a moment of deeply-felt religious experience»⁵⁹⁴.

Само словосочетание «religious experience» в англоязычном контексте отсылает к очень популярному в то время «Многообразию религиозного опыта» (The Varieties of Religious Experience) У. Джеймса, в котором религиозный опыт понимается чисто психологически в смысле глубокого личного эмоционального переживания. Думается, именно поэтому концепция Отто в англоязычном мире стала рассматриваться как вариация джеймсовского эссенциализма.

Но отсюда следует закономерный вопрос: что тогда подразумевал Отто под чувством? Для этого нужно вписать эти слова из «Святого» в общий контекст его мысли. В работе, посвященной анализу философии религии Канта и Фриза, он так поясняет свое понимание термина чувство:

...чувство – это не чувство, а своеобразное суждение о чем-то, данное чувством. Чувство – это сила суждения... Один и тот же вкус, один и тот же запах, одно и то же ощущение тепла могут, в зависимости от моего внутреннего расположения, вызывать совершенно противоположные чувства удовлетворения или отвращения. Только ощущение дано извне, в то время как судящее чувство не дано извне, но исходит от самого себя⁵⁹⁵.

Отсюда видно, что под *моментом максимального религиозного возбуждения* он понимает не религиозный опыт в плане сверхъестественного, а *запуск*

⁵⁹² *Otto, P.* Священное. С. 15.

⁵⁹³ *Otto, R.* Das Heilige. 1917. S. 8. Приведем этот текст в оригинале: «Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten, nicht weiter zu lesen...».

⁵⁹⁴ *Otto, R.* The Idea of the Holy. London: Oxford University Press, 1936. P. 8. Полностью отрывок выглядит следующим образом: «The reader is invited to direct his mind to a moment of deeply-felt religious experience, as little as possible qualified by other forms of consciousness. Whoever cannot do this, whoever knows no such moments in his experience, is requested to read no further...»

⁵⁹⁵ *Otto, R.* Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. S. 90.

заложенной во всех людях *способности религиозного познания*. Таким образом, нуминозное чувство – это особая сила суждения, но суждения не рационального, а основанного на *Ahndung*.

Здесь стоит сделать небольшое отступление и кратко резюмировать основные идеи Джеймса, высказанные в центральной главе его «Многообразие религиозного опыта», посвященной мистицизму. Ведь при беглом знакомстве с концепциями Отто и Джеймса действительно может сложиться впечатление об их схожести. Так, Джеймс так же, как и Отто, говорит о мистическом типе познания как об особом типе, несводимом к рациональному, в частности замечая, что «мистический опыт подрывает авторитетность немистического или рационалистического сознания, основанного только на рассудке и чувствах. Он показывает, что последнее представляет собою только один из видов сознания. Он устанавливает возможность существования истин другого порядка, которые являются для нас несомненными истинами, поскольку соответствуют нашей внутренней жизни»⁵⁹⁶. Джеймс, как и Отто, выступает против туманности и сентиментальности, обычно связываемыми с понятием «мистицизм», он так же говорит о мистическом опыте как состоянии сознания. Но эта близость лишь кажущаяся. Достаточно вспомнить, что это состояние *измененного* сознания, именно из концепции Джеймса позднее возникнут теории ИСС. Это изменение сознания Джеймс характеризует как особый процесс, чаще всего сопровождающийся новыми ощущениями: «чувством необычайной глубины, кроющейся за смыслом услышанного нами»⁵⁹⁷, которое (чувство) могут провоцировать случайные звуки, свет, запахи, ощущение дежавю, смутные воспоминания, «расширения границ познания до беспредельности»⁵⁹⁸, экстазы, состояния так называемого «космического сознания»⁵⁹⁹, ощущения единства со Вселенной. Джеймс отдельно описывает возможность продуцировать эти

⁵⁹⁶ Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта. С. 329.

⁵⁹⁷ Там же. С. 298.

⁵⁹⁸ Там же. С. 300.

⁵⁹⁹ Там же. С. 310.

состояния посредством искусственных веществ, таких как окись азота (эфир). Хотя он и не признает за наркотическим опьянением абсолютной религиозной ценности, но все же характеризует его как путь искусственного пробуждения мистического состояния сознания, а разбирая пример с экстатическим переживанием, полученным неким пациентом при анестезии, сделанной ему во время зубной операции⁶⁰⁰, Джеймс называет это переживание «религиозным мистицизмом в его чистом и простом виде»⁶⁰¹. Вообще, все примеры, приводимые Джеймсом в этой главе, ведут к двум общераспространенным формам мистического сознания – экстатическому переживанию и состоянию космического сознания⁶⁰². Зачастую эти состояния, согласно Джеймсу, порождают понимание неких смыслов и истин, и эти

...истины, которые человек познает мистическим путем, безотносительно к тому, чувственный он или сверхчувственный, очень разнообразны. Некоторые из них относятся к этому миру, например, предвидение будущего, чтение в сердцах людей, внезапное уразумение смысла какого-нибудь текста, знание о событиях, которые совершаются далеко от того места, где находится субъект; но гораздо

⁶⁰⁰ Это случай показателен, поэтому приведем здесь его описание: «Когда исчезли ощущения удушья, я почувствовал себя в состоянии забытья. Потом, как бы в проблесках молнии, явилось отчетливым видением все происходившее вокруг меня, но при полном отсутствии чувства осязания. Я думал, что я на волоске от смерти. И вдруг вспыхнуло в душе сознание Бога. Он снизошел на меня, Он управлял мною во всей ярко ощутимой реальности Своей. Он хлынул на меня потоками света... Я не могу описать радости, какую тогда пережил. По мере того, как с пробуждением возвращалось мое обычное отношение к миру, это чувство нового отношения к Богу рассеялось. Я сорвался с моего кресла и застонал: “Это слишком ужасно, слишком, слишком ужасно”. Для меня невыносимо было это разочарование. Проснувшись, я увидел перед собой двух испуганных хирургов и закричал им: “Почему не убили вы меня? Почему не дали мне умереть?” И в самом деле: пережить экстаз видения Бога, погрузиться в чистоту, милость, истину, в абсолютную любовь, и вдруг увидеть, что это не было откровение, что я был игрушкой болезненного возбуждения моего мозга!» (Там же. С. 305)

⁶⁰¹ Там же. С. 307.

⁶⁰² Последнее описывается следующим образом: «Характерной чертой космического сознания является прежде всего чувство космоса, т. е. мировой жизни и ее порядка; и в то же время это – интеллектуальное прозрение, которое одно может перевести индивидуума в новую сферу существования; к этому присоединяется состояние особой моральной экзальтации, непосредственное чувство душевного возвышения, гордости и радости; нужно прибавить сюда еще обостренность нравственного чутья, не менее важную для нашей духовной жизни, чем просветленность разума, и, наконец, еще то, что можно бы назвать чувством бессмертия, сознанием вечности жизни, и не в форме убеждения, что такая жизнь будет у меня, а как сознание, что она у меня уже есть» (Там же. С. 311).

важнее по своему значению откровения теологического и метафизического характера⁶⁰³.

Итак, концепция Джеймса если и может быть сопоставлена со взглядом на мистицизм Отто, то лишь с тем путем, который Отто называет направленным вовне. Но учитывая сколь много сил Отто тратит на разведение мистики и экстазов, сверхспособностей, иллюминизма и подобных явлений, то есть всего того, что Джеймс и подразумевает, описывая мистицизм, то и здесь общность взглядов кажется очень условной. Для Отто суть мистицизма в *жажде спасения*, для Джеймса – в *изменении сознания*, приводящем к расширению сознания до масштабов космоса, переустройству внутреннего мира, чувствам благости, гордости, возвышенности и т. п.⁶⁰⁴ Отто говорит о применении специфической когнитивной способности, служащей основой для последующей рефлексивной деятельности, Джеймс же говорит о трансформации всего сознания в сфере, никак не связанной с рефлексией, эти переживания принадлежат скорее, по словам самого же Джеймса, «к эмоциональной сфере, чем к интеллектуальной»⁶⁰⁵.

Как показывает обращение к более поздним трудам Отто, он осознавал, что его концепция религиозного чувства была неверно понята современниками и зачастую сводилась к эмоциональному переживанию или внутреннему личному религиозному опыту. Поэтому в своих эссе-лекциях по этике, прочитанных незадолго до смерти, он выступает против необходимости для религиоведа вхождения в опыт изучаемой религии, в частности замечая, что «...кто-то, вероятно, может даже анализировать само Святое и все же быть далеким от святости. Человек может изобразить особенности самых серьезных прегрешений, скажем, в форме романа или открыть “жизненные истины”, и тем не менее быть полностью свободным от таких побуждений, возможно, даже полностью неспособным к ним...»⁶⁰⁶. Эта фраза перечеркивает распространённое среди критиков убеждение в том, что Отто призывает «...сомкнуть уста, отложить в

⁶⁰³ Там же. С. 319.

⁶⁰⁴ Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта. С. 298.

⁶⁰⁵ Там же. С. 297.

⁶⁰⁶ Otto, R. Aufsätze zur Ethik. München: C. H. Beck Verlag, 1988. S. 134.

сторону письменные принадлежности и заняться молчаливым созерцанием»⁶⁰⁷ Святого. Этого Отто никогда не утверждал.

2.4.8. Место Р. Отто в исследованиях мистицизма

Теперь рассмотрим вопрос, насколько правомочно отнесение концепции Отто к эссенциализму. Для этого кратко сопоставим его концепцию с теми типами эссенциализма, которые обычно выделяют исследователи⁶⁰⁸.

Первый тип. *Феноменологический эссенциализм*, в котором мистические опыты всегда расцениваются как феноменологически одинаковые. Очевидно, что у Отто ничего общего мы не находим, так как он подробно обосновывает сущностные отличия в разных мистицизмах.

Второй тип. *Доктринальный эссенциализм*, когда все мистические традиции содержат общий набор учений. И в этот тип теория Отто также не вписывается, на примерах различий между Шанкарой и Экхартом, которые провел Отто, хорошо понятно почему.

Третий тип. *Эпистемологический эссенциализм* полагает, что все опыты направлены на переживание одной божественной реальности. Утверждение Отто о том, что у разных мистиков разные боги, не дает возможности отнести его теорию и к этому типу.

Четвертый тип. *Когнитивный эссенциализм* говорит о том, что мистические практики вызывают одинаковые когнитивные изменения. Та разница в эмоциональной и этической сфере, которую Отто демонстрирует на примерах внутреннего и внешнего мистицизма, не дает возможности утверждать единство когнитивных изменений мистиков разных религий.

Таким образом, получается, что концепция Отто не вписывается ни в один из выделяемых исследователями типов эссенциализма. Любопытно, что, скорее, к

⁶⁰⁷ Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения. С. 100.

⁶⁰⁸ Различные исследователи приводили разную классификацию типов эссенциализма, здесь мы опираемся на типологию Р. Стадстилла, см.: Studstill, R. The Unity of Mystical Traditions: The Transformation of Consciousness in Tibetan and German Mysticism. Leiden; Boston: Brill, 2005. P. 3–4.

ним можно отнести концепции его критиков. Так, в работе «Религия и религии» Жак Ваарденбург предлагает свой проект герменевтического изучения религии, выделяя в религии так называемые «тематические комплексы, образующие предметную область»⁶⁰⁹, из которых и строится религия. Одним из таких комплексов он называет «мистику», которую определяет как «истолкование и культивирование определенного опыта Абсолюта»⁶¹⁰. Такое определение – пример феноменологического эссенциализма в его классическом виде.

В то же время стоит отметить, что все-таки есть одна теория, предложенная в кругу эссенциалистских исследователей, которая могла бы быть соотнесена с концепцией Отто. Это касается работы Уолтера Терренса Стейса, одного из поздних эссенциалистов, чьи труды лучше всего фундированы с философской точки зрения. Стейс, помимо всего прочего, анализировал и концепцию Отто, полемизируя с ней⁶¹¹. Согласно его идеям, между ученым и мистическим опытом стоит интерпретация мистика. Таким образом, то, что у Шанкары и Экхарта мы встречаем разные мистицизмы, не дает нам право утверждать различие их опыта, поскольку они вполне могли иметь единый опыт, но, интерпретируя его, каждый из них использовал собственную религиозную традицию, которая переделала опытные данные под догматическую и этическую систему индуизма и христианства соответственно. Это возражение концепции Отто действительно было бы самым серьезным, если бы Отто говорил об опыте как о переживании. Ведь переживание человек, конечно же, может интерпретировать по-разному, но, как было показано выше, Отто понимает под этим особую способность человеческого познания, поэтому критика Стейса здесь бьет мимо цели.

Подводя итог, заметим, что при более внимательном рассмотрении концепция Отто оказывается значительно сложнее того образа, который создался благодаря работам его критиков. В некоторых положениях Отто значительно опередил распространенные в его время эссенциалистские теории мистического

⁶⁰⁹ Ваарденбург, Ж. Религия и религии: систематическое введение в религиоведение. СПб.: Изд-во РХГА, 2016. С. 181.

⁶¹⁰ Там же. С. 191.

⁶¹¹ Stace, W.T. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan Pub Ltd, 1961. P. 31–32, 61–67.

опыта. А его утверждение, что работа сравнительного религиоведа не заканчивается на нахождении общего, а только начинается, заставляет совсем по-новому рассмотреть смысл и цель компаративного религиоведения в целом.

§ 3. Теория религии Ф. Хайлера⁶¹²

В традиции немецкой феноменологии Ф. Хайлер занимает второе после Р. Отто место. Если Отто провел синтез философских теорий и религиоведческого исследования, то Хайлер объединил свой вариант экуменической теологии с компаративным религиоведением. Хайлер, как и Отто, ставил своей целью построить единую систему религиозной жизни, с выявлением ее структуры, что предполагало ответ на вопрос о сущности религии. Если Отто для этого ответа использовал нейтрально-философский термин *Святое*, то Хайлер обратился к теологическому представлению о *Deus absconditus*. Наследие Хайлера обширно, его творчеству было посвящено немало исследований, здесь для нас важно показать то место, которое Хайлер занимал в немецкой феноменологии, и выявить основные концепции, которые отличали его систему.

3.1. Ф. Хайлер как религиовед

Имя Фридриха Хайлера широко известно в среде исследователей религии. В большинстве работ, посвященных истории дисциплины, Хайлера считают классиком феноменологии религии⁶¹³. Его первый труд «Молитва: Религиозно-историческое и религиозно-психологическое исследование» является, по общему мнению, единственной работой, посвященной феноменологическому описанию молитвы как центрального элемента религиозной жизни⁶¹⁴. В России о Хайлере как

⁶¹² Детальный анализ творчества Ф. Хайлера был предпринят нами в кандидатской диссертации «Христианская теология и религиоведение в феноменологии религии Ф. Хайлера», 2016 г. В данной работе мы остановимся только самых существенных моментах концепции Ф. Хайлера.

⁶¹³ Allen, D. Phenomenology of religion // Encyclopedia of religion. Second edition. Vol. 10. Thompson Gale, 2005. P. 7086–7101; Pye, M. Friedrich Heiler // Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. München: C. H. Beck, 2010. S. 279–289; Sharpe, E.J. Comparative Religion: A History. New York, 1975. P. 210–273.

⁶¹⁴ Gill, D.S. Prayer // Encyclopedia of religion. Second edition. Vol. 11. Thompson Gale, 2005. P. 7371.

феноменологе писали В.В. Винокуров⁶¹⁵ (он первым популяризировал его идеи и перевел одно из его классических исследований), М.А. Пылаев⁶¹⁶ и др. В рамках общего очерка феноменологического движения в религиоведении обращение к творчеству Ф. Хайлеру вызвано прежде всего тем, что он являлся ноуменологом по преимуществу и им была создана система ноуменологического изучения религии, которая по продуманности и всеохватности может конкурировать лишь с трудами Г. ван дер Леува. Видимо, и сам Хайлер рассчитывал на то, что его труды должны стать своеобразным противовесом работам Леува; чтобы убедиться в этом достаточно сопоставить «Религию в её сущности и проявлениях» Леува с «Формами проявления и сущностью религии» Хайлера.

Ф. Хайлер, как и Г. ван дер Леув, был христианским теологом, но его деятельность на ниве экуменической теологии более заметна, чем труды его голландского коллеги. Хайлер долгие годы являлся одной из важнейших фигур в экуменическом движении и, будучи епископом, предложил свою собственную форму экуменизма – евангельское католичество⁶¹⁷.

Для историков религиоведения тот факт, что Хайлер совмещал в себе ученого, епископа и деятельного экуменического теолога, одного из идеологов современного ему движения по межхристианскому диалогу заставляет уделить пристальное внимание его личности. Поэтому многие исследователи начинали свои очерки о Хайлере с анализа его характера. Например, К. Блеекер замечает, что Хайлер был порывист в отстаивании вопросов, касающихся религиозной истины, хотя в личном общении скорее производил впечатление молчаливого человека⁶¹⁸, Р. Фриче говорит о нем как о ученом, способном «глубоко вживаться в мистическое

⁶¹⁵ Винокуров, В.В. Введение в феноменологию религии. Религия Древнего Египта: история и феномен. М.: Маска, 2011. С. 32–52; Винокуров, В.В. Структура священного мира в феноменологии религии Фридриха Хайлера // Точки. Puncta. 2010. № 1–2(9). С. 175–177.

⁶¹⁶ Пылаев, М.А. Западная феноменология религии. С. 30–39; Пылаев, М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: Изд-во РГГУ, 2011. С. 66–79.

⁶¹⁷ Подробнее на эту тему см. нашу работу: Самарина Т.С. Богословско-религиоведческий проект “Evangelische Katholizität” в истории экуменического движения // Христианское чтение. 2018. № 1. С. 116–124.

⁶¹⁸ Bleeker, C.J. Die Bedeutung der religionsgeschichtlichen und religionsphänomenologischen Forschung F. Heilers // Numen. 1978. Vol. 25. Iss. 1. S. 6.

благочестие»⁶¹⁹, а Анн-Мари Шиммель, близкая ученица и последовательница, защитившая под его руководством диссертацию (к ее творчеству мы обратимся далее), отзывается о нем как «о по-настоящему глубоко благочестивом человеке»⁶²⁰. Многие отмечают, что юношество тянулось к Хайлеру, поскольку «люди были приятно тронуты внутренним видом благочестия и собирались вокруг него как вокруг духовника»⁶²¹.

Эти вводные замечания о личных особенностях будут неполными, если специально не остановиться на стиле исследования Хайлера. Наиболее удачно охарактеризовал его К. Блеекер, заметив, что «Хайлер был великим стилистом. Его язык течет в быстром темпе, часто окрашиваясь в музыкальный и лирический тембр, получается иногда даже что-то вроде экстатического звучания, когда дело касается мистики»⁶²². Такая характеристика указывает одновременно и на достоинства, и на недостатки его работ. Если Р. Отто стремился к философской аналитичности, а ван дер Леув к почти математически точной классификации и систематизации, то Хайлер был скорее поэтичен, из-за этого его тексты легко читаются, но по той же причине в них сложнее выделить научно-теоретическую основу. Поэтичный и образный язык его работ пропитан метафорами, цитатами из различных религиозных традиций, причем Хайлер, будучи филологом и знатоком множества как новых, так и древних языков, часто приводит их в оригинале. Принцип построения текста у него практически всегда таков: в начале дается общее рассуждение аналитического характера, за ним следует цепочка примеров-подтверждений. В то же время обобщающее аналитическое утверждение порой бывает столь небольшим и имплицитным, что иногда оно буквально теряется в череде примеров. Такая характерная черта метода изложения в сочинениях

⁶¹⁹ *Fritsche, R.* Friedrich Heiler und die Mystik: Inauguraldissertation. Frankfurt-am-Main: Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1993. S. 3.

⁶²⁰ Цит. по: *Hakl, H.T.* Eranos: An alternative intellectual history of the twentieth century. Bristol: Equinox, 2013. P. 59.

⁶²¹ *Fritsche, R.* Friedrich Heiler und die Mystik. S. 9.

⁶²² *Bleeker, C.J.* Die Bedeutung der religionsgeschichtlichen und religionsphänomenologischen Forschung F. Heilers. S. 5.

Хайлера создает немалые трудности, поскольку требует значительно больших усилий, направленных на реконструирование общей религиоведческой теории.

Среди исследователей творчества Хайлера уже достаточно давно сложилась традиция выделять два его фундаментальных исследования: гениальную докторскую диссертацию «Молитва» и венчающий всю его научную карьеру труд «Формы проявления и сущность религии»⁶²³. Именно они сконцентрировали в себе все главные идеи религиоведа, развиваемые им в течение жизни. Обычно наследие Хайлера делят на три темы: систематическая феноменология религии, специальное углубленное исследование феномена молитвы и теория мистицизма. В этих трех темах нетрудно заметить общую логическую связь: феноменологическое изучение религии есть основополагающий метод работы Хайлера, и он вбирает в себя в специальных кейсах систематику молитвенных форм и типологию мистицизма. Причем сама идея исследования мистики впервые была разработана Хайлером именно в контексте изучения феномена молитвы.

Как и большинство феноменологов, Хайлер не стремился к рефлексии над основами своего исследования и не интересовался методологическими его аспектами, но при этом введения к основополагающим сочинениям: «Молитва», «Религии человечества», «Формы проявления и сущность религии» – не лишены рефлексии о судьбах религиоведения и базовых принципах изучения религии как в исторической, так и в теоретической перспективах. Наиболее значимым в этом контексте предстает введение к его труду «Формы проявления и сущность религии». Любопытно, что столь много занимавшийся исследованием наследия Хайлера Жак Ваарденбург считает, что в течение своей научной карьеры Хайлер прошёл путь научной эволюции от убеждения в огромном потенциале религиоведческих исследований к некоторому разочарованию в их эвристичности⁶²⁴.

⁶²³ См. например: *Waardenburg, J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie – eine kritische Würdigung // Marburger Universitätsreden 93. Marburg: Philipps-Universität Marburg, 1992. S. 25, 46; Bleeker, C.J. Die Bedeutung der religionsgeschichtlichen und religionsphänomenologischen Forschung F. Heilers. S. 11.*

⁶²⁴ Подробнее см.: *Waardenburg, J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie – eine kritische Würdigung. S. 39.*

3.2. Методологическая установка религиозного исследования в творчестве Хайлера⁶²⁵

Обратимся теперь к тому, как Хайлер определял принципы феноменологического исследования религии. Под феноменологическим методом исследования он понимал продвижение к «ядру религиозного опыта», «от *φαίνόμενον* к *εἶδος*, к сущности»⁶²⁶. Термин *эйдос* здесь употребляется в контексте определения сущности религии. В такой постановке вопроса Хайлер предстает как классический ноуменолог. Еще в своей докторской работе «Молитва» он писал, что «...религиоведение увенчивается метафизикой религии, которая вопрошает о реальности, выраженной феноменологией веры в трансцендентное, абсолютное и в связь человека с ним»⁶²⁷. Поясняя эту фразу, он отмечал, что «историческим, феноменологическим, психологическим и социологическим исследованием религиозного не исчерпывается религиоведение, скорее, оно должно основываться на эмпирическом исследовании религии – религиозной философии, состоящей не в метафизических спекуляциях о Боге и бессмертии, а в философском исследовании религии как творении человеческого сознания»⁶²⁸. Начиная со своего первого фундаментального исследования и заканчивая последним, он считал философию религии высшим проявлением религиоведческой мысли. Иной вопрос, что под философией религии он понимал не спекулятивные рассуждения, а выведенные из эмпирического материала теоретические положения о сущности религии, бытии человека и мира и т. д. Для него философия религии – вопрос о ее центре: имеет ли данная категория онтологическое значение либо она присуща лишь человеческому сознанию. Этот вопрос можно задавать лишь тогда, когда все остальные методы (социологический, психологический, этнографический и т. п.) были применены к исследуемому объекту и дали результат.

⁶²⁵ Эта тема была рассмотрена нами в публикации: Самарина Т.С. Методологические основы религиоведческого исследования в концепции Фридриха Хайлера // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 2013. Вып. № 1 (45). С. 57–67.

⁶²⁶ Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 16.

⁶²⁷ Heiler, F. Das Gebet. S. 25.

⁶²⁸ Ibid. S. 24.

В традиции феноменологического движения Хайлер считал, что без понимания опыта верующих людей невозможно понимание специфики религиозной жизни. Для иллюстрации этой идеи он заимствует яркий образ «слепоглухонемых», встречающийся еще в работах одного из его учителей Ф. фон Хюгеля и показывающий, что человек, не признающий реальность уникального опыта верующего, не способен познать религию в полноте⁶²⁹. Но, кроме этого, Хайлер разработал требования, которым должен соответствовать настоящий религиовед; далее мы остановимся на главных из них, чтобы тем самым показать специфику религиоведческого метода, которого придерживался сам разработчик.

Согласно Хайлеру, исследователя религии прежде всего должно сопровождать чувство благоговения, ведь «в религии речь идет не о каких-то повседневных вещах или курьезах, а о Жизни и Смерти, о Последнем и Высшем, о Вечном»⁶³⁰, поэтому религиовед должен всегда держать у себя в голове библейские слова, сказанные Богом Моисею: «Сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исх. 3:5). Для обретения такого настроения религиовед должен иметь свой личный религиозный опыт, а не стремиться разбирать религию лишь по-светски. В одном из писем своему близкому другу и старшему наставнику шведскому епископу Натану Зёдерблomu он пишет: «Мечтают, я-де религиозное, как любое другое научное исследование, проведу, по возможности с нетеологической и безрелигиозной позиции», – и далее добавляет: «...для меня религиоведение – наука о самом священном, что есть у человечества, и эти исследования могут проводить только религиозные люди»⁶³¹. Объясняет же он свою позицию исходя из того, что «без нравственного чувства нельзя заниматься этикой, не умея воспринимать искусство – искусствоведением, без любви к истине – философией, также без религиозности в широком смысле слова – религиоведением»⁶³².

⁶²⁹ Ibid. S. 23.

⁶³⁰ Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 17.

⁶³¹ Friedrich von Hügel – Nathan Söderblom – Friedrich Heiler. Briefwechsel 1909 – 1931. Paderborn: Verlag Bonifatius-Druckerei, 1981. S. 92.

⁶³² Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 17.

Если обращаться к процессу изучения религии, то для Хайлера исследователь религии должен прежде всего работать в строго индуктивном ключе, не прибегая заранее ни к какой философской системе. Философия религии философов-классиков для Хайлера – одностороннее предприятие, направленное скорее на конституирование идеальной религии, вытекающей из личной философской системы, а не исследование реальной живой религии. Лишь философ, обладающий личным благочестием, «глубокой мистической набожностью», способен реально изучать религию. Настоящий религиовед прежде всего должен быть хорошим историком и до построения каких-либо обобщающих схем обязан изучить религию в ее исторической конкретике, что сопряжено со знанием так называемых священных языков изучаемых религий. Хайлер подчеркивает, что все крупные исследователи религии были одновременно и филологами. Современный же исследователь прежде, чем приступать к изучению религии, обязан овладеть древнегреческим, латинским, древнееврейским и как минимум одним крупным восточным языком. Последнее требование обязательно не только для востоковедов, но для всех религиоведов вообще. Знание и понимание восточного мировоззрения, сильно контрастирующего с западным, поможет исследователю глубже проникнуть в различные религиозные миры.

Но религиовед не может и не должен быть лишь текстологом, он обязан понимать жизнь верующих людей, по замечанию Хайлера, «...как невозможно стать хорошим медиком, точно так же не получится и хорошего знатока религии только через голое изучение книг»⁶³³. Религиовед обязан изучить верующих, посещая богослужебные собрания, погрузиться в атмосферу религиозной жизни конкретной традиции. Такая установка подразумевает широкую религиозную толерантность.

Еще одно необходимое требование к религиоведу, сопряженное с компаративной природой изучения религии, именуется Хайлером «универсальной установкой для плодотворного изучения религии»⁶³⁴. Религиовед должен всегда

⁶³³ Heiler, F. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. S. 16.

⁶³⁴ Ibid.

держат перед глазами совокупность религий и конфессий, только тогда он может проникнуть в глубину конкретной религии.

Все указанные требования составляют основу трудов самого Хайлера, к их анализу мы и обратимся далее.

3.3. Основные аспекты ноуменологического проекта Ф. Хайлера

Вопрос о феноменологической системе в творчестве Ф. Хайлера, пожалуй, может быть признан самым сложным, поскольку, как мы уже замечали выше, наличие системы в творчестве автора, который не стремился строго выражать свою мысль и больше занимался эмпирическими исследованиями, чем рефлексией о принципах изучения религии, требует комплексного эксплицирования исследовательской стратегии. Далее, для наглядности, мы систематизируем феноменологическую модель Хайлера, последовательно ответив на ряд вопросов: как Хайлер понимал религию; какой тип систематизации религиозных феноменов он использовал; как он понимал религиозные феномены и как систематизировал и описывал их отношение друг к другу; как система феноменов встраивается в религию как комплекс; какие теоретические основы можно усмотреть в концепции Хайлера.

3.3.1. Схема концентрических кругов и ее философские истоки

Можно заметить, почти во всех своих крупных трудах Хайлер разрабатывал единый взгляд на сущность религии. Прежде всего он определял ее как «общение с глубочайшей действительностью»⁶³⁵, «Царство Святого»⁶³⁶, «поклонение и преданность»⁶³⁷. В противоположность голландской традиции и в согласии с идеей Отто он был убежден, что главной задачей исследователя является ответ на вопрос о центре религиозной жизни, если этот ответ будет дан, то ученый сможет развернуть из него всю картину религии. Отвечал на него Хайлер отличным от Отто образом.

⁶³⁵ Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 1.

⁶³⁶ Ibid.

⁶³⁷ Ibid. S. 562.

Для Хайлера религия – место встречи двух реальностей: человеческой и Высшей. С человеком все более или менее понятно, но как определить, чем является Высшая реальность? Уже в ранних трудах Хайлер не склонен солидаризироваться с идеей Отто, описывая суть религии через Святое. Напомним, что первая работа Хайлера «Молитва» защищена им одновременно с выходом в свет книги Отто в 1917 году, в ней Хайлер не ставит целью построение единой системы религиозных феноменов, но все равно и здесь он не склонен сводить суть религии к Святому. Позднее все отчетливее в его творчестве будет проявляться идея обозначения центра религии через понятие *Deus*.

Поскольку для Хайлера религия – место встречи, то она глубоко парадоксальна, ведь то, с чем встречается человек, превосходит любые возможные формы проявления, именно из-за этого религия в большей степени – творение человека. Именно человек оформляет мир религии, который вследствие этого несет на себе глубокий отпечаток психологических, социальных, культурных и иных аспектов человеческой жизни. Следовательно, религия *принадлежит* человеку, но *не создается* им полностью, ведь как место встречи она связывает два аспекта – высший и низший. В факте встречи низший человеческий аспект проникается высшим, преобразуется его присутствием. Диалектичность языка религии и выражается в том, что ее центр проявляет себя в многообразии человеческой деятельности, жизни и культуры. Поскольку в религии много от человека, к ней подходит весь инструментарий методов гуманитарных наук, применяемых к исследованию человеческой жизни. В творчестве Хайлера заметно, как свободно он пользуется концепциями и положениями социологов, психологов, философов именно как инструментами для адекватного описания человеческого аспекта религии⁶³⁸.

Эта идея сочетаемости двух аспектов в религии позволяет говорить о систематизации религиозной жизни и даже ее схематизации. Идея построения

⁶³⁸ Подробно этот вопрос разобран нами в статье: Самарина Т.С. Фридрих Хайлер и психология религии // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 2014. Вып. № 4 (54). С. 83–96.

схемы религиозной жизни, вбирающей в себя все многообразие религиозных феноменов, занимала Хайлера в течение всего исследовательского пути, но лишь в последнем труде «Формы проявления и сущность религии» он сумел воплотить ее в жизнь. Пожалуй, именно эта хайлеровская модель стала наиболее известным его вкладом в феноменологическое движение⁶³⁹. Интересно, что описанию схемы в книге отведен лишь небольшой раздел из четырех страниц, озаглавленный «Феноменологический метод». Как ни странно, озаглавив раздел таким образом, Хайлер ни слова в нем не написал о феноменологии как таковой⁶⁴⁰, предлагая оригинальную систематизацию исследователей религии по трем группам.

Продольный разрез. Изучение отдельной религии с точки зрения историко-географических реалий. Этот подход фокусируется на отдельных религиозных традициях, демонстрирует связи религий, способен породить классификационные схемы, объединяющие различные религии в группы, но в то же время он лишен представления о том, что же роднит все религии и каким образом можно исследовать это многообразие как единое целое, следовательно, он вообще не задается вопросом о сущности религии.

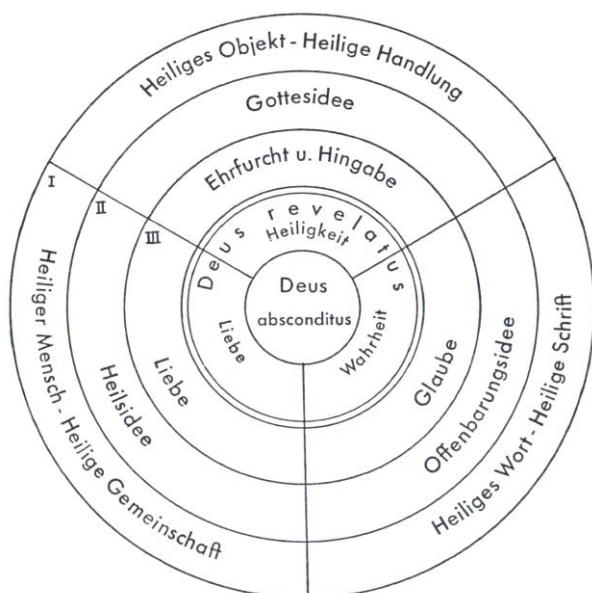
Поперечный разрез строится на идее типологии религий на основании социологических либо психологических критериев, религиозных идей, таких как концепция Бога или загробного бытия.

⁶³⁹ Среди отечественных историков религии о ней писали: *Василенко, Л.И.* Введение в философию религии. М.: ПСТГУ, 2009. С. 96–97; *Винокуров, В.В.* Структура священного мира в феноменологии религии Фридриха Хайлера. С. 175–177; *Винокуров, В.В.* Введение в феноменологию религии. Религия Древнего Египта: история и феномен. С. 32–52; *Пылаев, М.А.* Западная феноменология религии. С. 30–31; *Пылаев, М.А.* Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. С. 66–69.

⁶⁴⁰ Правда, от названия раздела идет сноска, указывающая на докторскую диссертацию Евы Хиршманн «Феноменология религии: историко-систематическое исследование “религиозной феноменологии” и “религиозно-феноменологического метода” в религиоведении», защищенную в Гронингене в 1940 году. В этом труде Хиршманн реконструирует историю феноменологии религии от Шантепи де ля Соссе, в частности, причисляя к феноменологам Н. Зёдерблома, Э. Леманна, О. Пфистера, М. Шелера, Г. Винклера, Р. Отто, Г. Меншинга, Г. Воббермина, Г. ван дер Леува. Подробнее см.: *Hirschmann, E.* Phänomenologie der Religion; Eine historisch-systematische Untersuchung von „Religionsphänomenologie“ und „religionsphänomenologischer Methode“ in der Religionswissenschaft. Groningen: Tritsch, 1940.

Третьим является предложенный самим Хайлером *метод концентрических кругов*, направленный не на партикулярные исследования отдельных аспектов религиозной жизни, а на представление религии в полноте. Он позволяет комбинировать описание отдельных религий с общими идеями о единой сущности религии и религиозном опыте.

Выражением этого метода стала известная схема Хайлера, представленная в его работе «Формы проявления и сущность религии».



I круг (против часовой стрелки): Святой человек – Святая община; Священное слово – Священный текст; Священный объект – Священнодействие.

II круг (против часовой стрелки): Идея спасения; Идея Откровения; Идея Бога.

III круг (против часовой стрелки): Любовь; Вера; Благоговение и Преданность.

Deus revelatus (против часовой стрелки): Любовь; Истина; Святость.

Итак, перед нами три круга, описывающих всё многообразие религиозного мира: I – мир чувственных проявлений, институциональный элемент религии; II – мир духовных представлений, мысленный мир, рациональный элемент; III – мир психических переживаний, глубинное измерение чувства ценности, мистический элемент религии.

Всё дальнейшее исследование Хайлера направлено на наполнение схемы концентрических кругов конкретным религиоведческим содержанием. Мы же остановимся на самой схеме, так как в ее структуре и организации есть много раскрывающего суть феноменологической концепции Хайлера.

Начать стоит с того, что у этой схемы есть центр, это автоматически делает концепцию Хайлера ноуменологической, поскольку все многообразие мира религии исходит из ее центра. И центром этим является *Deus absconditus*, т. е. сокрытый Бог. Этот ход с внесением в объективную религиоведческую систему теистически окрашенной категории вызывает немало вопросов, но вполне оправдан, как мы увидим в дальнейшем, когда коснемся идейных истоков системы Хайлера. Хайлер выделяет в Боге два аспекта – Бог сокрытый и Бог открывающийся. Бог открывающийся напрямую соприкасается с миром религии, тогда как Бог сокрытый стоит вне всего, это абсолютный центр. Графически три линии, разделяющие круги, покоятся на гранях круга, описывающего *Deus absconditus*. Интересно, что в пояснениях сам Хайлер ничего не пишет о смысле деления кругов тремя линиями, возможно потому, что из графического изображения, на его взгляд, все очевидно. Открывающийся Бог (*Deus revelatus*) обладает тремя свойствами: любовью, святостью и истиной. Каждому из этих свойств соответствуют сектора кругов, разделённые линиями. То есть каждое свойство Божие зеркально отражается в мире религии как человеческого со-бытия. Так, истина Божия выражается через веру, идею откровения, Священное слово и Священный текст. Святость отражается в благоговейном страхе и преданности, идее Бога, священных объектах и священнодействии. Любовь Божия отражается в человеческой любви, идее спасения, святом человеке и святой общине. Из такого построения становится ясно, почему Хайлер ставит в центр схемы не Святое, для него святость – одно из качеств Бога, выражающееся, в согласии с исследованиями Отто, в чувствах страха и трепета и следующих из них представлениях о Боге, – но это лишь одно из свойств Бога, которым не исчерпывается Его полнота и в то же время полнота религии. Таким образом, можно заметить, что уникальность схемы концентрических кругов претендует на то, чтобы реализовать идею ноуменологического описания религии, подтвердив ее богатой феноменологической систематикой, и тем самым позволяет охватить религию как в единстве, так и в сложном многообразии, ведь каждый из секторов выражает иной аспект религии по отношению к другому сектору.

Эта схема, с одной стороны, довольно простая, но, с другой, – претендующая на всеохватность, стала значимым этапом в развитии феноменологии религии. Возникла она не на пустом месте. Если Отто поэтапно выстраивал свою концепцию на посткантовской философской традиции, то Хайлер опирался на раннюю христианскую мысль. Некоторые исследователи⁶⁴¹ увидели в схеме концентрических кругов влияние Псевдо-Дионисия Ареопагита. Отметим, что об этом писал и сам Хайлер⁶⁴², который не раз обращался к идеям этого христианского автора в различных своих трудах⁶⁴³. Напомним, что Псевдо-Дионисий ввел разделение на апофатическую и катафатическую теологию, определив Бога превосходящим все возможности нашего выражения и познания; утвердив невозможность познания Бога по природе, он все же говорит об условном «разделении» в Нем. Псевдо-Дионисий пишет об этом так:

И чтобы ясно по порядку сразу все разграничить, скажем, что божественное разделение представляет собой... благолепные выходы Богоначалия вовне. Даруемое всему сущему и сверхизливающее причастность всех благ, Оно соединено разделяется, умножается единично и увеличивается многократно, от единства не отлучаясь. Поскольку Бог есть Сущий сверхсущественно, дарует сущему бытие и производит все сущности, говорят, что это Единое Сущее многократно увеличивается благодаря появлению из Него многого сущего, причем Оно нисколько не умаляется и остается единым во множестве; соединенным, выступая во-вне; и, разделяясь, – полным, по той причине, что Он сверхсущественно пребывает за пределами по отношению и ко всему сущему, и к объединяющему все исхождению во-вне, и к неиссякающему изливанию Его неумещающихся преподаний⁶⁴⁴.

⁶⁴¹ См. например: *Waardenburg, J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie – eine kritische Würdigung*. S. 44.

⁶⁴² *Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. S. 19.

⁶⁴³ См.: *Heiler, F. Das Gebet*. S. 233–234; *Heiler, F. Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*. Stuttgart: Phillip Reclam, 1962. S. 686–690; *Heiler, F. Der Gottesbegriff der Mystik // Numen: International review for the history of religions*. 1954. Vol. 1. S. 161–183 (по всему тексту).

⁶⁴⁴ *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника*. СПб: Алетея, 2002. С. 275.

Иными словами, непознаваемый по существу Бог становится открытым для нас и, соответственно, именуемым в своих действиях по отношению к творению. В трактате «О Божественных именах» Псевдо-Дионисий рассматривает многообразие Божественных имен, составляя их длинный перечень и поясняя каждое, среди прочих он выделяет Любовь (глава 4), Истину (глава 7) и Святое святых (глава 11). Таким образом, мы видим, что Хайлер здесь фактически поставил в центр системы модель Ареопагита, взяв из нее наиболее отвечавшие его задачи имена.

Укажем, что, несмотря на использование учения Псевдо-Дионисия, описывая центр схемы, Хайлер избирает не греческие, а латинские термины, и это не случайно. В традиции протестантского богословия такое пристальное внимание к наследию Псевдо-Дионисия было заложено еще Мартином Лютером, именно он вводит в лексикон протестантской теологии концепцию *Deus absconditus*, терминологически заимствуя ее из Вульгаты, из обращения пророка Исаии к Богу: «Vere tu es Deus absconditus Deus Israhel salvator» (Vulgata, Is. 45:15). По мнению специалистов, «Лютер говорил о сокрытом Боге в двух главных направлениях – Боге, сокрытом в Своем откровении, и Боге, сокрытом за Своим откровением»⁶⁴⁵. Это разделение позднее было воспринято даже в современных постметафизических дискуссиях о природе и месте Бога во Вселенной⁶⁴⁶. Бог у Лютера предстает непознаваемым в Своей полноте, сокрытым от человека по своей Сущности, при этом Он открывается человеку в Искупительной Жертве Христа, более того, «Троица... всецело относится к аспекту *Deus revelatus*»⁶⁴⁷. Эта сложная лютеровская диалектика дает возможность вводить внутрь представления о центре религии тонкие различия. Фактически ноуменологическая концепция Хайлера укореняется в этой лютеровской идее, правда, сугубо христианскую идею *Deus revelatus* Хайлер расширил на все религии, выделив не Троичность Бога, а

⁶⁴⁵ Еремеева, В.Н. Бог как *Deus absconditus* в теологии Мартина Лютера и Бог как ноумен в философии Иммануила Канта // *Verbum*. 2013. № 15. С. 198.

⁶⁴⁶ Коначева, С.А. Крест и слава в постметафизической перспективе // *Философия религии: аналитические исследования*. 2021. 5 (1). С. 161–172.

⁶⁴⁷ *Volkmann, S. Luthers Lehre vom verborgenen Gott in Entzogenheit in Gott: Beiträge zur Rede von der Verborgenheit der Trinität*. Utrecht: Ars Disputandi, 2005. S. 42.

основные формы Его открытия человеку, тем самым построив из христианской теологии Лютера, соединенной с учением об именах Бога Псевдо-Дионисия, феноменологическую схему описания центра религии, отражающуюся во всех ее проявлениях.

Подытоживая обзор истоков хайлеровской ноуменологической схемы, отметим, что если Отто хотел модернизировать феноменологию религии, фундировав ее современной философской традицией, то Хайлер, напротив, стремился описать религиозные реалии с помощью наиболее приближенных к ним философских категорий, взятых у Псевдо-Дионисия и Лютера.

Естественно, что любое обобщение религиозной жизни, проведенное в таком масштабе, не будет безупречным, так как подтверждение столь общей схемы конкретным материалом не может не натолкнуться на проблему инаковости миров различных религий, о которой писал Отто, изучая мистицизм. Проблематичность этой реализации будет видна уже из проводимого ниже рассмотрения хайлеровской систематики самих религиозных феноменов.

3.3.2. Логика описания религиозных феноменов

Теперь обратимся к принципам обобщения, описания и классификации религиозных феноменов, используемых Хайлером. Если рассматривать это на наиболее характерном примере выражения его ноуменологической системы – «Формах проявления и сущности религии», то обращает на себя внимание некоторая диспропорциональность в исследовании: некоторым феноменам отводятся десятки страниц, они описываются с иллюстрациями из различных религий, другим же, напротив, выделяется сравнительно мало места, Хайлер ограничивается примерами из одной-двух религий, причем основания для такой диспропорциональности он никак не оговаривает. Уже по содержанию книги хорошо заметен перекося, присущий всем крупным религиоведческим сочинениям Хайлера: базовым, или примитивным, формам проявления (в схеме это первый круг) отводится две трети всего текста, в то время как всем остальным кругам – лишь треть. Таким образом, миру религиозных представлений и миру религиозных

переживаний уделяется значительно меньше места. То же самое наблюдается и в «Молитве», где так называемая примитивная молитва⁶⁴⁸ описывается детально в сравнении с остальными типами.

Описание любого феномена у Хайлера строится по следующей схеме: сначала определяется общее место феномена в религии, затем дается характеристика того, как воспринимают его верующие люди, выделяются его проявления в их жизни, далее следуют конкретные примеры, затем анализируются теологические и мифологические формы описания феномена, в заключении даются примеры проявления феномена в компаративном ключе с выделением его вариативности в различных религиях. Порядок изложения обычно строится от архаических к авраамическим религиям, а венчает все мистика, сначала ортодоксальная, а затем и гетеродоксальная. Вообще, все примеры редко подвергаются анализу, целью Хайлера здесь является создание скрупулезнейшего каталога, сводящего многообразие феноменов в единую систему и тем самым подтверждающего легитимность системы. Порой разнородные феномены изымаются Хайлером из конкретно-исторического контекста и помещаются в общую схему. Такой ход может вызвать вопрос, не делается ли систематизация в ущерб историческим реалиям, позднее это будет одним из распространенных мест для критиков хайлеровской теории.

Еще раз подчеркнем, что для Хайлера в описании религии важнее был ее божественный, а не человеческий аспект. Ведь именно под исходящую свыше интенцию раскрытия отдельных черт *Deus revelatus* и подстраивается многообразие феноменов, в то же время условия их возникновения, чисто человеческий аспект, принимаются в расчет как второстепенные и не определяющие. В завершающей

⁶⁴⁸ Термин *примитивная молитва* не нужно понимать в оценочном смысле. Хотя ранние работы Хайлера были написаны в эпоху распространения эволюционных представлений в антропологии, примитивная молитва понималась им как первоначальная в историческом смысле форма молитвы, ее можно было бы назвать *базовой* или *первобытной*, поскольку, появившись в архаических культурах на заре истории человечества, она сформировала набор необходимых для всех последующих типов молитвы элементов (подробнее проблематика примитивной молитвы будет рассмотрена далее). При этом примитивная молитва проявляется вне времени во всех религиях (там, где речь идет о примитивной религиозности), когда все представления молящихся обуславливаются гедонистическими и эгоистическими мотивами.

«Формы проявления и сущности религии» главе с показательным названием «Сущность религии» Хайлер замечает, что религия не является ни мировоззрением, ни философией, ни теологией, но «общением со Святым», причем это общение происходит по инициативе, проявленной свыше. Согласно Хайлеру, «не человек приходит в религии к Богу, а наоборот, Бог к человеку»⁶⁴⁹.

Представляется, что Хайлер мог бы согласиться с определением феноменологии религии, предложенным В.Б. Кристенсеном. Кристенсен писал, что феноменология – «одновременно систематическая история религии и прикладная философия религии»⁶⁵⁰, но Хайлер мог бы внести сюда поправку, что исследование религии должно строиться из центра – источника религиозной жизни, это выражает суть ноуменологического направления в рамках феноменологического движения.

В приведенном выше обзоре хайлеровского метода отдельно остановимся на двух значимых аспектах. Первый – деление религий на высшие и архаические (Хайлер именует их «примитивные»). Эта идея проходит через все его творчество, начиная с «Молитвы», причем в его работах нет единого критерия для такого разделения. Например, в докладе «История религии как приготовление к сотрудничеству религий» он пишет, что «все высшие религии отличаются от низших национальных религий человечества»⁶⁵¹. Очевидно, что понимание национальных религий у него нестандартное, поскольку иудаизм и индуизм⁶⁵² он, без оговорок, относит к высшим религиям, наравне с христианством, исламом, буддизмом, маздаизмом и джайнизмом.

Второй, более важный аспект – это система выделения уровней религиозности – от примитивных к высшим. Согласно Хайлеру, в рамках любой религии могут соседствовать как высшие, так и низшие формы религиозности.

⁶⁴⁹ Heiler, F. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. S. 563.

⁶⁵⁰ Kristensen, W.B. *The Meaning of Religion*. The Hague: M. Nijhoff, 1960. P. 9.

⁶⁵¹ Heiler, F. *The History of Religion as a Preparation for the Cooperation of Religions // The History of Religion. Essays in Methodology / Eds. M. Eliade, J.M. Kitagawa*. Chicago: University of Chicago Press, 1959. P. 156.

⁶⁵² Heiler, F. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. S. 17.

Например, индуизм Хайлер, следуя предложенному Х. Шомерусом образу, уподобляет баньяну, дереву, поддерживающему свою жизнь благодаря дополнительным стволам и «таким образом остающемуся даже в старости свежим, оно так разрастается, что в конечном счете уподобляется больше маленькому лесу, чем отдельному дереву»⁶⁵³. Следовательно, индуизм представляет собой не синкретизм различных элементов, а «наслоение многих религий друг на друга»⁶⁵⁴, таким образом, он может вбирать в себя различные уровни религиозности.

Любой отдельно взятый феномен Хайлер стремится раскрыть сразу во всех измерениях. Сначала он как бы в зародыше присутствует в древних народных примитивных верованиях, затем раскрывается, растет и расцветает в формах проявления высших религий, которыми для Хайлера являются мистическая и пророческая религиозность, именно поэтому описание каждого феномена почти всегда приходит к изображению его в жизни и творчестве того или иного мистика или пророка. Вот как об этом говорит сам Хайлер, рассуждая об образе воды и его притягательности для человека в религиозном мире: «Эта картина нас так захватывает, поскольку мы носим в себе органы примитивных людей, для нас также важны элементы природы, проникающие от Божественной силы»⁶⁵⁵. Иными словами, каждый человек прежде всего является человеком, и его восприятие, отношения с другими, представления и переживания в базовой форме были сформированы еще в архаических культурах, но религия воспринимается как совместное действие двух аспектов, и то, что в архаических было в большей степени очеловечено, в высших раскрывается и обоживается.

Можно привести много подтверждений значимости этой идеи для всей системы Хайлера, но показательнее всего продемонстрировать это на примере молитвы, к которому мы обратимся далее. Чтобы продемонстрировать масштаб использования Хайлером этой концепции, укажем, что в своей работе по истории христианства «Католицизм» Хайлер, ставя целью написание истории Вселенской

⁶⁵³ Heiler, F. Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart. S. 368–369.

⁶⁵⁴ Ibid.

⁶⁵⁵ Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 42.

церкви, начинает с изложения «примитивного католицизма»⁶⁵⁶, то есть народной веры, со всеми ее суевериями и странными со строго теологической точки зрения представлениями. Отметим, что и в «Молитве», и в «Формах проявления и сущности религии» он тоже много места уделяет описаниям народной веры. В «Католицизме» же демонстрирует, как эта народная вера оказала влияние на веру Церкви, как с ней связана сложная теологическая и ритуальная составляющая ее жизни и как эта примитивная жизнь раскрывается и возвышается.

3.4. Феноменология молитвы Ф. Хайлера

3.4.1. Молитва как предмет феноменологического исследования религии

Как уже упоминалось, труд «Молитва» стал первым крупным самостоятельным исследованием Хайлера, диссертацией, защищенной в Мюнхене в 1917 году и опубликованной два года спустя. Несмотря на юный возраст исследователя (на момент завершения работы Хайлеру было 25 лет) и на малую известность автора, книга с момента ее первого издания стала классикой религиоведения. Подтверждением этому служит не только то, что это до сих пор самая переиздаваемая работа Хайлера, но и то, что именно на нее, как на классический и единственный в своем роде труд ссылаются в энциклопедических статьях, посвященных описанию феномена молитвы. Например, во втором издании «Энциклопедии религии» автор статьи, посвященной молитве, Сэм Джилл отмечает, что феномен молитвы в целом был слабо освящен в религиоведческой традиции, но из трудов о молитве классическими являются всего два исследования: «Первобытная культура» Э. Тайлора и «Молитва» Ф. Хайлера⁶⁵⁷. Из этих двух

⁶⁵⁶ С описания «примитивного католицизма» Хайлер начинает второй после исторического раздел книги «Основные формы католицизма». В описание он включает элементы примитивного благочестия, веру в Божественную силу, чудеса, загробный мир, личные отношения со Святым, специфику народного понимания церковного года и т. п. По сути, Хайлер рассматривает примитивный католицизм как базис католицизма вселенского, при этом подчеркивая всю его удаленность от традиции народного восприятия (см.: *Heiler, F. Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung.* München: Reinhardt, 1923. S. 161–226).

⁶⁵⁷ *Gill, D.S. Prayer // Encyclopedia of religion. Second edition. Vol. 11. Thompson Gale, 2005. P. 7371.*

трудов предпочтение, по его мнению, стоит отдать именно работе Хайлера, поскольку лишь она претендует на описание феномена молитвы в его многообразии, аналогичных трудов по теме до сих пор не создано.

«Молитва» Фридриха Хайлера – многоплановое исследование, изучать его текст можно с различных сторон: как образец классической феноменологии религии, как исследование по психологии религии, как работу по сравнительному религиоведению, даже как очерк по истории литургики. Прежде чем переходить к изложению идей Ф. Хайлера, надо сделать небольшое отступление и кратко описать подход к исследованию молитвы, который он применяет. Для Хайлера молитва не статична и не неизменна, в течение всей истории человечества она прошла сложный процесс развития, раскрываясь от примитивных форм к совершенным. Говоря образно, процесс развития молитвы можно сравнить с ростом дерева: сперва есть маленький росток, лишь только проклюнувшийся из зерна (это примитивная молитва), потенциально этот росток уже содержит в себе все дерево с ветвями, листьями и развитой корневой системой, но не обязательно, что он выживет и станет деревом. Так примитивная молитва содержит в себе фундамент всех основных характеристик иных, более развитых ее типов. Дерево начинает расти и развиваться – так формируются иные типы молитвы: ритуальную молитву можно сравнить с корой, философскую – с отдельной ветвью, не дающей дальнейших побегов и т. п. Так молитва развивается до двух своих совершенных форм – мистической и пророческой, которые, в свою очередь, дают новые отростки (например, общественное богослужение авраамических религий вырастает из пророческой молитвы). Таким образом, мы видим картину исторического раскрытия молитвенных форм. Возможно, эта идея уровневой градации форм молитвы может показаться неоднозначной, но в общем контексте феноменологической системы Хайлера она смотрится вполне органично. Не стоит оставлять без внимания и то, что молитва – не чисто человеческое действие, в основе ее лежит *Deus absconditus*, общением с которым она и является.

Теперь рассмотрим, как Хайлер определяет феномен молитвы. Молитва – самое полное выражение религиозного опыта человека, в то время как все иные

формы религиозной деятельности (танцы, ритуалы, таинства, процессии, праздники и т. п.) лишь опосредованно связаны с религиозным опытом. Примечательно, что практически эту же мысль о значении молитвы Хайлер повторяет и в завершении «Форм проявления и сущности религии», когда говорит, что религия – это «общение (Umgang) со Святым»⁶⁵⁸.

Здесь важно отметить, что под молитвой Хайлер подразумевает не только систему ритуальных действий или славословий, направленных на то, что представители той или иной религии почитают ее центром, но и любое внутреннее устремление с обращением к этому центру. В своей работе Хайлер дает несколько синонимичных определений⁶⁵⁹ молитве подобного содержания: «Молитва – это живое общение набожного человека с лично мыслимым и воспринимаемым существующим Богом, общение, отражающее формы человеческих общественных отношений»⁶⁶⁰. Хайлер утверждает, что молитва присуща всем культурам и религиям, но именно теизм является ее конституирующей характеристикой. Вернее было бы даже сказать не теизм, а наличие воспринимающего эту молитву существа, молитва – всегда адресованное кому-то обращение. Хайлер недвусмысленно замечает, что в восточных религиях, таких как индуизм и в особенности буддизм, мы имеем систему молитвенных практик и правил, но во всей полноте молитва раскрывается лишь в авраамической религиозной традиции.

3.4.2. Классификация молитвенных форм

Основой исследования Хайлера стала разработанная им оригинальная типология молитвенных форм, в которой уже проявились установки его общей феноменологической систематизации. Хайлер выделил шесть типов молитвы: примитивная, ритуальная (в которую включаются жреческие и литературные гимны), молитва религии культуры античности, философская молитва, мистическая и пророческая молитвы. Последние две, в свою очередь, развиваются

⁶⁵⁸ Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 563.

⁶⁵⁹ Например: Heiler, F. Das Gebet. S. 94.

⁶⁶⁰ Ibid. S. 491.

в несколько форм: из пророческой рождаются молитвенные обращение великих людей и общественные богослужения, а из мистической – эстетические славословия художников и поэтов. Далее обратимся непосредственно к сути этой типологии.

С точки зрения Хайлера, *примитивная молитва* — самая первая форма молитвы, практикуемая человеком, поэтому в ней очень много «наивного», при этом основной смысл молитвы как устремленности души к Богу в ней уже присутствует. Основу примитивной молитвы составляет чувство благоговения, выражаемое в словах и действиях молящегося.

С одной стороны, примитивная молитва не догматизирована, она полностью покоится на чувствах и переживаниях молящегося, являясь их непосредственным и зачастую спонтанным выражением. С другой – в архаических культурах молитва редко является выражением индивидуальных стремлений и чувств, чаще всего примитивная молитва носит коллективный характер и произносится старейшиной от лица всего сообщества или всей семьей, деревенской общиной, племенем, кланом. Хайлер склоняется к мысли, что развитие молитвы шло все же от частного к общему, вначале было желание одного индивида, которое спонтанно было подхвачено группой, а позже именно групповая форма стала наиболее приемлемой в архаических культурах.

По содержанию примитивная молитва эгоистична. В большинстве своем она направлена на то, чтобы боги удовлетворили сиюминутные, преимущественно материальные потребности молящихся (привлекли дичь для охоты, избавили от болезни, подняли уровень воды в реке для спокойного плавания и т. п.). Разумеется, этот эгоизм не воспринимается творящими молитву как что-то негативное, напротив, ведь и богов архаические народы мыслят по своему образу и подобию⁶⁶¹. Хайлер отмечает, что человек, осознавая, что ему необходимо удовлетворение различных потребностей, считает, что то же нужно и богам, отсюда многообразные

⁶⁶¹ «Бог примитивного человека такой же наивный эгоист, как и сам человек. Таким образом, человек использует эгоизм бога для удовлетворения своего собственного эгоизма» (Ibid. S. 82).

обещания даров богам в молитве и приношения различных ценных для человека вещей (например, индеец может воскуривать табак своему богу, несмотря на то, что этот табак последний). Отсюда же и идея о том, что богам необходимы жертвы, как людям божественные благодеяния, без жертв боги не могут существовать. Но жертвоприношение не является необходимой частью примитивной молитвы, согласно немецкому религиоведу, молитва была одной из основ возникновения жертв, но в архаических культурах до сих пор распространены молитвы без каких-либо жертвоприношений. Из той же проекции эгоизма человека на бога возникают и различные вполне человеческие по содержанию фразы молитв, в которых молящийся «играет на чувствах бога», например сравнивает его поведение с поведением других богов, показывает, как хорошо и достойно он (молящийся) ведет себя перед богом и, следовательно, заслуживает благодеяний. В словах примитивной молитвы почти нет места благодарениям, но Хайлер считает, что чувство благодарности все же имплицитно присуще этому типу молитвы, хоть и выражается не напрямую, например вместо слов благодарности могут произноситься слова: «ты дал мне»⁶⁶².

Возвращаясь к идее развития форм религиозной жизни, заметим, что для Хайлера в примитивной молитве формируется весь тот набор жестов, который до сих пор составляет основу молитвенных действий в религии: воздевания рук кверху, прижимание их к груди, поклоны, простираания на земле, стояние перед тем, к кому обращена молитва. Согласно Хайлеру, изначальным источником этих жестов служило внутреннее психологическое состояние человека, которое он выражал с полной уверенностью в то, что его молитва есть прямое общение с иной реальностью. Здесь боги, с одной стороны, воспринимались антропоморфно, и именно это условие помогало установить основу для общения, с другой – молящегося никогда не покидало чувство священного страха, что делало объект молитвы одновременно и близким, и далеким. Заметим, примитивная молитва не есть лишь достояние архаических культур, напротив, она органично вписалась в

⁶⁶² К примеру, африканские пигмеи, обращаясь к богу Ваке, молятся следующим образом: «О Вака, который дал мне этого быка, этот мед и это вино...» (Ibid. S. 45).

многообразие религиозной жизни развитых религий, соседствуя с иными типами молитвы. Так, Хайлер, к примеру, приводит немало свидетельств примитивной молитвенной практики в крестьянских культурах христианской Европы.

Постепенно с развитием культуры спонтанная молитва стала фиксироваться и обретать все более жесткие и неизменные формы. Так и появился второй тип молитвы – *ритуальная молитва*. Она возникла повсюду, начиная от архаических культур и заканчивая великими цивилизациями древнего Египта, Вавилонии, Греции и Рима. Согласно Хайлеру, основной причиной формирования этого типа было возрастающее чувство неуверенности в Божественном. Это связано не столько с сомнениями вольнодумного характера, сколько с угасанием спонтанных религиозных чувств. Постепенно форма взяла верх над содержанием, и появлялись сложные многообразные системы молитвенных практик, которые стали восприниматься верующими действенными сами по себе. Отныне достаточно было лишь соблюдать правильную последовательность действий и следить за неизменностью слов, чтобы обрести высокую степень уверенности в эффективности молитвы. С фиксацией ритуального типа закрепилось представление о том, что ответ на молитву гарантирован формой ее исполнения. Ритуальная молитва быстро подчинила себе примитивную, и уже в большинстве культур (особенно в римской) ни один молящийся не дерзает заменять ритуальные формулы своими словами. Постепенно условия ритуала переносятся со слов на того, кто их произносит, так формируется система жреческой ритуальной чистоты, что делает молитву еще более оторванной от повседневной жизни обычного человека. Накладывает это отпечаток и на форму совершения молитвы, она также становится предписанной, неизменной. Так, например, в греческой культуре появляется полный запрет на проявление эмоций во время молитвословий.

Отчасти следствием, а отчасти реакцией на такую трансформацию смысла молитвенных действий стало появление третьего типа молитвы – *философской*. Прежде всего, ритуализация и мертвенность формы навлекла на себя немалую критику со стороны появившейся в античной Греции философии. Критика эта почти всегда направлена не на религию вообще, а на существующие формы

религиозных практик, одной из основных среди которых и была ритуальная молитва. В рамках этой критики быстро сформировался идеал философской молитвы, который, по мнению Хайлера, пройдя сквозь века, выразился в особом типе молитвенной практики. Объектом философской молитвы является полностью избавленное от антропоморфных признаков Существо. Это делает философскую молитву лишенной одной из определяющих черт молитвы, а именно общения двух подобных существ, и выводит ее на уровень абстракции. Философские молитвы – это гимны, направленные на абстрактное существо, наиболее полно отвечающее представлениям того или иного философа о Боге, гимны-восхваления, максимально лишённые психологических элементов. Как следствие, философские молитвы не содержат просьб и сопровождающих эти просьбы жестов и славословий, философские молитвы зачастую лишены эмоциональности, хотя по форме они могут быть насыщены красивыми словами, по существу в этих формулах присутствует эстетическая и этическая составляющая, но они не дают ничего сердцу человека. Именно поэтому такой тип молитвы был уделом небольшого числа последователей той или иной философской школы и никогда не выходил за рамки этих кругов. По мнению Хайлера, основа философской молитвы абсолютно негативная, изначально она строилась по принципу отрицания вульгарных представлений. Самым логичным было бы тогда полностью отказаться от идеи молитвы, но даже самые яркие антиклерикалы (такие, как Вольтер) не следовали по этому пути, они изобретали эстетически привлекательный и этический по содержанию суррогат, который очень далек от принятых в религиозной жизни образцов молитвенных действий.

Промежуточную позицию между ритуальной и философской молитвами занимает особый тип *молитва религии культуры античности*. Характеризуя греческую религию как религию цивилизации по преимуществу, со всеми связанными с этим понятием ценностными и культурными чертами, Хайлер отмечает кристаллизацию в ее рамках уникального типа молитвы, чуждого как жажде спасения, так и движению к экстатическому единению. Ее идеалом стали пропорциональность и умеренность. Молитва пронизывала всю жизнь греков и

поэтому не могла восприниматься лишь как формальное ритуальное обязательство. Безусловно, были четко регламентированные правила совершения молитвенных действий, но личное благочестие выходило за их рамки. В отличие от настроения окружающих Грецию народов, где в ритуальной форме все еще господствовал примитивный эвдемонизм, греки сделали основой молитвы этическую составляющую, вместе с тем наивность и здесь имела место, в особенности ярко проявлялась она в проклятиях и призывах к возмездию за зло. При всем этом, как уже было отмечено, в молитве не должно было быть никакого проявления чувств, эмоциональность почиталась оскорблением богов. Греки никогда не кланялись, тем более не падали на землю, лишь воздетые к небу руки отмечали процесс молитвы. Адресаты молитв – боги, наделенные разумом, волей, красотой, – были полным аналогом самих молящихся, а точнее, идеального представления о человеке. По своей сути греческая молитва была лишь слегка измененной примитивной молитвой, но важнейшим ее новшеством было включение моральных ценностей, подчиняющих себе процесс молитвы.

Вершиной молитвенных форм, согласно Хайлеру, являются молитвы, возникшие в авраамических и индийских религиях: мистическая и пророческая молитвы. Две названные формы полностью соответствуют двум типам религиозности, теорию которых Фридрих Хайлер развивает в «Молитве» и продолжает в ряде работ вплоть до «Форм проявления и сущности религии».

Мистическая молитва возникает в кругах религиозных гениев, духовно утонченных людей – мистиков. Молитва в мистике не является самоценной, она выступает как средство для приготовления человека к цели его духовной жизни – соединению с центром религии. Такая молитва не может быть рациональной, совершая ее, мистик зачастую теряет контакт с внешним миром и даже перестает осознавать сам себя. По форме мистическая молитва бывает разной, но чаще всего это немногословные обращения к Богу, связанные с восхвалением его величия и с унижением молящегося. Здесь необходимо отметить, что в развитых формах религиозной жизни (это в равной степени касается как пророческого, так и мистического типов) эгоистичные тенденции полностью исчезают из молитвы, их

место занимают противоположные тенденции самоосуждения. По словам Хайлера, мистическая молитва свободна от «эгоизма, эвдемонизма и антропоморфизма»⁶⁶³, но на ряду с этим, в отличие от философской молитвы, она является живым общением с Богом.

Спектр чувств, пробуждающихся у мистика во время молитвы, очень широк: от полного умерщвления эмоций и желаний до культивации ярких эротически окрашенных переживаний. Мистическая молитва ограничена не только количеством слов, многие мистики говорят о молитве без слов вообще или о молитве без произносимых вслух обращений, некоторые советуют устранять образы из воображения молящегося. Хайлер выстраивает целую лестницу мистического восхождения к Богу через молитву, по его мнению, эта лестница универсальна для большинства мистических традиций Востока и Запада.

Как отмечал еще Ж. Ваарденбург, важную роль в построении картины единства религий для Хайлера сыграла идея отождествления буддийского погружения⁶⁶⁴ с западной молитвой. Ваарденбург, следуя современным религиоведческим тенденциям, выступает резко против такого отождествления. Хотелось бы подчеркнуть, что Хайлер сам не проводил никакого отождествления между молитвой и погружением, он лишь следовал традиции современной ему буддологии. В «Молитве» Хайлер ссылается на труды известного индолога, одного из первопроходцев этой дисциплины – Германа Ольденберга. Хайлер использует две его классические работы «Будда: его жизнь, учение и община», впервые вышедшую в 1881 году, и «Религия Вед», увидевшую свет в 1894 году. Цитируя его книгу о буддизме, Хайлер приводит следующие слова: «То, чем для других религий является молитва, в буддизме именуется погружением»⁶⁶⁵. В равной степени он прибегает и к исследованиям известного тибетолога Германа Бекха (Beckh), утверждающего, что «медитация играет в буддизме ту же роль, что

⁶⁶³ Heiler, F. Das Gebet. S. 346.

⁶⁶⁴ Здесь и далее мы используем прямой перевод немецкого термина “Versenkung”, поскольку в немецкоязычной литературе он употребляется как характеристика духовной практики, именуемой в переводах на русский язык буддийской литературы «медитация», «дхьяна» или «самадхи».

⁶⁶⁵ Heiler, F. Das Gebet. S. 345.

молитва в других религиях»⁶⁶⁶. Интересно заметить, что в течение всей жизни Хайлер высоко ценил работы Бекха и Ольденберга, отмечая, что его восприятие буддизма сложилось во многом под их влиянием⁶⁶⁷. Таким образом, очевидно, что тождество между молитвой и погружением проводит не Хайлер, а авторитетные для его времени востоковеды, на идеи которых он полагается.

Более сложной является ситуация с его habilitationsschrift, в которой именно тема погружения избирается центральной (напомним, что название этой работы переводится как «Буддийское погружение: религиозно-историческое исследование»), эта работа изначально замышлялась Хайлером как глава к «Молитве», но позже переросла в отдельное исследование. В ней он, в частности, пишет, что «буддистская дхьяна есть восхождение духа к высшей спасительной цели, к нирване. Ее религиозный характер ни с чем так не сопоставим, как с внутренней молитвой западных мистиков»⁶⁶⁸. При этом Хайлер поначалу не проводит прямую аналогию между молитвой и буддийским погружением, его поражает сходство системы духовного восхождения, разработанной в христианской мистической практике, и ступеней буддийской дхьяны. В своей работе Хайлер сначала характеризует буддизм как религию искупления, затем переходит к детальному описанию восьмеричного пути, касаясь его мистико-практического измерения, обращается к ступеням дхьяны, анализируя каждую в отдельности, завершает обзор описанием нирваны. Затем он отдельно разбирает соотношение буддийского погружения и индийской йоги, проблематику молитв (так он именуется мантры, направленные к бодхисатвам) в буддизме махаяны и сравнивает погружение с молитвой мистиков авраамических религий. Саму по себе идею обращения к личным божествам и бодхисатвам в контексте чисто имперсональной религиозной традиции Хайлер объясняет укорененностью в человеческой природе желанием личного трепетного общения с любящим высшим существом (здесь очевидно использование выдвинутого в «Молитве» определения

⁶⁶⁶ Ibid. S. 345.

⁶⁶⁷ См.: Heiler, F. Meine ökumenischen Begegnungen. S. 23.

⁶⁶⁸ Heiler, F. Die Buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. München: Reinhardt, 1922. S. 51.

молитвы). Самыми сильными выражениями этого, по его мнению, стало в индуизме движение бхакти, а в буддизме культы Авалокитешвары, Амиды и Тары⁶⁶⁹. Можно даже заметить, что эти движения несут в себе черты пророческой религиозности в рамках мистической религии, ведь в них наблюдается тяга к личным божествам, сострадающим и любящим человека, и человек здесь призывается отвечать взаимностью им и, подражая им, деятельно любить других людей.

Пожалуй, наиболее оригинальными в тексте являются параллели между западной мистикой и буддизмом и заключительная глава с говорящим названием «Будда – мастер погружения, Христос – учитель молитвы»⁶⁷⁰. В этой главе Хайлер разводит молитву и буддийское погружение, отмечая, что в практическом измерении это два *разных* типа действия, как нельзя лучше отражающих специфику каждой религии⁶⁷¹. Погружение не похоже на молитву авраамических религий в целом, оно в значительной степени сходно с мистической молитвой христианских мистиков. Это происходит потому, что мистики наследуют идеи неоплатонического стремления к Первоединому, которое, в свою очередь, идентично буддийской нирване, поскольку под «оболочкой атеизма там [в буддизме. – Т.С.] таится идея мистического спасения»⁶⁷². Таким образом, едины не христианская молитва и буддийское погружение, а молитвенная практика высших ступеней мистики в различных религиях.

Если мистическая молитва связана с отдельной личностью и сравнительно редко может употребляться в общественном богослужении (примером такого употребления могут быть христианские евхаристические молитвы), то, как мы замечали ранее, *пророческая молитва* является основой для богослужения авраамических религий. В этом типе молитвы ярко проявляются личностные характеристики как молящегося, так и того, к кому обращена молитва. Человек здесь не стремится, да и не думает, что способен соединиться с Богом, он взывает

⁶⁶⁹ Ibid. S. 59.

⁶⁷⁰ Heiler, F. Die Buddhistische Versenkung. S. 61.

⁶⁷¹ Ibid. S. 62.

⁶⁷² Ibid. S. 66.

к нему, общается с ним. Пророческая молитва – общение двух личностей. Классической формой ее является многообразие обращений ветхозаветных молитвословий, особенно ярко представленное в Псалтыре. Если мистик стремится слиться с Богом, то пророк полностью полагается на Его волю, придавая всем событиям провиденциальное значение. Пророческая молитва в меру эмоциональна, поскольку выражает многообразие личных спонтанных чувств и переживаний человека. По форме зачастую это очень драматичные тексты, наполненные воззваниями. В словесном выражении она более многословна, чем мистическая именно из-за спонтанности ее совершения. В то же время пророческая молитва становится основанием для литургических систем иудаизма, христианства и ислама. Таким образом, пророческая молитва всегда социальна, человек в ней говорит не только о себе или от себя, его желания, дела и действия всегда связаны с другими (обида, нанесенная ближнему, забота о ближнем и т. п.). Это делает молитвенные тексты одновременно ритуальными и выражающими личные переживания молящегося. В мистической молитве человек исчезает, растворяясь в Боге, в пророческой, напротив, проявляется через общение с Богом. Обращения пророческой молитвы никогда не бывают абсолютно аскетичными, она во многом ориентирована на облегчение и устройство жизни человека в этом мире, тогда как мистическая полностью направлена на мир духовный.

Интересно, что, касаясь соотношения двух типов молитвы, как и двух типов благочестия, Хайлер выстраивает их в иерархическом порядке. Для него и пророки, и мистики – вершины человеческой религиозности.

Из представленного выше обзора видно, что, по мнению Ф. Хайлера, молитва является многогранным феноменом, прошедшим в истории человечества путь развития. При этом сама суть молитвы как личного обращения «от избытка сердца» человека к тому, что этот человек почитает центром религиозной жизни, оставалась неизменной, начиная от примитивной ее формы и заканчивая самыми развитыми.

3.5. Типология религиозности

Важную роль в творчестве Хайлера играет разработанная им в «Молитве» типология религиозности, которую он делит на мистический и пророческий тип. Остановимся на этой типологии подробнее и зафиксируем особенности этих двух типов.

И мистиков, и пророков Хайлер, вполне в духе йенского романтизма, именует религиозными гениями⁶⁷³, энтузиастами⁶⁷⁴, находящимися на вершине религиозного. Для Хайлера оба типа кросскультурные, их можно найти во всех географических и культурных локациях, в них объединяются люди разных сословий, рас, культур, религий, составляя общность религиозных гениев и виртуозов молитвы. При этом мистическая религиозность шире пророческой, так как более всеобъемлюща и соседствует с пророческой даже и в авраамических религиях. Сопоставляя мистический и пророческий тип религиозности в «Формах проявления и сущности религии», Хайлер замечает, что переживания мистиков и пророков в некоторых аспектах могут быть идентичными, но пророческая религиозность – кульминация всего процесса раскрытия религиозной жизни. Это хорошо видно на примере разного выражения любви. Любовь в благочестии мистиков предстает аффективным обращением к Божеству, порой связанным с обострением чувственности, переходящим иногда в извращенные эротические формы брачной мистики. В пророческом благочестии любовь затрагивает все аспекты человеческого существа, пророки любят Бога всей крепостью, всей силой, всей душой. Пророческая любовь проникнута любовью Бога, она – ответ на Его любовь, а поэтому всегда направлена на другую личность, пророческая любовь немислима без любви к ближнему, тогда как мистическая зачастую замыкается внутри мира мистика. Хайлер замечает, что пророческая любовь «трезвее и сдержаннее склоняющей к чрезмерности мистической любви»⁶⁷⁵. Мистик стремится к покою, остановке всех чувств и волнений, угашению страстей, пророк

⁶⁷³ Heiler, F. Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen. München: Reinhardt, 1919. S. 13.

⁶⁷⁴ Heiler, F. Der Gottesbegriff der Mystik. S. 161.

⁶⁷⁵ Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 547.

достигает покоя лишь в примирении с Богом, которое возможно только посредством прощения грехов. Для мистика радость состоит в бегстве от мира, разрывании с ним всех связей. Пророк, напротив, стремится разделить свою радость с другими в богослужении, основой которого, как мы отмечали выше, и стал пророческий тип молитвы.

Отличия двух рассматриваемых типов можно подытожить так. Мистическая религиозность направлена к растворению и отрицанию *Я* мистика. Мистик бежит от мира и стремится к пассивному бытию в нем, бытию, не мешающему активной внутренней жизни. Мистическая религиозность индивидуалистична, внесоциальна, устремлена на внутренний мир мистика, она стремится воспринимать мир как единое целое и в то же время видит Бога доступным для человеческого опыта. Цель мистической жизни – соединение и слияние с Богом, мыслимым как *Summum Bonum*, а в некоторых формах мистики – полное растворение в Нем. Таким образом, все этические нормы для мистики служат лишь инструментами, готовящими человека к единению с Богом. Как следствие этого, молитва в мистике служит проводником по пути единства (*via unitiva*), и для нее характерно самоуглубление. Мистический путь имеет стадии, подобные лестнице, возводящей человека к цели – единству с Богом. В истории религии мистики всегда были самыми свободомыслящими, отрицающими мертвенность религиозной буквы, именно поэтому они часто преследовались. При этом мистическая этика содержит в себе толерантное отношение к другому, ведь мистик видит Бога внутри себя, а значит, по аналогии и во всем окружающем творении.

Пророческий тип, напротив, строится на утверждении личности пророка, стремящегося к немедленному исполнению возложенной на него воли Божией. Исполняя эту волю, пророк бросает вызов миру, призывая его к этическому обновлению и переустройству, для пророка важна жизнь мира, он в каком-то смысле несет ответственность за нее перед Богом. Деятельность пророка направлена на объективные исторические изменения жизни людей здесь и сейчас, она по природе своей глубоко социальна. В пророческой религиозности доминирует идея дуализма, утверждающего непреодолимость пропасти,

отделяющей творение от Творца, ни о каком актуальном единстве здесь не может идти и речи. Таким образом, моральные ценности для пророка имеют значение сами по себе, поскольку реализация их есть ответ на призыв Божий, направленный через пророка к людям. Как следствие, пророческая молитва эмоциональна, насыщена призывами Бога, просьбами о Его заступничестве и помощи, упованиями на Его волю. Часто эта молитва превращается в покаянный плач о себе и людях. Бог в таком понимании предстает как абсолютный Царь и Судия мира, на которого уповаает пророк, которому он предает себя и народ. Пророческий путь благочестия призван к очищению (*via purgativa*) себя и людей, дабы сделать их достойными служителями. Вместе с тем в социальном плане пророческая религиозность может быть причиной жестоких действий, направленных на очищение веры. Из-за абсолютной убежденности в правоте своей веры пророк может заставить страдать других, распространяя ее, если надо, и силой.

Таким образом, Хайлер создает феноменологические категории мистического и пророческого, объединяющие многообразие различных религиозных традиций. Впоследствии, как мы продемонстрируем, эти категории стали использоваться как базовые в трудах других представителей феноменологического движения.

3.6. Влияние религиоведческих концепций на теорию Ф. Хайлера

Обзор феноменологической концепции Хайлера будет неполон, если не обратиться к тем религиоведческим теориям, которые более всего оказали влияние на ее формирование. Прежде всего укажем на концепцию *мана*, популяризованную в антропологии Робертом Мареттом и развитую Карлом Бетом и Натаном Зёдербломом. Хайлер не выстраивает на ней всю свою теорию, но все же отмечает, что с открытием мана в религиоведении произошел настоящий переворот⁶⁷⁶. В его схеме концентрических кругов мана фигурирует в трех аспектах: как ценностное чувство в третьем круге, как представления во втором

⁶⁷⁶ Heiler, F. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. S. 29.

круге и как объект во внутреннем круге⁶⁷⁷, иными словами, вполне в духе Г. ван дер Леува, Бог воспринимается людьми в форме силы. Отметим, что у Маретта мана – противоположность табу, это «позитивная сторона сверхъестественного»⁶⁷⁸, причем в восприятии верующих она является неотъемлемым атрибутом Божества⁶⁷⁹. В понимании Хайлера мана не предшествует Богу, как это было у Леува, Бог воспринимается людьми в форме мана. Во многом Хайлер здесь продолжает логику Отто, который также в значительной степени опирается на идею Маретта, но не следует ей, а лишь использует при описании отдельных аспектов Святого⁶⁸⁰.

Очевидно, что теория Рудольфа Отто оказала значительное влияние на разработки Хайлера. Используя ее в своей схеме, Хайлер опирается на систему характеристик Отто, когда речь заходит о религиозных переживаниях, идее Бога в разуме человека, нуминозном как таковом⁶⁸¹. Ваарденбург, в частности, отмечает, что Хайлер адаптирует мареттовскую категорию мана через чувство страха и трепета Рудольфа Отто⁶⁸².

Хотя Хайлер и не высоко ценил спекулятивную философию религии, значительное влияние на него, как и на большинство феноменологов религии, оказал Фридрих Шлейермахер. Хайлер видел в Шлейермахере компаративиста, прежде всего открытого нехристианским формам религиозности⁶⁸³ и стремящегося

⁶⁷⁷ Ibid. S. 33.

⁶⁷⁸ *Marrett, P.* Формула табу-мана как минимум определения религии // Классики мирового религиоведения. Антология. Том 2. Мистика. Религия. Наука / Сост. и общ. ред. А.Н. Красников М.: Канон+, 1998. С. 102.

⁶⁷⁹ Например, в завершение своей статьи «Формула табу-мана как минимум определения религии», подчеркивая универсальность рассматриваемых категорий, Маретт пишет: «Между тем все религии, рудиментарные или сложные, могут присоединиться к словам псалмопевца “Сила принадлежит Богу”» (Там же. С. 108).

⁶⁸⁰ См., например, 17 главу «Святого».

⁶⁸¹ См., например: *Heiler, F.* Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart. S. 14–14, 59–60; *Heiler, F.* Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 4, 49, 285, 559–562.

⁶⁸² *Waardenburg, J.* Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie – eine kritische Würdigung. S. 31.

⁶⁸³ В своих работах Хайлер не раз демонстрировал открытость к нехристианским формам религиозности. Например, в одной из лекций, прочитанной в Мюнхене, Хайлер говорил, что будь он «на десять лет моложе, то стал бы еще миссионером, но миссионерствовал бы радикально другими методами, отчасти через благотворительность, отчасти через проявление любви к религиям Востока, не обращением в другую веру, а через опыт встречи (*nicht Bekehrung, sondern*

к построению единой панорамной картины мира различных религий⁶⁸⁴. По мнению Хайлера, к идейным последователям Шлейермахера можно причислить Натана Зёдерблома и Рудольфа Отто, можно предположить, что и себя он также видел его продолжателем⁶⁸⁵. Влияние Шлейермахера хорошо заметно в различных аспектах концепции Хайлера. Так, приоритет религиозного опыта над догматикой характерен для обоих мыслителей, правда, как показывает анализ схемы кругов, для Хайлера религия – единое целое, из которого нельзя исключить какую-либо часть, метафизика религии – второй круг схемы, без нее не бывает религии. Но экуменический проект евангельского католичества, разрабатываемый Хайлером параллельно с его религиоведческой системой, строился как раз на основе единства католиков и протестантов вокруг литургической практики, таким образом, здесь действительно догматика, внесшая разделение, должна была уступить место объединяющему переживанию опытного единства в богослужении. В феноменологической теории Хайлера аспект индивидуального восприятия человеком проявлений *Deus revelatus* есть прямое следствие объяснения многообразия религий Шлейермахером, у Хайлера тоже преломление откровения Бога в человеческом восприятии ведет к этому многообразию.

Begegnung)» (*Heiler, F. Meine ökumenischen Begegnungen // Vom Werden der Ökumene: Beiheft zur Ökumenische Rundschau. 1967. Bd. 6. S. 24*). Нехристианская религиозность вызывала у Хайлера симпатию, его возмущала попытка христианских миссионеров ее искоренить. Хайлер описывает в своем дневнике, как однажды во время пребывания на юге Индии его постигло разочарование при виде разделенных христианских церквей. Так, в Коттаяме он не обнаружил ни одного индуистского храма, зато там друг напротив друга располагались четыре христианские церкви, принадлежащие разным конфессиям: сирийская православная церковь, сирийская церковь апостола Фомы, римо-католический собор и объединенная южноиндийская церковь. По этому поводу Хайлер писал в одном из своих писем: «Какая трагичная сцена: разделенные христианские церкви в нехристианском мире» (цитата из неопубликованного дневника Хайлера по: *Röhr, H. Friedrich Heiler und Indien // Journal of Religious Culture. 1997. Nr. 8. S. 11*). И в другом письме: «Какое кривое выросшее на чужбине христианство в азиатских странах, и что за утонченные люди эти некрещенные язычники!» (*Ibid. S. 12*).

⁶⁸⁴ См., например: *Heiler, F. The History of Religion as a Preparation for the Cooperation of Religions. P. 133.*

⁶⁸⁵ *Ibid. P. 153.*

§ 4. Феноменология религии и исламоведческая теория А.-М. Шиммель

4.1. Структура описания ислама

Говоря о влиянии феноменологических теорий на исследователей-религиоведов, нельзя не обратиться к трудам известнейшего исламоведа, специалиста по суфизму А.-М. Шиммель, в творчестве которой методология Ф. Хайлера нашла свое оригинальное приложение⁶⁸⁶. Когда в 1950-е годы А.-М. Шиммель работала на факультете теологии университета Анкары, ей нужно было изложить учащимся теорию двух аспектов нуминозного Р. Отто (*mysterium tremendum* и *mysterium fascinans*). После её объяснения один из студентов встал и с гордостью заявил: «Но, профессор, мы, мусульмане, знаем это веками. Бог имеет два аспекта: *джалал* – величие, сила и гнев, и *джамал* – красота, доброта и милосердие»⁶⁸⁷. После этого случая А.-М. Шиммель не покидала мысль о том, что нужно отдельно исследовать возможность применимости феноменологии к исламу. По мнению исследователей⁶⁸⁸, всю свою жизнь Шиммель придерживалась именно феноменологического метода изучения религии, суть этого метода и его преимущества она описала на склоне лет в своем биографическом очерке:

Когда я научилась обращаться с феноменологическим подходом к религии, который помогает облегчить понимание внешних проявлений религий, плавно направляя искателя в сердце каждой религии, – писала она, – я убедилась и пребываю в этом убеждении по сей день, что такой подход может привести к столь необходимой толерантности, без потери себя в широком опасном “синкретическом” взгляде, стирающем все различия⁶⁸⁹.

⁶⁸⁶ Эта тема была рассмотрена нами в статье: Самарина Т.С. Из истории исламоведения: А.-М.Шиммель и классическая феноменология религии // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 2017. Вып. № 3 (71). С. 89–103.

⁶⁸⁷ Schimmel, A.-M. Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam. Albany: SUNY Press, 1994. P. X. Позже Шиммель часто прибегала к параллелям между современными западными концепциями и исламской теологией, см., например: Шиммель, А.-М. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Рапопорт. М.: ООО «Садра», 2012. С. 57–58; Schimmel, A.-M. Deciphering the Signs of God... P. XIV.

⁶⁸⁸ Mujiburrahman. The Phenomenological Approach in Islamic Studies: An Over view of a Western Attempt to Understand Islam // The Muslim World. 2001. Vol. 91. P. 437–439.

⁶⁸⁹ Schimmel, A.-M. A life of learning. Washington, DC: American Council of Learned Societies, 1993. P. 13.

Напомним, что А.-М. Шиммель была авторитетнейшим специалистом по исламскому мистицизму, переводчиком, издателем и комментатором многих исламских религиозных текстов, автором более ста книг по исламу, значительную часть жизни она проработала в Гарвардском университете, а с 1980 по 1990 годы возглавляла Международную ассоциацию истории религий (International Association for the History of Religions), став её первым президентом-женщиной. Всего этого она смогла добиться большим трудом, ведь такие успехи для женщины-учёного были почти невозможны в середине XX века. Её роль в установлении диалога между Западом и исламским миром признана всеми, даже проспект, культурный центр Германии и Гёте-Институт во втором по величине городе Пакистана Лахоре носят её имя⁶⁹⁰. Знавший Шиммель ученый-мусульманин Исмаат Мехди охарактеризовал значение её трудов следующими словами: «Возможно, наибольшим вкладом было то, что она интерпретировала ислам и исламскую культуру не только для Запада... но также и для многих из нас, выросших в свете западной культуры в глубоком неведении собственных корней, нашей мудрости и нашей философии»⁶⁹¹.

В 1994 году Шиммель выпустила труд «Расшифровывая знамения Божии: Феноменологический подход к исламу», который можно назвать единственным цельным исследованием ислама с точки зрения феноменологии религии. По мнению известного религиоведа и исламоведа У. Читтика, это «самый важный труд Шиммель, подводящий итог ее многолетним исламоведческим исследованиям»⁶⁹². Главной причиной обращения к феноменологии для Шиммель было желание написать «точный портрет религии»⁶⁹³. Еще в своем труде по исламскому мистицизму она предлагала взгляд на Мухаммада как искреннего,

⁶⁹⁰ См. сайт: URL: <http://schimmel.com.pk/>

⁶⁹¹ *Mehdi, I.* Annemarie Schimmel: On Deciphering the Signs of God // *Iqbal Review: Journal of the Iqbal Academy Hyderabad*. 2003. Vol. 12. Issue 2. URL: <http://www.jaihoon.com/349.htm> (дата обращения: 10.10.2020).

⁶⁹² Эта характеристика У. Читтика была вынесена издателями на обложку книги Шиммель «Расшифровывая знамения Божии».

⁶⁹³ *Schimmel, A.-M.* Deciphering the Signs of God... P. X.

глубоко религиозного мистика⁶⁹⁴ в противовес сложившемуся на Западе образу чувственного хитроумного политика. Для Шиммель мир религии – это мир реальных духовных усилий, глубокой веры, укорененной в чем-то, стоящем вне достижимости «чисто “научных” методов исследования»⁶⁹⁵. Если научное исследование религии и возможно, то оно прежде всего должно «уважать область Нуминозного и чувство потустороннего...»⁶⁹⁶. Именно такой подход и предлагала вся классическая феноменология религии. Шиммель выстраивает свою систему описания ислама путем систематизации религиозных феноменов, восходя от внешних форм (материальные предметы) к центру религии (Богу), при этом всегда обращаясь к темам Бога, Корана, Мухаммада.

Структурно свое описание религии Шиммель делит на несколько частей: священные объекты природы и культуры; священные пространство и время; священное действие; священные слово и Писание; индивидуум и общество; Бог и его творение. Каждая из частей представляет собой систему феноменов. Материальный мир ислама состоит из присущих всем религиям предметов, но каждому из них придается новое значение. Далее проиллюстрируем систему Шиммель на основных примерах.

Священный камень Каабы выступает как наиболее насыщенное благодатью место, так же как и скала, с которой Мухаммад отправился в небесное путешествие. Метафорически сам Мухаммед понимается как камень, на котором отпечаталось слово Бога, но также он воспринимается и как океан, в котором образовалась жемчужина Корана. Вода играет важнейшую роль в системе ритуальных очищений мусульман: источники, фонтаны и ручьи занимают значительное место в исламском религиозном фольклоре. Огонь имеет двоякую природу, с одной стороны, он часто воспринимается как пламя ада, а с другой – как очистительный огонь, истребляющий грехи. Свет играет большую роль в исламской мистике, но и в общерелигиозном значении он связан с Мухаммадом, который воспринимается

⁶⁹⁴ Шиммель, А.-М. Мир исламского мистицизма. С. 41.

⁶⁹⁵ Schimmel, A.-M. Deciphering the Signs of God... P. XII.

⁶⁹⁶ Ibid. P. 11.

как окруженный светом. Светила и звезды – то, что поставлено Аллахом, – отражают его славу и мощь. В исламе особое место занимает луна, она «является символом красоты, сравнить возлюбленную с сияющей луной – наивысшая похвала»⁶⁹⁷. Прямую связь можно обнаружить между луной и арабским алфавитом: двадцать восемь дней лунного месяца совпадают с двадцатью восьмью буквами алфавита. Растительный и животный мир также относятся к сфере священных объектов. Символика древа широко распространена в исламе, Бог воспринимается как древо, деревья образовали райский сад, поэтому могилы правителей и святых превращались в большие сады, чтобы скопировать в миниатюре рай, тем самым предвосхитив его для умершего. Животные в исламе есть символы добродетелей и пороков, в то же время они как живые существа вечно славят Творца. Например, народная традиция в средневековой Турции и Пакистане утверждает, что мёд становится сладким, если пчелы, собирая его, постоянно напевают благословение Пророку.

Особое положение среди священных объектов занимают рукотворные предметы. Очевидно, что в исламе нет места культу фетишей, но черты общего всем религиям отношения к предметам прослеживаются и здесь. Например, оружие и броня украшаются сурами Корана, которые должны защищать их обладателя. Одежды воспринимаются как продолжение человека, поэтому к ним относятся как к его части. В метафорическом смысле Бог воспринимается как портной, ткущий вселенную. Сам Бог также облачен в славу и величие, как в одежду: «Без одежды, то есть без проявления Его милосердия и величия, Бог остался бы навсегда *Deus absconditus* (Богом сокрытым)»⁶⁹⁸.

Священные пространства ислама – это пещера, в которой было получено откровение от Джибриила; это дом, как дом человека, святость границ которого особо почитается; в широком смысле «дом ислама» – община верных. Внутри домов пространство также структурировано вокруг места, где сидит его хозяин, оно является центром, часто учитель или хозяин восседали на коврах, именно

⁶⁹⁷ Ibid. P. 14.

⁶⁹⁸ Ibid. P. 40.

отсюда берет начало фольклорная традиция ковров-самолетов, по замечанию Шиммель, «она подсознательно выражает чувство, что ковер – нечто особенное»⁶⁹⁹. Мечеть как дом молитвы, могилы святых, Мекка – все это центральные для структурирования священного пространства топосы. К этим местам совершаются движения, отсюда появляется священный путь как паломничество и как путь служения Богу. Важны и направления этого пути: правая сторона в исламе почитается стороной Бога, даже входить в помещение надо с правой ноги.

Священное время структурируется по месяцам лунного года, регламентируется датами праздников, дней недели и часов для молитвы. Особое место в творчестве Шиммель занимает интерес к проблематике священного числа, она не только провела анализ численного символизма в исламе, но опубликовала отдельное исследование, посвященное роли числа в мировых религиях, в котором создала подробный каталог образов, связанных с числами⁷⁰⁰.

Священные действия ислама Шиммель, ориентируясь на католическую мистическую традицию, ставшую нормативной для описания мистического пути в XX веке⁷⁰¹, разделяет на три последовательных стадии: *via purgativa*, *via illuminativa*, *via unitiva*. Немецкая исследовательница расширяет эту систему с мистицизма на всю жизнь мусульман. Первый этап (*via purgativa*) направлен на изгнание зла из человека, его формами служат ритуальные омовения, посты, жертвы и даже выстрелы, курения, амулеты, а также такие действия, как снятие обуви и покрытие головы, необходимые перед посещением священного места. Второй этап (*via illuminativa*) есть выстраивание моста между человеком и Богом, это «ритуалы, которые готовят мужчину или женщину ко встрече с Нуминозным»⁷⁰², в таком качестве могут выступать, например, прикосновения к священным объектам, поцелуи. Третий этап (*via unitiva*) обозначает процесс

⁶⁹⁹ Ibid. P. 51.

⁷⁰⁰ В рассматриваемой работе: Ibid. P. 76–83, отдельное исследование: *Schimmel, A.-M. The Mystery of Numbers*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

⁷⁰¹ Подробнее об этом см.: *Андерхилл, Э. Мистицизм: Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человечества*. Киев: София, 2000; *Heiler, F. Der Gottesbegriff der Mystik*. S. 161–183.

⁷⁰² *Schimmel, A.-M. Deciphering the Signs of God...* P. 102.

соединения человека и Бога, в особенности подробно описанный в мистических формах ислама и часто выражаемый образами сексуального единства, опьянения, райских блаженств.

Слово о Боге и слово, исходящее от Бога, в исламе связаны со священным звуком, звуком арабского языка, того языка, на котором дан Коран, знание этого языка является неотъемлемой частью ислама. В этом языке выделяются особые элементы: это и буквы, само начертание которых считалось священным, и имена – как имена Бога, используемые в молитвенной практике, так и имена человека. Мусульманские имена есть отражение и религиозных, и жизненных устремлений человека одновременно. Так, например, «американский бейсболист, после обращения в ислам, взял имя Абдул Джаббар, “раб Всепобеждающего”, намерение было ясно: он надеялся победить своих противников»⁷⁰³.

Слово к Богу в основном выражается в форме молитвы, разновидностями которой может быть молитва общинная, личная, постоянное повторение Корана, а также формы мистического дихра, включающие в себя и безмолвные внутренние путешествия по буквам имени Аллаха⁷⁰⁴. Особую роль в исламе играет приветствие и ответ на него, считается, что этому научил Адама архангел Джibriил.

Отношение к Корану у мусульман сходно с отношением к Слову Божию Христу у христиан. Шиммель пишет: «Точно так же, как в христианской доктрине Бог являет себя через Христа – слово, ставшее плотью, а потому Мария должна быть девственна, чтобы произвести на свет безупречный сосуд для Божественного слова, – в исламе Бог открывается через слово Корана, а потому Пророк должен быть сосудом, не замутненным “интеллектуальным знанием” слова и писания, иначе он не сможет передать истину в совершенной чистоте»⁷⁰⁵. Легенды о Коране напоминают легенды о Кресте и иконах, вся жизнь мусульман проходит в свете Корана, многие даже говорят о коранизации памяти.

⁷⁰³ Ibid. P. 121.

⁷⁰⁴ Шиммель, А.-М. Мир исламского мистицизма. С. 173–184.

⁷⁰⁵ Там же. С. 40.

Природа человека в исламе дихотомична и хорошо выражается словами Руми: «Положение человека таково: ангел был приведен к ослу и его крыло привязали к ослиному хвосту так, что осел может тоже стать ангелом благодаря ангельскому сиянию»⁷⁰⁶.

Как уже отмечалось, вся система религиозных феноменов покоится на основе, которой является Бог. Шиммель придерживается мнения, что в истории религий выработано три пути описания Бога: *via causalitatis*, в котором Бог рассматривается как основа и причина всего, *via eminentiae*, где Бог описывается как сумма всех совершенств, и *via negationis*, в котором никакое сравнение или характеристика не могут выразить полноту Божества. В описании Бога в исламе все три пути нашли свое выражение, но все же именно представление о непостижимости Бога в большей степени определяет основной настрой мистического богопознания.

4.2. Феноменологическая методология А.-М. Шиммель

Такое описание ислама дает возможность составить о нём представление, в котором отображается полнота различных его аспектов. Методологически Шиммель рассматривает религию как сложную систему, в которой есть различные уровни стратификации. Как она замечает, «ислам по своей сути религия, содержащая мало мифологического материала, но толкователи Корана и традиция не могли удержаться от размножения ростков мифологии, найденных в откровении, в то же время мистики и поэты часто глубоко ныряли в океан древних мифологических традиций, чтобы перетолковывать их для себя»⁷⁰⁷. Таким образом, в своей основе ислам схож с любой религией человечества, поэтому базовый набор форм его бытия (феноменов) не будет отличаться от других религий, но наполнение этих форм вестью Корана трансформирует их, оформляя черты уникального и неповторимого религиозного мира.

⁷⁰⁶ Schimmel, A.-M. Deciphering the Signs of God... P. 178.

⁷⁰⁷ Ibid. P. 125.

Порой феноменологию религии упрекают в том, что в её рамках множество религиозных феноменов, выхваченных из различных традиций, сводятся воедино, в таком сведении уникальность каждой религии приносится в жертву мнимому единству религиозной жизни. Такое обвинение совсем неприменимо к методу Шиммель. Она, напротив, строит свое описание на постоянном подчеркивании того, что хотя в исламе и присутствуют те же объекты, что и в других религиях, но наполнены они другим содержанием. Например, упраздняя старые солярные культы и противопоставляя себя им, ислам вводит систему лунного календаря и предписывает совершать первые и последние молитвы дня до и после захода солнца, чтобы молитвословие никак не было связано со светилом. Также для подтверждения мысли о различном понимании одного и того же феномена можно привести такую забавную историю, описанную Шиммель. В 1578 году при дворе императора Акбара во время религиозного диспута благочестивый индус с радостью заметил, что Аллах, видимо, очень любит коров, поскольку самую длинную суру в Коране назвал «Корова». Этот курьез, позабавивший придворных мусульман, показывает разницу в восприятии религиозных феноменов в различных религиях.

Другой важной чертой метода Шиммель является обращение к жизни простых верующих мусульман. Для нее феноменологический анализ ислама предполагает комплексное понимание и описание религиозных явлений, начиная с восприятия камня, праздника, одежды, мифа простыми верующими-мусульманами и заканчивая сложными теологическими построениями. Шиммель часто приводит иллюстрации из личных контактов с друзьями мусульманами⁷⁰⁸ или курьезные случаи из повседневной жизни, такие как история о том, в какой шок повергло чтение сказки «Три поросенка» родителей-мусульман, отдавших детей в начальные школы Европы. Таким образом, религия понимается не только как теологическая

⁷⁰⁸ Так, например, иллюстрируя значимость снов для мусульман и их веру в то, что сны должны сбываться, она рассказывает историю о том, как её подруге турчанке приснился сон, в котором Шиммель дарила ей платье, ей не оставалось ничего другого, как действительно подарить платье подруге, – ведь сны должны сбываться.

система идей и предписаний, для Шиммель религия – это то, что создается всеми верующими.

В конце 1990-х – начале 2000-х годов в рамках исследований современной религии в Америке возникло известное направление *lived religion*, своей целью оно поставило уход от понимания религии как дела теологов. Для представителей *lived religion* религия была тем, что делается всеми верующими, в таком контексте идея нормативной религии исчезала. Представители этого направления отмечают, что «теология не возникает в одном месте, на улицах или в храмах, в святилищах или в домах людей; было бы жаль, если бы обращение к *lived religion* означало просто смену ориентации... замену того, что происходит в церкви, на то, что создается на улицах...»⁷⁰⁹. Шиммель сумела соединить в своем подходе и первое, и второе, без жизни простых людей и понимания ими религиозных феноменов нет мира религии, в той же степени как нет его без учёных теологов и мистиков. Поскольку ислам – живая религия, то его изучение без включения повседневного опыта верующих для Шиммель немислимо. В таком контексте можно говорить, что феноменологический подход к исламу, предложенный ею, учитывал специфику *lived religion* до появления этого направления.

Труд Шиммель по приложению феноменологического метода к исламу был по достоинству оценен и религиоведами, и востоковедами. Исследователи отмечали свежесть такого подхода⁷¹⁰, уникальность труда, в котором на высоком уровне удалось объединить историю религий и исламоведение⁷¹¹ и убедительно аргументировать преимущества феноменологического подхода в изучении ислама⁷¹². Стоит заметить, что такая рецепция идей Шиммель в большей степени

⁷⁰⁹ *Lived Religion in America: Toward a History of Practice* / Ed. D. Hall. Princeton: Princeton University Press. 1997. P. 9.

⁷¹⁰ *Netton, I.R.* Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam by Annemarie Schimmel // *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1996. Vol. 6. P. 418–420.

⁷¹¹ *Wheeler, B.M.* Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam by Annemarie Schimmel // *History of Religions*. 1997. Vol. 36. P. 283–285; *Librande, L.T.* Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam by Annemarie Schimmel // *Journal of the American Academy of Religion*. 1996. Vol. 64. P. 672–674.

⁷¹² *Leaman, O.* Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam by Annemarie Schimmel // *British Journal of Middle Eastern Studies*. 1996. Vol. 23. P. 96–97.

характерна для периода до 11 сентября 2001 года. В предисловии к переизданию её классического труда «Мир исламского мистицизма» Эрнст Карл ставит вопрос: «Каково значение работ А. Шиммель в эпоху после 11 сентября?»⁷¹³, и замечает, что она ничего не писала о политических конфликтах, терроризме и угрозе ислама, она изучала исламскую традицию и культуру.

Если рассматривать истоки подхода Шиммель, то лучше всего обратиться к ведущим концепциям классической феноменологии религии. Самый известный феноменолог этой эпохи – Мирча Элиаде. Время работы Шиммель в Гарвардском университете совпадает с пиком научной деятельности Элиаде и его широкой популярностью в Америке. Этих двух ученых связывали профессиональные отношения, они вместе редактировали первое издание «Энциклопедии религии». Но при этом феноменология Элиаде повлияла на Шиммель лишь отчасти, в работах исследовательницы ислама ссылки на чикагского религиоведа очень редки, но можно выделить косвенное влияние. В описании священного пространства Шиммель использует терминологию священного и профанного – священное пространство она отделяет от повседневного мира⁷¹⁴. Эта идея одна из основных в феноменологии религии Элиаде⁷¹⁵. Священное время Шиммель описывает почти как Элиаде, в частности замечая, что «у каждой религии есть свои священные времена, времена, в которых таинство того, что было в начале, вновь актуализируется: фестивали, выводящие человека из нормального течения повседневной жизни в иное измерение, священные циклы, священные дни и часы»⁷¹⁶ – эти слова почти дословно воспроизводят характеристики священного времени как времени-вечности, часто встречающиеся в трудах чикагского религиоведа⁷¹⁷. Описывая специфику мифа, Шиммель замечает, что он отражает

⁷¹³ Шиммель, А.-М. Мир исламского мистицизма. С. 8.

⁷¹⁴ Schimmel, A.-M. Deciphering the Signs of God... P. 48–49.

⁷¹⁵ См.: Элиаде, М. Миф о вечном возвращении / Науч. ред. В.П. Калыгин, И.И. Шептунова. М.: Ладомир, 2000. С. 260–282 (Глава «Священное пространство»).

⁷¹⁶ Schimmel, A.-M. Deciphering the Signs of God... P. 66.

⁷¹⁷ Например, в «Священном и мирском» он пишет: «Священное Время по своей природе обратимо, в том смысле, что оно буквально является первичным мифическим Временем, преобразованным в настоящее. Всякий церковный праздник, всякое Время литургии представляют собой воспроизведение в настоящем какого-либо священного события,

событие, произошедшее «во время оно» (*in illo tempore*), – это прямое заимствование терминологии Элиаде⁷¹⁸. Но во многих положениях исследовательница ислама не соглашается с Элиаде. Так, она показывает, что, вопреки предложенной им идеи особой роли кузнецов в религиозных системах⁷¹⁹, в исламе они не играют никакой роли⁷²⁰. Образ змея, столь распространённый в мифологических картинах религий и важный для Элиаде как часть космологии⁷²¹, не выполняет в исламе существенной функции⁷²².

Шиммель часто ссылается на еще одного феноменолога-классика – голландского исследователя Герардуса ван дер Леува, особенно на его работы по религии и искусству⁷²³. Разработанная Леувом классификация религий также отражается в творчестве Шиммель, для нее предложенные Леувом характеристики ислама как религии покорности, в которой верующие осознают себя рабами Божьими, и религии величия и смирения, направленной на полное подчинение и отдавание себя на волю Бога⁷²⁴, как нельзя лучше подходят к исламу. Но Шиммель считает, что и характеристики, данные Леувом иудаизму, полностью применимы к исламу, его тоже можно назвать религией беспокойства, связанного с пророческими призывами к изменениям, и религией завета⁷²⁵.

Рассматривая потенциал феноменологических теорий по отношению к исламу, среди самых подходящих Шиммель выделяет две: феноменологию религии Г. ван дер Леува и феноменологию религии Ф. Хайлера. Последнюю она избирает как основополагающую для построения структуры своего исследования. Отметим, что ссылки на две важнейшие работы Хайлера «Молитва» и «Формы

происходившего в мифическом прошлом, в Начале» (*Элиаде, М. Миф о вечном возвращении. С. 283*).

⁷¹⁸ См., например: *Элиаде, М. Миф о вечном возвращении. С. 283; Элиаде, М. Аспекты мифа / Пер. с фр. В.П. Большакова. М.: Академический проект, 2001. С. 29–47.*

⁷¹⁹ См. его работу «Кузнецы и алхимики» в: *Элиаде, М. Азиатская алхимия. Сборник эссе. М.: Янус-К, 1998. С. 140–272.*

⁷²⁰ См.: *Schimmel, A.-M. Deciphering the Signs of God... P. 29.*

⁷²¹ См., например: *Элиаде, М. Аспекты мифа. С. 48–64.*

⁷²² См.: *Schimmel, A.-M. Deciphering the Signs of God... P. 25–26.*

⁷²³ См., например: *Schimmel, A.-M. As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam. New York: Columbia University Press, 1982.*

⁷²⁴ См.: *Leeuw, G. van der. Phänomenologie der Religion. Stuttgart: Kohlhammer, 1956.*

⁷²⁵ См.: *Schimmel, A.-M. Deciphering the Signs of God... P. 253–255.*

проявления и сущность религии» присутствуют в большинстве трудов Шиммель⁷²⁶. Композиционно исследование Шиммель во многом опирается на описанную выше систему концентрических кругов Хайлера.

Можно выделить несколько причин, по которым Шиммель предпочитает Хайлера Элиаде и Леуву. Во-первых, Ф. Хайлер был руководителем второй хабилитационной диссертации Шиммель, защищенной ею в Марбургском университете, он же предложил ей пост преподавателя арабо-мусульманских исследований, с которого началась её богатая карьера. Кроме того, Хайлер был известен тем, что покровительствовал женщинам-исследователям. По воспоминаниям Шиммель, в Марбурге его даже в шутку называли «святым-покровителем женщин-преподавателей» (the patron saint of women professors)⁷²⁷. С одной стороны, Хайлер был учителем Шиммель. В своей автобиографии, вспоминая время, проведенное в Марбурге, она пишет: «...я была тесно привязана к Хайлеру и сотрудничала с ним в сфере истории религий, дополняя его занятия материалами по исламу, узнав многое о феноменологическом подходе к религии, об истории Церкви и её тонкостях, я наслаждалась Немецкой Мессой, которую Хайлер проводил по воскресеньям в маленькой часовне в своем доме»⁷²⁸. С другой стороны, Шиммель помогала Хайлеру понять ислам, она иллюстрировала его работы колоритными примерами. Именно увлеченностью Шиммель поэзией Руми⁷²⁹ объясняется частое цитирование Хайлером персидского суфия⁷³⁰. Все

⁷²⁶ См., например: *Шиммель, А.-М.* Мир исламского мистицизма. С. 209, 436; *Schimmel, A.-M.* As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam. P. 306; *Schimmel, A.-M.* Das Thema des Weges und der Reise im Islam. Düsseldorf: Westdeutscher Verlag, 1994. S. 26; *Deciphering the Signs of God...* P. XI–XVI.

⁷²⁷ *Schimmel, A.-M.* A life of learning. Washington, DC: American Council of Learned Societies, 1993. P. 5.

⁷²⁸ Ibid.

⁷²⁹ О её личном отношении к Руми есть много красноречивых свидетельств в её автобиографии (см., например: Ibid. P. 3, 7–10). Например, описывая свои впечатления после поездки к могиле Руми, она передает их такими словами: «Руми... остался со мной как неизменный источник вдохновения и утешения по сей день. Теперь, однако... те, кто претендует на перевод стихов Руми на западный язык, обычно цепляются за несколько часто неправильно понимаемых понятий, которые заставили бы великого мистического мыслителя-поэта содрогнуться» (Ibid. P. 8).

⁷³⁰ Это один из самых цитируемых Хайлером мистиков-мусульман, см., например: *Heiler, F.* Der Gottesbegriff der Mystik. S. 161–183.

переводы Руми, используемые Хайлером, выполнены Шиммель. В 1959 году Хайлер попросил написать Шиммель главу об исламе для коллективной монографии «Религии человечества»⁷³¹. Но, как замечает исследователь её творчества, «написанная Шиммель глава по стилю вышла ближе к трудам Д.С. Марголиуса (1911) и “Мохаммеданизму” (1949) Г.А.Р. Гибба, чем к феноменологическому описанию, которого искал Хайлер»⁷³². Спустя 35 лет, став ведущим исламоведом, Шиммель решила вернуться к этой теме, чтобы оправдать возложенные на нее надежды Хайлера. Но вряд ли только отношениями учителя – ученика можно объяснить предпочтение феноменологического метода Хайлера в её работах, ведь Хайлер был руководителем многих известных ученых, в частности И. Ваха, при этом в трудах Ваха влияние Хайлера минимально⁷³³.

Во-вторых, как мы отмечали выше, немецкая исследовательница выбирала из двух концепций (Леува и Хайлера), все же предпочтя последнюю. Если сопоставить труды Леува и Хайлера, то можно увидеть, что в своей основе они преимущественно строятся по одному принципу: описания, классификации и систематизация религиозных феноменов. У Хайлера система феноменов выстраивается от низших материальных уровней религиозной жизни (объект, пространство, время) к теоретическому измерению (представления об откровении, спасении и т. п.) и завершается описанием центра религиозной жизни – Бога. У Леува в основе лежит триадическая система, в начале которой описывается объект религиозной жизни (Сила, выражающая себя в представлениях о Священном, культе предков, духовных существах, идеях Спасителя, Бога, Абсолюта), затем субъект (святой человек, человек в отношении с духами и богами, община верующих, внутренний мир человека) и отношения между объектом и субъектом (священнодействия, освящения, священное время, пространство, мистический

⁷³¹ Heiler, F. *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*, 1962.

⁷³² Librande, L.T. *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam* by Annemarie Schimmel. P. 672.

⁷³³ См., например, статьи Ханса Киппенберга, Стивена Вассерштрома и Грегори Аллеса в сборнике: *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 3–78.

внутренний опыт и т. п.). Схема Хайлера, таким образом, является теоцентрической, в ней все проявления религиозной жизни основываются на её ядре – Боге. Схема Леува плюралистична, субъект и объект существуют в относительной независимости друг от друга, разнообразие их взаимоотношений описывается разнообразием форм религиозной жизни. Если у Хайлера все религии в своей основе едины, то у Леува мир религий определяется комбинациями субъект-объектных отношений. В своих трудах Шиммель напрямую не обосновывает предпочтение схемы Хайлера, но, проанализировав их, можно понять причину. Эпиграфом для «Расшифровывая знамения Божии» она взяла 53 аят 41 суры Корана: «Мы покажем им Наши знамения по свету и в них самих, пока им не станет ясно, что это есть истина»⁷³⁴. Для Шиммель мир ислама представляет собой шифр Бога, закодировавшего себя в своих проявлениях в мире, весь мир – откровение Бога. Как мы видели на примере анализа феноменов, всё – от исламского повседневного благочестия до тонких теологических спекуляций – вращается вокруг «Аллаха, милостивого и милосердного». Таким образом, теоцентрическая схема Хайлера выигрывает в описании ислама по сравнению с плюралистической конструкцией Леува. Даже в графическом отображении в форме схемы концентрических кругов с центром-ядром (Богом) схема Хайлера удачно подходит к описанию ислама.

Исследователи ислама по-разному оценивают опыт внедрения феноменологической методологии в религиоведение А.-М. Шиммель. А.В. Смирнов в ряде своих трудов⁷³⁵ обосновал существование двух уровней исследования ислама: уровень работы с конкретными кейсами и уровень широкого компаративного анализа, стремящийся осмыслить предмет исследования в его многообразии. Рассматривая этот общий уровень, он предложил деление ученых-исламоведов на два подхода: цивилизационный и универсалистский.

⁷³⁴ Перевод Корана Э. Кулиева.

⁷³⁵ В первую очередь стоит указать: *Смирнов, А.В.* Всечеловеческое vs. Общечеловеческое. М.: ООО «Садра»; Издательский Дом ЯСК, 2019. *Смирнов, А.В.* Является ли универсальность философского разума стереотипом? // *Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии.* М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 96–101.

Цивилизационный подход исходит из установки уникальности цивилизационного развития и несводимости космоса отдельной цивилизации к мирам других культур. В такой установке уникальность мира ислама становится превалирующей исследовательской стратегией. Универсалистский же подход, напротив, исходит из предположения о единстве человечества, следовательно, полагает и единые принципы описания его бытия, единые культурные механизмы⁷³⁶. К ведущим представителям универсалистского исламоведения Смирнов относит А.-М. Шиммель. Отмечая, что «Расшифровывая знамения Божии» является ее главным трудом, он, в частности, замечает:

Всякий знает, что книги А. Шиммель – очень интересные книги. Но в общем и целом в них применен тот же подход: они построены таким образом, что идут от некой универсалистской схемы к иллюстрации. Получается, что априорная универсалистская схема имеет приоритет в отношении того материала, ради упорядочивания которого она привлечена, – во всяком случае логический приоритет. Если логика движения – от общей, универсальной схемы к материалу, то естественно, что материал исламской культуры привлекается постольку, поскольку он подходит для иллюстрации этой схемы, укладывается в нее. Не материал имеет приоритет в отношении схемы, а, напротив, общая логика схемы – приоритет в отношении материала; эта логика не извлекается из материала, а предпосылается ему как априорная, схваченная в опыте западной культуры и затем

⁷³⁶ Оба подхода имеют свои ограничения, что особенно хорошо проявляется в осуществлении сплошной интерпретации. А.М. Смирнов поясняет эту ограниченность следующим образом: «Традиционно-универсалистский подход всегда предлагает *выборочную* интерпретацию, либо не оправдывая ее, как если бы она была самоочевидна, либо предлагая эпистемологические обоснования (интервальная концепция истины; асимптотическое приближение к объекту; язык как конструкт, накладываемый на объект)... Те, кто практикуют цивилизационный подход, всегда берут нечто *содержательно-определенное* для того, чтобы охарактеризовать культуру или цивилизацию, и делают такую характеристику отличительным свойством культуры» (Смирнов, А.В. Всечеловеческое vs. Общечеловеческое. М.: ООО «Садра»; Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 28). Логико-смысловой подход, основания которого были заложены и разработаны самим Смирновым, пытается уйти от крайнего изоляционизма цивилизационного подхода и нивелирующего различия универсализма. В этом подходе целью является изучение культуры, исходя из ее внутренних установок. Смирнов отмечает, что в логико-смысловом подходе «речь... никак не идет о том, что культуры – это некие закрытые, непроницаемые друг для друга образования; речь идет о том, что это феномены, которые характеризуются тем, что дают преимущественное развитие тому или иному типу смыслополагания, любой из которых все мы можем обнаружить в своем внутреннем опыте» (Смирнов, А.В. Логико-смысловой подход к культуре: Новое прочтение универсализма. С. 199).

наделенная универсальной значимостью. Неизбежным следствием этого оказывается тот факт, что необыкновенно богатый материал, которым виртуозно владеет А. Шиммель, предстает в ее книгах как очень пестрое полотно, где фрагменты, взятые из совершенно разных областей культуры, привлекаются как примеры для иллюстрации этой схемы⁷³⁷.

В этой развернутой характеристике удачно выражена суть критики феноменологического проекта в религиоведении после 1960-х годов. Это именно европоцентризм как методологическая стратегия.

Но не только А.-М. Шиммель развивала идеи немецкой ноуменологии в религиоведении. Так, ученик Ф. Хайлера К. Гольдаммер в труде «Мир форм религиозного: поэтапный план систематического религиоведения»⁷³⁸ фактически создал синтез систем Хайлера и Отто. Выделив в религии три изначальные составляющие – институциональную, эмоциональную и рациональную, – он упорядочивает многообразие ее проявлений. Для Гольдаммера религия структурируется через сложную систему форм, включающую как ядро религиозной жизни (Святое, которое он описывает классическими характеристиками Отто⁷³⁹) с его проявлениями в силе, мощи, мана, природных объектах, священном слове, пространстве, времени, так и человеческое измерение религии, выраженное в мышлении о Боге, благочестии, жертвоприношении, религиозном чувстве. Проецируя логику Хайлера на свою морфологическую схему, Гольдаммер объявляет смысловым средоточием религии процесс освящения – принадлежности тех или иных явлений Святому, встречи и проникновению его в них, он специально разбирает процессы освящения земли, человека, аспектов космоса и форм действия и мышления. Феноменологическая система Гольдаммера выигрывает по сравнению с моделью Хайлера последовательностью и детальной разработкой сложных тем религиозной жизни,

⁷³⁷ Смирнов, А.В. Логико-смысловый подход к культуре: Новое прочтение универсализма // Диалог культур в условиях глобализации: XII Международные Лихачевские научные чтения 17–18 мая 2012 года. СПб.: СПбГУП, 2012. С. 197.

⁷³⁸ Goldammer, K. Die Formenwelt des Religiösen: Grundriss der systematischen Religionswissenschaft. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1960.

⁷³⁹ Ibid. S. 51–61.

таких как религиозная рефлексия или благочестие, но наряду с этим она вторична по отношению к хайлеровской модели и базируется на ее ключевых категориях, выдвинутых еще в «Молитве». Так, базовым для Гольдаммера является идея деления на мистическую и пророческую религиозность, представление о центре религии, а его типология религиозных личностей, представленная в разделе «Священные образы»⁷⁴⁰, очень напоминает классификацию религиозных лидеров еще одного ученика Хайлера – И. Ваха⁷⁴¹, идеи которого подробнее будут разобраны в следующей главе⁷⁴².

Выводы

Завершая исследование немецкого этапа феноменологического движения, именуемого ноуменологией, отметим, что заданная Р. Отто философская ориентация впервые обосновала принцип феноменологического движения. Именно в творчестве Отто эмпирические религиозноведческие исследования и широкая компаративистика фундируются философскими категориями Святого и *Ahndung*. Через выявление содержания последней Отто пришел к оформлению этоса религиозноведческого исследования, именно такой смысл таила в себе известная его фраза из «Святого», призывающая человека, не обладающего религиозным чувством, не читать его труд далее. Можно сказать, что через *Ahndung* Отто концептуализировал суть феноменологического метода, над которым те же голландские религиозноведы намеренно не рефлексировали.

В творчестве Хайлера идеи Отто получили продолжение, но, к сожалению, не развитие. Проект Хайлера, особенно разработанная им система

⁷⁴⁰ Ibid. S. 150–189.

⁷⁴¹ Особенно в этом плане показательно выделение Гольдаммером отношений мастера и ученика в религиозных общинах, эта характеристика чисто ваховская и, как далее будет показано, вытекает из его личного жизненного опыта.

⁷⁴² Нечто подобное наблюдается и с феноменологическим проектом Г. Меншинга, в труде которого «Религия: Формы проявления, структурные типы и законы жизни» сначала дается исторический контекст основных религий мира, а затем вводится общая феноменологическая классификация их проявлений. Здесь также значительную роль играют концепты Хайлера, например, деление на мистический и пророческий тип религий (см.: *Mensching, G. Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*. Stuttgart: Curt E. Schwab, 1959. S. 115–120).

концентрических кругов, представляет собой реализацию основных установок феноменологии религии. Между тем в его работах заметен недостаточный уровень философской рефлексии, непроясненность ключевых методологических ходов. Можно отметить, что там, где Отто видел научную проблему, Хайлер находил упрощенное решение. Это особенно заметно в оценке мистицизма в трудах обоих исследователей. В таком отсутствии единства даже в рамках одной школы проявляется главная проблема феноменологического движения в целом – нежелание или невозможность осознать, что феноменология религии – это единое направление, базирующиеся на уникальных принципах. Принимая основные феноменологические установки как данность, каждый феноменолог создавал на их основе свою концепцию, содержание которой во многом обуславливалось близким ему исследуемым материалом, отсюда и впечатление эклектики. Всерьез осознал опасность такой научной легкомысленности лишь Р. Отто. Но в своем основном труде «Святое» он так и не прояснил досконально проблематику религиозного чувства, что впоследствии привело к его ассоциированию с обретением религиозного опыта в духе У. Джеймса. В частности и это впоследствии стало одной из причин кризиса феноменологического движения в религиоведении. Но прежде чем переходить к исследованию этого кризиса, необходимо рассмотреть связи, которые имели труды классиков немецкой феноменологии с философскими, религиоведческими и теологическими движениями эпохи.

ГЛАВА IV

НЕМЕЦКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ КЛИМАТ ЭПОХИ: ВЛИЯНИЯ И ПАРАЛЛЕЛИ

Проблематика немецкой феноменологии не ограничивается трудами Р. Отто и Ф. Хайлера и их непосредственным влиянием. Философские основания немецкой феноменологии, поставленный вопрос о сущности религии, широта охвата тем, вбирающая как теологическую, так и религиоведческую проблематику, заставляют нас обратиться к определению места феноменологии религии в контексте интеллектуального климата эпохи. Для этого мы последовательно рассмотрим связь творчества М. Хайдеггера и феноменологии религии, проанализируем идейные истоки так называемой «чикагской школы» и рассмотрим теолого-религиоведческие дебаты тех лет, значительную роль в которых сыграла немецкая феноменология религии.

§ 1. М. Хайдеггер и немецкая феноменология религии

Пожалуй, из всех философов, работавших с философской феноменологией, только Мартин Хайдеггер может считаться наиболее близко подошедшим к проблематике феноменологии религии. Отношение к ней Гуссерля мы уже разобрали в соответствующей главе, а на Хайдеггере стоит остановиться подробнее именно в общем контексте изучения ноуменологии, о причинах этого будет сказано ниже. Здесь мы оставляем за скобками вопрос о том, до какой степени труды Хайдеггера можно считать философской феноменологией, эта проблема подобно разобрана в специальной литературе⁷⁴³, для нас важен не столько Хайдеггер-феноменолог или Хайдеггер-экзистенциалист, сколько Хайдеггер-мыслитель, в круг интересов которого входили и проблемы, затронутые ноуменологами.

⁷⁴³ Штигельберг, Г. Феноменологическое движение: Историческое введение. М.: Логос, 2002.

1.1. Религиоведческая проблематика в творчестве раннего М.

Хайдеггера

Для рассмотрения философии Хайдеггера в контексте феноменологии религии есть как исторические, так и философские основания. Прежде всего, по самой фундаментальной установке философия Хайдеггера, более чем философия Гуссерля, должна быть связана с проблематикой феноменологии. Ориентация Гуссерля на сознание, как было показано выше, выводит за рамки его философской системы весь дискурс феноменологии религии, делая его нерелевантным без предварительного построения трансцендентальной феноменологии. В то время как главным вопросом философии Хайдеггера был не вопрос о сознании, а вопрос о бытии, что само по себе включает проблему религиозного, Бога и Святого, как сущностно связанных с бытием реальных. Кроме того, мы уже упоминали, что именно М. Хайдеггер был первым из круга Гуссерля, прочитавшим «Святое» Отто и познакомившим своего наставника с этой работой, что и стало поводом для известного письма Гуссерля к Отто. В это же время, в бытность приват-доцентом на теологическом факультете Фрайбурга, Хайдеггер, по мнению большинства исследователей, испытал значительное влияние Гуссерля и пытался строить свою философию, базируясь на его идеях⁷⁴⁴. Как пишет Г. Шпигельберг, «...начиная с этого времени вплоть до его марбургского назначения в 1923 г. каждый семестр Хайдеггер предлагает курсы и семинары, в чьих названиях фигурирует слово “феноменология”»⁷⁴⁵. Среди этих курсов было два, напрямую связанных с проблематикой феноменологии религии. Первый курс назывался «Философские основания средневекового мистицизма» и был намечен Хайдеггером в зимнем семестре 1919 – 1920 годов. Согласно сохранившимся рукописям, он начал работать над его подготовкой в августе 1919 года и в течение месяца пришел к убеждению, что не сможет прочесть такой курс, поэтому попросил заменить его на «Фундаментальные проблемы феноменологии». В следующем учебном году, тоже

⁷⁴⁴ См., например: Михайлов, И.А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М.: «Прогресс-Традиция»; «Дом интеллектуальной книги», 1999.

⁷⁴⁵ Шпигельберг, Г. Феноменологическое движение. С. 298.

в зимнем семестре, Хайдеггер прочел курс «Введение в феноменологию религии»⁷⁴⁶, в котором он, с одной стороны, критиковал современную ему философию религии, в первую очередь религиозно-историческую школу Трельча, а с другой – пытался отметить пути, по которыми фактичность жизни может быть уловлена в ее историчности. Сами лекции состояли из двух блоков: в первом были представлены общие основания философско-феноменологического исследования религии, а во втором на основании этих установок дан развернутый анализ некоторых посланий апостола Павла. К сожалению, ни первый, ни второй курсы не были изданы при жизни Хайдеггера, и он не стал перерабатывать их в законченные произведения. Лишь сравнительно недавно в рамках проекта издания всего наследия философа были опубликованы конспекты и заметки, по которым можно отчасти восстановить логику рассуждений Хайдеггера на эти темы. По замечанию издателей, именно «феноменология религии – единственная конкретная проблематика, к которой Хайдеггер, кажется, приближается в это время»⁷⁴⁷. Такая направленность мысли Хайдеггера легко объяснима. Во-первых, в эти годы он переживал период разочарования в воспитавшей его христианской традиции, следовательно, не мог не рефлексировать о проблеме религиозного. Во-вторых, широкая популярность феноменологии религии, особенно развившаяся после выхода труда Р. Отто, сделала это направление модным, что не могло не повлиять на запросы студентов и на интересы самого молодого философа. В-третьих, именно в эти годы Хайдеггер занимается герменевтикой фактичности, развивая одну из установок Гуссерля, и феноменология религиозной жизни лучше всего подходила для такого проекта. Но несмотря на всё отмеченное выше, М. Хайдеггера вряд ли можно причислять к феноменологам религии. Он всегда был чужд изучения эмпирических реалий

⁷⁴⁶ Хайдеггер серьезно интересовался современной ему религиозноведческой мыслью, например, в подготовительных заметках к курсу по мистицизму есть свидетельства, что он основательно изучил сборник «*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*» (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung* / Hgs. F.M. Schiele, H. Gunkel, O. Scheel, L. Zscharnack. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1909–1913), особенно работая со статьями по отдельным религиозным феноменам, таким как Вера.

⁷⁴⁷ *Heidegger, M. Phänomenologie des religiösen Lebens: Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Augustinus und der Neuplatonismus. Die Philosophischen Grundlagen der Mittelalterlichen Mystik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. S. 344.*

религиозной жизни и далек от проблемы религиозных феноменов в той ее постановке, которая сформировалась в голландской традиции феноменологии религии. С.А. Коначева хорошо выразила эту специфику феноменологии религии Хайдеггера, отмечая, что «...различные варианты феноменологической герменевтики сосредотачивают внимание не на доказательствах бытия Бога или рассмотрении божественных атрибутов, но на способе данности Бога опыту мышления»⁷⁴⁸. Поэтому далее мы не будем реконструировать отношение Хайдеггера к религии и даже восстанавливать его систему религиозной философии, на эту тему уже написаны серьезные исследования⁷⁴⁹, мы остановимся на ряде узловых проблем, над которыми Хайдеггер думал одновременно с немецкими феноменологами, прежде всего с Рудольфом Отто. Правда, период увлечения тематикой феноменологией религии был для Хайдеггера кратким, но следы этого увлечения можно обнаружить и в более позднем его творчестве. Так, по мнению С.А. Коначевой, курс Хайдеггера по феноменологии религии сыграл немалую роль в оформлении хайдеггеровского вопрошания о бытии через время⁷⁵⁰.

Итак, исходным пунктом для Хайдеггера является отвержение рационализации религиозной жизни, то есть сведения ее к теологии или спекуляциям из сферы философии религии. Для создания феноменологии религии нужно устранить всякую «высокоразвитую философию религии... мы должны вернуться к подлинным началам, и пусть весь мир подождет. Ибо как *религиозный человек* я нуждаюсь в том, чтобы от философии религии не осталось и следа. Жизнь порождает только жизнь, а не абсолютную интуицию»⁷⁵¹. Та же картина и с теологией, ее необходимо отделить от религиозной жизни, ведь «в теологии следует обратить внимание на ее постоянную зависимость от философии... и от положения соответствующего теоретического сознания в целом»⁷⁵². Проблема же

⁷⁴⁸ Коначева, С.А. Теологическая онтология в постметафизическую эпоху: от *ipsum esse* к событию // Философские исследования. Том 5. № 1/2 (9/10). 2016. С. 26.

⁷⁴⁹ См.: Коначева, С.А. Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. М.: Изд-во РГГУ, 2010.

⁷⁵⁰ Подробнее см.: Коначева, С.А. Бытие. Священное. Бог... С. 32 (и далее).

⁷⁵¹ Heidegger, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. S. 309. Курсив в оригинале.

⁷⁵² Ibid. S. 310.

опыта в современной Хайдеггеру психологии религии, по его мнению, «фальсифицирована и плохо обоснована»⁷⁵³, выхолощена в догматике и казуистике, а близость философских теорий о религии к конкретным религиозным традициям, в первую очередь к католицизму, убивает всякую возможность непосредственного исследования религиозного опыта. Феноменология же должна строиться вокруг непосредственного опыта религиозного человека, именно опыт есть краеугольный камень, на котором можно положить основание феноменологии религии. Красной нитью через все заметки Хайдеггера проходит мысль о центральности религиозного опыта для понимания религии как таковой. Он так характеризует эту проблему: «...то, что дает специфически религиозный смысл, уже находится в опыте. Религиозный мир опыта централизован в своей оригинальности, а не в своей теоретико-теологической обособленности в одну великую уникальную историческую форму (лично влияющую на полноту жизни). С этим связан конститутивный характер понятий откровения и предания, с которыми в свою очередь связана сущность религии»⁷⁵⁴. Именно поэтому при подготовке к курсу лекций он прорабатывает «Речи о религии» Ф. Шлейермахера, останавливаясь на его *чувстве и вкусе к бесконечному*. Вообще, некоторые замечания Хайдеггера из курса лекций по «Феноменологии религиозной жизни» оказываются очень близки к этой идее Шлейермахера и еще ближе к взгляду Отто, выраженному в «Святом». Так, Хайдеггер пишет: «...определения смысла... “абсолютного”... обнаруживаются только в специфических структурах конституирующего опыта»⁷⁵⁵. Видимо, именно поэтому главным объектом для исследования он выбирает средневековый мистицизм.

Еще после завершения своей докторской диссертации о Дунсе Скоте, готовя проект исследования по наследию Майстера Экхарта, Хайдеггер писал: «Я считаю философское, проводимое в феноменологическом духе исследование мистической, этико-теологической и аскетической литературы средневековой схоластики

⁷⁵³ Ibid. S. 313.

⁷⁵⁴ Ibid. S. 323.

⁷⁵⁵ Ibid. S. 324. А Бога здесь он называет *религиозно конституированным феноменологическим объектом*.

особенно важным для обретения принципиального понимания глубинного характера схоластической психологии»⁷⁵⁶. В некоторых характеристиках мистицизма Хайдеггер также обращает внимание на его опытное измерение. Феноменология мистицизма для него – это изучение тайны, «феноменология *восхищения и изумления*»⁷⁵⁷, это почти полностью совпадает с описанием чувства нуминозного у Отто. В то же время мистицизм не замыкается на переживании, он должен быть сведен к философским основаниям: эпистемологии, метафизическим предпосылкам, этике и проблематике религиозного опыта, вместе взятых. Для Хайдеггера изучение религиозного опыта не что-то вырванное из философского контекста в духе Джеймса, а, напротив, центральная проблема, помещенная в этот контекст. Мистицизм он возводит к Аристотелю, стоикам, неоплатоникам и Августину. И в этом он чрезвычайно близок к Отто, что заметно даже по тематике. Хайдеггер акцентирует внимание на Экхарте как главном примере мистицизма, укорененного в философии, точно так же его рассматривает Отто, что мы продемонстрировали выше. Для Хайдеггера мистицизм Экхарта строится вокруг уничтожения субъект-объектной оппозиции, кульминацией мистического опыта является погружение в центр религии, который он иногда именуется Святым. Это мистическое единство есть «радикальное единство и как таковое единство *обоих*: *Я есть оно и оно есть Я*»⁷⁵⁸. Такой акцент на опыте растворения в Божестве характерен для всех феноменологов религии и в первую очередь наблюдается в работе Отто об Экхарте и Шанкаре. Хайдеггер ставит акцент на религиозном опыте, противопоставляя его теологии и конфессиональной философии, такая посылка – исходный пункт «Святого» у Отто. Но параллели на этом не ограничиваются.

Хайдеггер всерьез размышляет о проблеме познания религии и делает такое утверждение: «Только религиозный человек может понять религиозную жизнь, ибо если бы это было не так, то у него не было бы подлинной реальности... есть ли в

⁷⁵⁶ Цит. по: Шпигельберг, Г. Феноменологическое движение. С. 315.

⁷⁵⁷ В оригинале: «*Bewunderung und Verwunderung*» (Heidegger, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. S. 312).

⁷⁵⁸ Ibid. S. 316. Курсив в оригинале, видимо, Хайдеггер инкорпорирует цитату из Экхарта.

этом какие-либо систематические или методологические недостатки? Это означает лишь то, что те, кто не чувствует себя здесь [в религиозной жизни. – *T.C.*] по-настоящему дома, должны убрать руки прочь от этой реальности»⁷⁵⁹. Нельзя не заметить, что эти слова являются продолжением мысли Отто из третьей главы «Святого». Хайдеггер не только соглашается здесь с радикальной постановкой вопроса Отто, он раскрывает его, философски фундируя, и замечает, что в понимании чего-либо (и в особенности религии) «понятность не означает “рационализации”, растворения опыта в его логических компонентах»⁷⁶⁰, напротив, «концепции понимания, да и вообще всякое понимание в подлинно философском смысле, не имеют ни малейшего отношения к рационализации»⁷⁶¹. Таким образом, Хайдеггер отвечает всем последующим критикам, ухватившимся за эту фразу Отто с целью обвинения его в ненаучности и философской некомпетентности.

Но, как видно из общей установки мысли Хайдеггера, он не планирует сводить религию к опыту или исключительно иррационализировать ее. Напротив, для него религия имеет комплексную природу, и только в этой комплексности можно постичь ее в полноте. Интересно, что писать об этой специфике религии Хайдеггер начинает в контексте обсуждения проблемы Святого, вот как это выглядит: «Святое должно определяться только через воплощение логических, этических и эстетических норм»⁷⁶². Представляется, что наш предыдущий анализ наследия Отто демонстрирует, что это полностью совпадает с фундаментальной установкой проекта Отто, именно с этого утверждения он и начинает «Святое»⁷⁶³.

⁷⁵⁹ Ibid. S. 304.

⁷⁶⁰ Ibid. S. 305.

⁷⁶¹ Ibid. S. 311.

⁷⁶² Ibid. S. 315.

⁷⁶³ Напомним, что там Отто пишет: «Для всякой теистической идеи Бога вообще, а для христианской по преимуществу и исключительно, существенным является то, чтобы посредством нее божество постигалось в ясной определенности и обозначенным такими предикатами, как дух, разум, воля, целеполагающая воля, добрая воля, всемогущество, единосущность, сознательность и им подобными. Дабы тем самым идея Бога мыслилась в соответствии с тем личностно-разумным, каким его – в ограниченной и скованной форме – человек обнаруживает в себе самом. В то же самое время все эти предикаты божественного мыслятся как “абсолютные”, т. е. “совершенные”. Поэтому все эти предикаты суть ясные и отчетливые понятия, они доступны для мышления и мыслящего разграничения, даже для

В заметках к исследованию Экхарта мы находим такие же совпадения. Например, характеризуя ценностное измерение святого, Хайдеггер замечает, что «...представление о ценности Святого как о некоем результате истинного, доброго и прекрасного совершенно ошибочно»⁷⁶⁴. Ведь и для Отто формула нуминозного предполагает исключение этического и рационального моментов⁷⁶⁵.

Такая близость Отто и Хайдеггера в описании Святого, проблемы религиозного опыта и феноменологии мистицизма не может не вызывать интерес. Некоторые исследователи предполагают, что этот комплекс идей, оформленный вокруг концепции святого, сохранился и в позднем творчестве Хайдеггера. Например, Кэтлин Кризи прослеживает их преломление в концепции «земли», развитой Хайдеггером в работе 1935 года «Исток художественного творения». Как известно, там Хайдеггер раскрывает сущность творения через его основу, именуемую им «землей».

Земля, – пишет он, – есть выход на свет постоянно замыкающегося, тем самым укрывающего и прячущего себя, того, что ни к чему не испытывает напора. Мир и земля сущностно отличны друг от друга и, однако, никогда не разделены. Мир основывает себя на земле, а земля пронизывает мир своим воздыманием в нем. Но сопряженность мира и земли отнюдь не прозябает в пустом единстве противоположностей, которым нет дела друг до друга. Мир, возлежа на земле, стремится вывести, возвысить ее над ее пределами. Как мир разверзающийся, он не терпит ничего затворенного. А земля, будучи землей укрывающей, склонна к тому, чтобы вбирать в себя и удерживать в себе мир⁷⁶⁶.

дефиниции» (*Отто, Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. А.М. Руткевича. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. С. 6).

⁷⁶⁴ *Heidegger, M.* *Phänomenologie des religiösen Lebens.* S. 316.

⁷⁶⁵ Отто писал: «Поскольку наше нынешнее чувство языка, несомненно, всегда подводит священное под нравственное, то при поисках той особенной специальной составной части (по крайней мере, для временного использования в самом нашем исследовании) было бы полезно отыскать какое-то особое наименование, которое обозначало бы священное минус его нравственный момент и, стоит сразу добавить, минус его рациональный момент вообще» (*Отто, Р.* Священное. С. 12).

⁷⁶⁶ *Хайдеггер, М.* Исток художественного творения / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академический проект, 2008. С. 153.

Комментируя эти слова, Кризи замечает: «Здесь очевидно, что *земля* – это нечто, что показывает себя наблюдателю произведения искусства. *Земля* для Хайдеггера – это слово, которое относится к бытию-как-таковому, к переполненной полноте бытия... Земля нескрывается для человеческого существа как нечто такое, что предшествует и превосходит предмет»⁷⁶⁷. В таком контексте, по ее мнению, «земля» схожа с описанием Святого в заметках раннего Хайдеггера, а еще отчетливее она выражена в позднем эссе «Разъяснения к поэзии Гельдерлина», в котором Хайдеггер, в частности, характеризует святое следующим образом: «...“святость“ никоим образом не есть некое ссуженное какому-то непреложному богу свойство. Святое свято не потому, что оно божественно, но божественное божественно потому, что оно по-своему “свято”, ибо “святым” Гельдерлин в этой строфе называет также и “хаос”. Святое – это сущность природы»⁷⁶⁸. Эти мысли отчасти созвучны представлениям Отто, ведь он утверждал, что бытие Святого предшествует оформлению концепции Бога и одним из первых включил в него хаотичные и азтичные элементы. Таким образом, можно заметить, что следы оттовской концепции Святого могут быть обнаружены не только в раннем, но и в позднем творчестве Хайдеггера. Правда, мы бы не стали столь категорично утверждать единство этих концепций, как это делает Кризи. Все же представление о «земле» у Хайдеггера не несет прямой религиозной окраски, а святое в «Разъяснениях к поэзии Гельдерлина» выступает как способ объяснения сути поэтического творчества. Более того, поэты в этом тексте становятся лучшими медиаторами в общении со святым, превосходя религиозные институты и религию в целом. Здесь, в отличие от ранних заметок и лекций, нет чистой феноменологии религии, нет даже попытки ее обоснования. Концепт святого имеет прикладное значение и вынесен вне сферы религии.

⁷⁶⁷ Creasy, K. Martin Heidegger's Changing Conceptions of the Holy: From The Phenomenology of Religious Life, "The Origin of the Work of Art," and Elucidations of Hölderlin's Poetry. URL: http://kaitlyncreasy.weebly.com/uploads/8/5/2/3/85234142/heideggers_changing_conceptions_of_the_holy.pdf (дата обращения: 10.10.2020).

⁷⁶⁸ Хайдеггер, М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина / Пер. с нем. Г. Ноткина. СПб.: Академический проект, 2003. С. 125.

Таким образом, рассуждения раннего Хайдеггера и Отто об основаниях религиозной жизни местами созвучны, можно даже заметить, что Хайдеггер в 1919 году предвосхитил некоторые положения проекта Отто (например, философское изучение мистицизма), которые сам Отто лишь наметил в «Святом». В то же время близость двух мыслителей и их согласие в понимании оснований феноменологии религии не стоит преувеличивать. Как известно, Хайдеггер готовил рецензию на «Святое», которую, правда, не смог завершить. В этих заметках очевидно, что книга дала ему пищу для размышления, но оценить ее положения как безошибочные он не мог. Прежде всего ему не нравилось то, что Отто упростил проблему иррационального. Для Отто иррациональное является проекцией, оппонентом рационального, что устраняет возможность самобытного исследования иррационального как такового. Отто все еще стоит на старых позициях противоположения рационализма и иррационализма, мысля в рамках критики разума. Кроме того, Отто не проработаны и философско-методологические основы исследования святого. Для Хайдеггера святое самоценно, оно напрямую связано с верой, которая, в свою очередь, может быть понята лишь через открытие «фундаментально сущностного опытного контекста исторического сознания»⁷⁶⁹. К тому же для Хайдеггера формула *святое минус его рациональный момент* сомнительна, ведь вычитание предполагает, что до этого святое было или могло быть сложено с рациональным, но эта возможность никак не оговаривается в книге Отто. Как мы показали выше, Отто писал об этом в своем труде «Кантовско-фризовская философия», но если Хайдеггер и был знаком с этой работой, то она не произвела на него впечатления, чтобы он мог рассматривать ее как ответ на интересующий его вопрос. Вообще, не стоит думать, что Хайдеггер стремился создать отдельную феноменологию религии или же свою концепцию религиозного и мистического опыта, амбиции его были гораздо шире. В общем проекте исследования бытия вопрос о религии был вызван к жизни насущной необходимостью по объективным и личным причинам. Как замечает Ф.

⁷⁶⁹ Heidegger, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. S. 333.

Шпигельберг, характеризуя диссертацию Хайдеггера о Дунсе Скотте, «историческая философия... живого духа, как она проектируется Хайдеггером в заключении, должна охватывать и философию как таковую и мистицизм; поскольку философия лишь как рационалистическая структура бессильна, тогда как мистицизм лишь как иррациональное переживание бесцелен»⁷⁷⁰. Иными словами, стремление к цельности исследования заставило Хайдеггера рассмотреть вопрос о религии с акцентом на ее иррациональном аспекте, и в этом моменте его интересы совпали с разработками Отто. Позднее, в период «Бытия и времени», эта проблематика уйдет на третий план. По удачному замечанию О.И. Ставцевой, проблема *Dasein* заменила собой всю религиозную проблематику раннего периода, ведь «ничто из сущего – ни камень, ни растение, ни животное, ни ангел, ни Бог не определены через *Dasein* – а только человек»⁷⁷¹. Но это совсем не означает, что, перестав писать о феноменологии религии, Хайдеггер совсем ушел от тем, рассматриваемых ее выразителями. И это мы можем наблюдать в концепции *страха* Хайдеггера. К ее анализу мы далее обратимся.

1.2. Angst: философская и религиоведческая проблема

В своей статье «Герменевтические подступы к “Священному” Р. Отто» А.В. Фролов, в частности, заметил: «...вероятно, Отто оказал определенное влияние даже на экзистенциально-онтологический проект Хайдеггера»⁷⁷², и для примера такого влияния указал роль онтологически нагруженного в творчестве обоих мыслителей переживания *Angst*. Эта мысль небезынтересна и стоит того, чтобы подвергнуть анализу категорию *Angst* у Хайдеггера и Отто.

Как известно, в немецком языке слово *страх* может быть передано двумя терминами – *Furcht* и *Angst*, причем значение последнего не укладывается в русское понятие «страх». Некоторые исследователи удачно подмечали, что «хотя немцы и

⁷⁷⁰ Шпигельберг, Г. Феноменологическое движение. С. 316.

⁷⁷¹ Ставцева, О.И. Очерк хайдеггеровской философии // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / Отв. ред. М.Я. Корнеев, Е.А. Торчинов. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 39.

⁷⁷² Фролов, А.В. Герменевтические подступы к «Священному» Р. Отто // Философия религии: Альманах. 2010–2011. М.: ИФ РАН, 2011. С. 441.

думают, что их страхи соответствуют боязни всего окружающего мира, кажется, что весь остальной мир полагает, что немецкий страх (Angst) – это особенно сильное чувство, которое отдает глубиной, смертью и бездной. Вот почему англосаксы заимствуют этот термин, даже не переводя его на английский язык»⁷⁷³.

Наличие двух понятий, обозначающих чувство страха, стало значимой основой для философской рефлексии над глубинным смыслом страха и ужаса. Корни этого очевидно уходят в романтическое мирозерцание, когда на поверхность выходит хаотичная, мрачная, скрытая от внешнего взгляда изнаночная сторона человека, делается акцент на необъяснимом и таинственном. Считается, что первым философом, остро поставившим вопрос о метафизическом разграничении двух типов страха, был Серён Кьеркегор⁷⁷⁴. В «Страхе и трепете» он впервые разграничил страх как способность бояться чего-то – страх эмпирический, страх конкретной угрозы, и страх как состояние метафизической тоски, безосновное, лишённое причины, страх «бесконечного ужаса возможности греха»⁷⁷⁵. Кьеркегор заметил, что «человек носит в себе как инфекцию некое зло, чье внутреннее присутствие временами, краткими вспышками обнаруживается для него в необъяснимом страхе»⁷⁷⁶. Это и есть Angst.

Проблема необъяснимого страха, который вернее будет именовать ужасом, особенно сильно проявилась в культуре первой трети XX века. Тогда в философии, психологии, литературе, искусстве эта тема начинает встречаться почти повсеместно. Даже З. Фрейд, который, как известно, стремился поспеть за всеми модными тенденциями эпохи, посвятил отдельное эссе разбору проблемы жуткого (*unheimlich*), в котором пришел к выводу, что жуткое есть «разновидность пугающего, которое имеет начало в давно известном, издавна привычном»⁷⁷⁷.

⁷⁷³ Чеснокова, Л.В. Концепт метафизического страха (Angst) в немецкой философии // Молодой учёный. №8 (43). 2012. С. 161.

⁷⁷⁴ В философской мысли до Кьеркегора это различие неочевидно, часто понятие *Angst* используется в значении *Furcht*, или они воспринимаются как синонимы.

⁷⁷⁵ Кьеркегор, С. Страх и трепет / Пер. с дат. Н.В. Исаевой. М.: Республика, 1993. С. 383.

⁷⁷⁶ Кьеркегор, С. Болезнь к смерти / Пер. с дат. Н.В. Исаевой. М.: Академический проект, 2014. С. 39.

⁷⁷⁷ Фрейд, З. Жуткое // Фрейд З. Художник и фантазирование / Под ред. Р.Ф. Додельцева, К.М. Долгова. М.: Республика, 1995. С. 265–266.

Иллюстрируя свою мысль примерами из творчества Э.Т.А. Гофмана, Фрейд попытался объяснить причину необъяснимого страха, той самой жути, которая обуревают человека временами и без причины. Сам Фрейд повествует, что испытал подобное состояние, когда трижды случайно выходил в один и тот же квартал красных фонарей, от которого всячески пытался уйти⁷⁷⁸.

Если Фрейд стремился объяснить природу ужаса, то феноменологи религии пытались через ужас описать суть религиозного чувства. Особенно это характерно для творчества Отто. Как мы уже отмечали выше, нуминозное в первичной форме открывает себя в переживании страха, страха, несопоставимого ни с каким естественным страхом перед чем-то, леденящий, пронизывающий душу ужас – вот, что рождает в человеке Святое. В изначальном варианте основу всех религий и религиозного в целом составляет этот не имеющий причины и объяснения ужас. Описывая его, Отто как раз и использует термин «Angst». Как он замечает, «подобный “ужас” совершенно отличается от естественного страха не только степенью или силой и уж никак не является просто особенно высоким уровнем последнего. Сущность “ужаса” совершенно независима от уровня интенсивности»⁷⁷⁹. Похоже, что эта тема занимала Отто давно, еще до оформления концепции Святого. Так, в философской работе, посвященной Канту и Фризу, Отто вдруг обращается к специфике религиозного чувства, описывая его в духе «Святого». В частности, он замечает:

...как для психологии, так и для истории религии было бы важно проследить влияние этого чувства в дионисийских культах, в трауре по Таммузу и Адонису, в поклонении Кибеле и в “паническом ужасе”... Если позволительно говорить о личных переживаниях, то это чувство наиболее ярко проявилось у автора в вечерней тишине песчаной пустыни, обращенной лицом к огромному Сфинксу в Гизе с его устремленными в бесконечность глазами. Это чувство скрыто в каждом человеке и вызывается самыми разнообразными предметами, лучше всего, пожалуй, полуденной тишиной на широко раскинувшейся болотной пустоши.

⁷⁷⁸ Там же. С. 273.

⁷⁷⁹ *Отто, Р.* Священное. С. 27–28.

Шлейермахер в преувеличенно мистической части своей второй речи... и Боклин в картине “Молчание в лесу” подходят к этому вопросу с разных сторон⁷⁸⁰.

Вообще, эта связь религиозного чувства с необъяснимым ужасом, первобытной жутью характерна не только для Отто. Сходные описания встречаются, например, у Г. ван дер Леува. В «Религии в сущности и проявлениях», как уже упоминалось во второй главе работы, он замечает:

...неясный страх, который может захватить нас, когда мы находимся одни на болоте или в лесу... ужас пребывания в темноте – весь этот страх носит специфически религиозный смысл. Если говорить прямо, то... во вторичном смысле я боюсь автомобиля, который может сбить меня, но в изначальном смысле я боюсь лишенного механики мира степей; во вторичном смысле я боюсь мысли о том, что на меня могут напасть в лесу, в изначальном смысле я боюсь самого ощущения необъяснимости леса и, дабы избавиться от него, рад встретить даже разбойников!⁷⁸¹.

Эти описания важно иметь в виду при сопоставлении концепции ужаса в феноменологии религии с концепцией страха в философии М. Хайдеггера.

Как известно, к проблеме страха Хайдеггер обращается в «Бытии и времени». Два раздела этого труда специально отведены на анализ понятия страха. В § 30 „*Die Furcht als ein Modus der Befindlichkeit*“⁷⁸² Хайдеггер описывает три аспекта страха: чего мы боимся, сам процесс боязни, и то, почему мы боимся. Здесь страх рассматривается как страх чего-то, страх, имеющий свою причину. При этом сама причина еще не объясняет факт страха, как замечает Хайдеггер, то, что может нам навредить, как и сама идея вреда, «исходит из определенной области», сама эта область «известна как такое, с чем не “ладно”»⁷⁸³. Страх может быть также вызван

⁷⁸⁰ Otto, R. Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1909. S. 116.

⁷⁸¹ Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology. New York: Macmillan, 1933. P. 464.

⁷⁸² В переводе В.В. Бибихина – «*Страх как модус расположения*» См.: С. 166. Здесь и далее мы намеренно даем оригинальные названия глав, чтобы терминологическая разница (*Furcht* – *Angst*) была очевидна.

⁷⁸³ Хайдеггер, М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков: «Фолио», 2003. С. 166.

кем-то, может быть страх за кого-то, но все эти виды сами по себе есть лишь внешний уровень страшного, поэтому «в угрожающем надо различать: ближайшее приближение угрожающего и род встречаемости самого приближения, внезапность. Перед-чем испуга есть обычно что-то знакомое и свойское. Если угрожающее имеет характер наоборот целиком и полностью незнакомого, то страх становится жутью»⁷⁸⁴. Здесь мы имеем дело с фрейдовским пониманием страха (поскольку для Фрейда страх – это состояние, когда с чем-то знакомым не ладно), сводимым полностью к понятию *Furcht*, и, хотя этот страх и связан с описанием расположения как важного фактора постижения бытия, роль его промежуточная, не решающая.

В § 40 «*Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins*»⁷⁸⁵ Хайдеггер встраивает чувство ужаса в рамки основных экзистенциалов, определяющих Dasein. Его рассмотрение напрямую связано с экзистенциальной аналитикой Dasein через структуру Заботы. Здесь различение страха и ужаса дается наиболее основательно. Он пишет: «...поскольку ужас подспудно всегда уже определяет бытие-в-мире, последнее как расположено-озаботившееся бытие при “мире” способно страшиться. Страх есть упавший в мир, несобственный и от себя самого как таковой потаенный ужас»⁷⁸⁶. Таким образом, страх есть ужас, лишенный через сущее своей бытийности. В своем анализе Хайдеггер приходит к выводу, что состояние жути становится экзистенциально непонятным для человека, поскольку само переживание ужаса при погружении в сущее редко. Любопытно, характеризуя ужас, Хайдеггер отдельно оговаривает, что «часто ужас обусловлен “физиологически”»⁷⁸⁷, и далее поясняет этот момент следующим образом: «...физиологическое возбуждение ужаса становится возможно лишь поскольку присутствие ужасается в основании своего бытия»⁷⁸⁸. Как мы видели выше, именно физиологический эффект ужаса – важнейшая характеристика, выводимая Отто в «Святом». Эту общность вряд ли можно

⁷⁸⁴ Там же. С. 168.

⁷⁸⁵ В переводе В.В. Бибихина – «Основорасположение ужаса как отличительная разомкнутость присутствия». См.: С. 213.

⁷⁸⁶ Там же. С. 219.

⁷⁸⁷ Там же.

⁷⁸⁸ Там же.

объяснить совпадением, ведь контекст мысли Хайдеггера – противоположение онтического онтологическому в анализе страха и ужаса – вполне созвучен общей идее проекта Отто, когда он анализирует основные формы проявления Святого. Для него Святое онтологично и постижение его, по сути, и есть попытка соприкосновения с Бытием.

Но аналитика страха у Хайдеггера не ограничивается «Бытием и временем». В самой известной из своих лекций «Что такое метафизика?» он ставит вопрос о Ничто, предлагая обратную перспективу взгляда на вопрос о Бытии. Такая перспектива помогает лучше понять Dasein, ведь Dasein означает выдвинутость в Ничто. Любопытно то, что Ничто не аннулирует сущее, оно ничтожествует само по себе, не делая ничтожествующим сущее. «В светлой ночи ужасающего Ничто, – пишет Хайдеггер, – впервые происходит простейшее открытие сущего как такового: раскрывается, что оно есть сущее, а не Ничто... Существо исходно ничтожащего Ничто и заключается в этом: оно впервые ставит наше Dasein перед сущим как таковым. Только на основе изначальной явленности Ничто Dasein способно подойти к сущему и вникнуть в него»⁷⁸⁹. Комментируя этот отрывок, Т.П. Лифинцева замечет, что «попадая в область Ничто или, скорее, всегда в нём находясь, человек может увидеть мир (сущее) со стороны, он может видеть вещи... возникает “просвет бытия” – момент рефлексии, понимания себя, путь к бытию самому по себе. Этот “просвет” есть осознание свой ничтожности как такого собственного бытия, которое является условием для понимания любого сущего»⁷⁹⁰. Ужас в этой картине играет особую роль – «ужасом приоткрывается Ничто»⁷⁹¹. В лекции Хайдеггер повторяет деление между страхом и ужасом из «Бытия и времени», при этом углубляя измерение ужаса. Он пишет:

...в ужасе, говорим мы, “человеку делается жутко”... Мы не можем сказать, перед чем человеку жутко. Вообще делается жутко... В ужасе “земля уходит из-под ног”.

⁷⁸⁹ Хайдеггер, М. *Время и бытие: Статьи и выступления* / Пер. с нем. В.В. Бибикина. М.: Республика, 1993. С. 22.

⁷⁹⁰ Лифинцева, Т.П. «Забота» Хайдеггера, «бытие-для-себя» Сартра и буддийская духкха: онтология негативности // *Вопросы философии*. 2015. № 7. С. 189–190.

⁷⁹¹ Хайдеггер, М. *Время и бытие: Статьи и выступления*. С. 21.

Точнее: ужас уводит у нас землю из-под ног, потому что заставляет ускользать сущее в целом... Ужас перебивает в нас способность речи. Поскольку сущее в целом ускользает и надвигается прямое Ничто, перед его лицом умолкает всякое говорение с его “есть”⁷⁹².

Все эти характеристики развивают описание ужаса из главного труда философа и при этом придают ему новую онтологическую роль – роль открытия Ничто. В каком-то смысле это вполне можно уподобить теофании, ведь именно так у Отто в страхе, трепете, безосновном ужасе проявляет себя Святое в изначальных, самых грубых (то есть лишенных утонченной рефлексии сущего) формах. Так можно ли сопоставить Святое и Ничто? Это очень сложный вопрос, напрямую подводящий нас к проблеме онтологии негативности.

Например, в своих работах Т.П. Лифинцева подробно раскрывает эту проблематику, в частности проводя определенные сближения онтологии Хайдеггера и буддистской религиозной мысли. Ей достаточно убедительно удается показать соположенность этих учений, несмотря на разницу онтологических оснований. В частности, она заключает, что общим в них является «понимание сознания как неравного себе, несамодостаточного, “беспокойного” и в этом смысле “страдающего”, “тревожащегося”... и представление о “ничтожащей” функции сознания»⁷⁹³. Это сближение важно, поскольку показывает возможность анализа с помощью категории *Ничто* мира религии. Мы не беремся здесь отвечать на фундаментальный вопрос соотношения Святого и Ничто, констатируем лишь тот факт, что язык описания ключевого чувства, являющего и первое и второе, в религиозном и философском дискурсах идентичен. Очевидно, что в этом есть определенная историческая основа. Хайдеггер читал Отто и не мог оставить без внимания яркие описания нуминозного чувства, но почему именно ужас вызвал в нем такой отклик? На наш взгляд, этому тоже есть определенная причина.

В уже упомянутой выше работе Т.П. Лифинцева демонстрирует, что ужас Хайдеггера прекрасно иллюстрируется прозой Г. Майринка, в частности его

⁷⁹² Там же.

⁷⁹³ Лифинцева, Т.П. «Забота» Хайдеггера, «бытие-для-себя» Сартра и буддийская духкха: онтология негативности // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 201.

произведением «Голем». Думается, что такая близость австрийского писателя и немецкого мыслителя может прояснить корни проблемы ужасного в первой трети XX века. Для начала стоит обратиться к самому тексту Майринка. В «Големе» читаем:

...это ужас, рождающийся сам из себя, кошмар непостижимого ничто, лишенного какой-либо формы и разъедающего границы нашего сознания... Пустота, вакуум, вбирающее в себя ничто – это парадоксальное “ни то ни се”, воплощающее в себе полнейшее отсутствие каких-либо признаков и тем не менее превратившее своим кошмарным присутствием мою каморку в настоящий музей восковых фигур...⁷⁹⁴.

Этот отрывок из главы «Страх» описывает момент перед явлением главному герою призрака-голема. Вспомним, что Отто, иллюстрируя грубые формы нуминозного страха, как раз и пишет о переживаниях леденящего ужаса тех, кто бывал в домах с привидениями. Культура начала века была проникнута новой модой на сверхъестественное, в частности выразившейся в поисках встреч с духами, описания этих встреч давали немалую пищу для размышлений писателям, поэтам и философам. Фрейд в своем эссе «Жуткое» отталкивался именно от художественных произведений, так как они стали концентратом иллюстраций ужаса и ужасного в те годы. Такие авторы, как Г. Майринк, Э. Блеквуд, А. Мейчен, С. Грабинский и другие, были представителями особого типа религиозной культуры, стоящей на границе между традиционными религиями и современной наукой, в их трудах смешивались рациональность и порядок мира модерна с хаосом и загадочностью архаических культур, сконцентрированных в религиозном мировоззрении. Дабы это утверждение не выглядело головным, продемонстрируем, как то же описание безосновного ужаса дается в некоторых произведениях английского писателя Э. Блеквуда.

В «Ивах», наиболее известном рассказе писателя, за который от своего коллеги Г.Ф. Лавкрафта он удостоился звания мастера сверхъестественной

⁷⁹⁴ *Майринк, Г.* Голем. М.: Эксмо, 2015. С. 226–227. В России «Голем» был переведен дважды, здесь мы ссылаемся на поздний перевод В. Крюкова, крупнейшего специалиста по творчеству австрийского писателя, как на наиболее точно передающий стиль Майринка.

атмосферы⁷⁹⁵, два плывущих по Дунаю из Австрии в Венгрию путешественника высаживают на острове, поросшем ивами, планируя переждать непогоду. По началу остров описывается совершенно обычно, но потом через образы природы начинает нагнетаться атмосфера ужаса. Героям стало казаться, будто бы ивы двигаются независимо от ветра, «как живые, и эта их жутковатая обособленность вселяла... какой-то иррациональный ужас...»⁷⁹⁶. Этот ужас является фундаментальной характеристикой встречи с необъяснимым, с тем, что можно признать сверхъестественным. Переживания такого рода встречаются в произведениях Блэквуда постоянно. Вот как сходная ситуация вторжения иного мира описывается в рассказе «Остров призраков»:

Прошла неделя, занятия юриспруденцией продвигались довольно успешно, как вдруг, на десятый день моего одиночества, случилось нечто странное. Проснулся я, хорошо выспавшись, однако почему-то испытывал сильную неприязнь к своей спальне. Я задыхался. И чем усерднее пытался понять причину происходящего, тем меньше видел во всем этом смысла. И все же что-то внушало мне непреодолимый страх⁷⁹⁷.

Этот страх был предвестием встречи с призраками, посещавшими уединенный дом на острове, в котором жил герой. То же чувство испытывает и жена героя рассказа «Человек, которого любили деревья», когда входит в чуждый для нее лес, изображаемый в рассказе как нечто живое, Блэквуд пишет, что ее «страх был смутным и неопределенным... вызывая неясное, пугающее недоумение»⁷⁹⁸. Этим примеры, разумеется, не ограничиваются, как у Блэквуда, так и у других писателей его круга. Любопытно, что все описанные переживания

⁷⁹⁵ Лавкрафт в своем эссе «Сверхъестественный ужас в литературе» пишет о нем так: «...еще никто с таким искусством, серьезностью и детальной точностью не передавал обертоны некоей странности в обычных вещах и происшествиях, никто со столь сверхъестественной интуицией не складывал деталь к детали, чтобы вызвать чувства или ощущения, помогающие преодолеть переход из реального мира в нереальный мир» (*Лавкрафт, Г.Ф. Загадочный дом на туманном утесе. СПб.: Азбука, 2018. С. 281*).

⁷⁹⁶ Блэквуд, Э. Ивы // *Блэквуд Э. Вендиго: повести и рассказы. М.: Энигма, 2005. С. 45.*

⁷⁹⁷ Блэквуд, Э. Остров призраков // *Блэквуд Э. Кентавр: избр. произв. М.: Энигма, 2011. С. 35.*

⁷⁹⁸ Блэквуд, Э. Человек, которого любили деревья // *Блэквуд Э. Кентавр: избр. произв. М.: Энигма, 2011. С. 206.*

всегда предвещают некую встречу с иным миром. Ужас всегда является подготовкой вторжения иного бытия в человеческую жизнь. Ровно такую же роль он играет в текстах Хайдеггера и Отто. Упомянутые рассказы написаны между 1907 и 1912 годами, «Голем» Майринка – в 1914 году, и эта культура описания ужасного в литературе хронологически предшествовала трудам Отто и Хайдеггера. Думается, что именно культура поэтики вторжения сверхъестественного сформировала среду, в которой как религиозная, так и философская рефлексия над этим феноменом стала возможной. Что в итоге и привело к возникновению темы ужаса в произведениях философов, психологов и религиоведов.

Итак, подытожим наш обзор. Как удалось выяснить, на раннем этапе своего творчества Хайдеггер был озабочен идеей создания особой феноменологии религии, к чему очевидно его подвигла мода на исследование религии, вызванная в том числе и трудом Р. Отто. Иногда философские идеи раннего Хайдеггера созвучны мысли Отто и сближаются с ноуменологической традицией исследования религии. При этом поздний Хайдеггер отходит от этих идей, используя категорию *святого* как прикладную для изучения художественного и поэтического творчества. Экзистенциал ужаса, играющий значительную роль во втором этапе творчества Хайдеггера, также во многом схож с описанием характеристик нуминозного чувства Отто, но данная близость, скорее, обусловлена общим культурным контекстом, чем прямым влиянием, и она не дает достаточных оснований для серьезного сближения феноменологии религии и идей философии Хайдеггера периода «Бытия и времени». Хотя это и не отрицает того факта, что некоторые феноменологи позднее обращались к философии Хайдеггера, видя в ней определенную пользу для построения своих теорий. Так, Г. Шпигельберг считает, что труды Г. ван дер Леува несут на себе отпечаток идей Хайдеггера, при этом не определяя их по существу⁷⁹⁹.

⁷⁹⁹ См.: Шпигельберг, Г. Феноменологическое движение. С. 28.

§ 2. Феноменология религии «чикагской школы»

Случай чикагской школы религиоведения особенно примечателен в контексте общего обзора феноменологии религии. Наследие двух ее классиков – И. Ваха и М. Элиаде – до сих пор составляет предмет споров в академических кругах. По общему мнению, оба автора являются феноменологами религии, но, как показывает наше исследование, это движение неоднородно, и зачастую вписывание того или иного автора в какое-то движение происходит вопреки его научным концепциям, принося их в жертву удобной историографической схеме. В этом разделе мы обратимся к наследию лидеров чикагской школы, сопоставим их концепции с голландской и немецкой традициями феноменологического исследования религии.

Начнем наш обзор с вопроса о валидности концепции «чикагская школа». Зачастую этот термин употребляют как сам собой разумеющийся, предполагается, что это некое единое направление, оформившее в значительной степени американское религиоведение второй трети XX века, при этом сначала всегда упоминаются труды М. Элиаде, а уже потом – И. Ваха. С 90-х годов в России изданы все основные труды Элиаде, в том числе сборники статей и мемуаров, притом каждый из них переиздавался по нескольку раз. Из богатого наследия Ваха на русский язык переведен, причем очень давно, лишь фрагмент его «Социологии религии». Чем вызвана такая разница в популярности двух авторов и какова между ними связь, ведь они представители одной школы?

Историки религиоведения уже достаточно давно ставят под сомнение само существование чикагской школы как некоего единого образования. Пожалуй, лучше всего эту мысль в предисловии к сборнику, посвященному наследию Элиаде и Ваха, выразил Кристиан Ведемейер: «...что касается существования чикагской школы, включающей как Ваха, так и Элиаде, то я бы сказал, что это понятие (если не прозвище), по-видимому, было почти полностью продуктом привязанности Джозефа Китагавы к своему любимому наставнику Ваху, таким образом для Ваха

сохранялось место в истории школы и всей “дисциплины”⁸⁰⁰. Иными словами, между лидерами этой «школы» нет никакой научной связи, и само понятие «чикагская школа» – конструкт, созданный учеником Ваха.

Во многом эта мысль подтверждается анализом наследия двух религиоведов. Концепты *illud tempus*, *ностальгии по истокам*, *иерофании*, систематика через архаизацию проявлений священного пространства и времени, составляющие ядро системы Элиаде, не имеют никаких параллелей в творчестве Ваха. Последний всю жизнь занимался архитектурой концептуальных основ религиоведческого исследования, фундируя его философскими, теологическими и социологическими теориями. У Элиаде такой рефлексии нет вообще, он работал с самим материалом, лишь изредка давая краткие методологические экскурсы. Вах, напротив, не создал крупных тематических исследований, таких как «Йога» или «Шаманизм» у Элиаде, а обобщал массивы разрозненных данных. Поэтому о единстве школы говорить действительно очень сложно. Но тот же Ведемейер поясняет, в каком смысле все же понятие «чикагская школа» может иметь историографическое значение:

...выражаясь афористично, можно сказать, что если Вах не был бы “Вахом” без Элиаде, то Элиаде не мог бы быть “Элиаде” без Ваха. Иными словами, если бы Элиаде не сделал программу по истории религий в Чикаго своим нарицательным научным именем, то и Китагава не связал бы его неразрывно с Вахом через исторический вымысел чикагской школы, имя Ваха не было бы так хорошо известно или связано с изучением религии. Точно так же и Элиаде как историк религии был бы невозможен без учебной программы и в особенности библиографии, завещанных Вахом⁸⁰¹.

Иначе говоря, взаимодополнение и имплицитная связь Ваха и Элиаде в общественном мнении и является чикагской школой. Правда, нам представляется, что логика Ведемейера не совсем верна. Все же это именно Вах изначально возглавил и создал кафедру в Чикагском университете, и лишь после его смерти (и

⁸⁰⁰ *Wedemeyer, K.* Introduction I: Two Scholars, a “School” and a Conference // *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. XIX.

⁸⁰¹ *Ibid.* P. XX.

благодаря ей) Элиаде смог приехать для работы в США. Это Вах укоренил проект этой школы в феноменологии (точнее, как будет показано ниже, ноуменологии) религии и таким образом определил ее место в религиоведении тех лет, он же подвел под это философски-теоретическую базу, которую позднее и взял Элиаде для своей работы. Получается, с исторической точки зрения Элиаде обязан Ваху своей популярностью, ведь во Франции как ученый он серьезно не был востребован и даже не преподавал. Далее мы кратко проанализируем наследие двух лидеров чикагской школы, дабы прояснить их отношение к феноменологии/ноуменологии религии.

2.1. Религиоведческий проект И. Ваха

Наследие Иоахима Ваха требует серьезного и многостороннего изучения⁸⁰². По выражению Э. Тейвз, «Вах объединил феноменологический метод, впервые предложенный Отто, Максом Шелером и Герардусом ван дер Леувом с социологическим подходом Макса Вебера и Эрнста Трельча»⁸⁰³. Именно эта синтетичность системы Ваха и делает ее сложной для исследования. Жизнь Ваха до эмиграции, прошедшая в Германии, наложила на его научный подход значительный отпечаток немецкой мысли и культуры исследования. Он был глубоко вовлечен в интеллектуальную жизнь довоенной Германии, являясь участником известного круга Штефана Георге⁸⁰⁴, находился в одном из эпицентров этой жизни, поэтому испытал существенное философское влияние М. Шелера, М. Вебера, В. Зомбарта, Г. Зиммеля, Э. Трельча, Ш. Георге. При этом Вах был учеником Ф. Хайлера и через него впитал в себя традицию феноменологического

⁸⁰² Отрадно, что в России наконец начинается исследование наследия Ваха, диссертация И. Козловой – шаг в этом направлении.

⁸⁰³ Тейвз, Э. Религиозный опыт // Портал «Религиозная жизнь» / Пер. с англ. и прим. Т.В. Малевич. 29.11.2012. URL: <https://religious.life/2012/11/religious-experience/> (дата обращения: 10.10.2020). Сейчас оставим эту эклектичность мысли Тейвз, смешавшей Шелера, Отто и Леува, поскольку во многом это объясняется тем, что сам Вах в значительной мере опирался именно на Отто, Шелера и Леува.

⁸⁰⁴ Подробнее о месте круга в интеллектуальной жизни Германии см.: *Маяцкий, М.* Спор о Платоне: Круг Штефана Георге и немецкий университет. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012.

исследования религии, поэтому труды Хайлера (в имплицитной форме) и идеи Отто (в эксплицитной) сыграли для его становления как религиоведа определяющую роль. После своего вынужденного переезда в США Вах стал жить в ином культурном контексте, что повлекло к формальному изменению его проекта. В Америке он, с одной стороны, пытался бороться с редукционистскими моделями изучения религии⁸⁰⁵, с другой – трансформировать свой проект под новую моду, скрестив науку о религии с трендом на изучение сообществ и получив своеобразную социологию религии. На момент выхода в 1944 году его «Социология религии» вызвала в Америке определенный интерес, это и неудивительно, ведь немец по происхождению, следовательно, выразитель блестящей немецкой социологической мысли впервые написал что-то для американцев, тогда еще не развивших собственную социологию⁸⁰⁶. Сейчас же, по выражению Х. Киппенберга, «никто не будет выступать за его своеобразное понимание социологии религии, отделенное от социологии и отданное религиоведению»⁸⁰⁷. При этом тот же Киппенберг предполагает, что в наследии Ваха было два пласта: внешний, созданный из социологических и философских теорий, и внутренний – религиоведческий. Внешний скрывал внутренний, ядром же всей его системы была концепция религиозного опыта⁸⁰⁸. Нам представляется, что это деление вполне адекватно отражает суть системы Ваха, и далее мы

⁸⁰⁵ К примеру, в «Социологии религии» он с негодованием возразил Р. Бенедикт, предлагавшей изучать религию исходя из «объективно изучаемых данных» (*Вах, И. Социология религии. Часть I. «Методологические пролегомены» // Социология религии: классические подходы. Хрестоматия / Науч. ред. М.П. Гапочки, Ю.А. Кимелева. М.: ИНИОН РАН, 1994. С. 215).*

⁸⁰⁶ Подробнее см.: *Hart, H. [Review] Wach J. Sociology of Religion // Social Forces. May 1945. Vol. 23. No. 4. P. 476–477.*

⁸⁰⁷ *Kippenberg, H.G. Joachim Wach between the George Circle and Weber's Typology of Religious Communities // Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 3.*

⁸⁰⁸ С таким делением согласны и другие исследователи. Подробнее см.: *Козлова, И.Л. Религиоведческая концепция Иоахима Ваха в контексте современных проблем академического религиоведения: Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2018. С. 131.*

продемонстрируем, как этот внутренний пласт его учения был связан с немецкой ноуменологией.

Одной из главных забот Ваха, занимавших его на протяжении жизни, было создание системы религиоведения. Еще в своей второй диссертации «Наука о религии: пролегомены к ее научному теоретическому обоснованию»⁸⁰⁹, защищенной в 1924 году, он впервые обосновал необходимость разведения истории религии и систематического религиоведения⁸¹⁰. Вах соглашался с идеей К. Тиле, что методы точных наук более приемлемы для создания науки о религии, чем хронологическое историческое исследование. Согласно Ваху, систематическое религиоведение должно нивелировать темпоральность развития религиозных явлений, обобщив их в форме системы, покоящейся на неких базовых религиоведческих категориях. В то же время вопрос о сущности религиозных явлений, необходимо возникающий при такой атемпоральной систематизации, не решается на основании эмпирических исследований, на него можно ответить только философски, но им не стоит задаваться систематическому религиоведению, ведь его задача обобщать эмпирический материал, а не абстрагироваться от него. Такие рассуждения не могут не наводить на мысль о том, что Вах просто переименовал феноменологию религии в систематическое религиоведение. Ведь фактически еще П.Д. Шантепи де ля Соссе проводил это же размежевание, видя в проекте феноменологии религии дисциплину-медиатор, устанавливающую связь между разрозненной исторической эмпирикой и философским теоретизированием. Вах осознает это и даже замечает, что заслуга феноменологии религии как раз и состоит в том, что она указала на эти проблемы⁸¹¹, но, по его мнению, их не решила. По удачному замечанию А.П. Забияко, Вах «...понимал феноменологию религии

⁸⁰⁹ Wach, J. *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*. Leipzig: L. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924.

⁸¹⁰ Некоторые исследователи считают, что именно с Ваха в немецкоязычной среде закрепляется термин *Religionswissenschaft* и появляется наука, полностью отделившаяся от истории религии (см.: Овсиенко, Ф.Г. Религиоведение и теология: проблема установления объектов дисциплин и их постижения // Философско-методологические проблемы изучения религии / Отв. ред. М.О. Шахов. М., 2004. С. 17).

⁸¹¹ Подробнее см.: Wach, J. *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*. S. 178.

как тип дескриптивнокомпаративного обобщающего знания»⁸¹², но не как системообразующую религиоведческую дисциплину, а согласно Дж. Коксу, главная роль феноменологии религии для Ваха состояла в «типологизировании и классификации»⁸¹³. Вах вписывал ее в комплекс религиоведения наравне с психологией и историей религии, но основополагающую роль отдавал своему систематическому религиоведению. Эти же идеи он развил в целом ряде своих более поздних работ, в частности в «Социологии религии» и «Сравнительном религиоведении».

Проект Ваха по созданию «Социологии религии» – противоречивое начинание. С одной стороны, он руководствуется заявленными в проекте систематического религиоведения принципами религиозной систематики, и в социологическом проекте отчетливее, чем в его диссертации, видны ее основы. С другой – в ней явно сделан акцент на общественное измерение религиозной жизни, но если вывести этот акцент за скобки, предположив, что он обусловлен модой, то мы получим почти классическую феноменологическую картину религии. В основу системы Вах полагает религиозный опыт, создающий суть религиозной жизни. Этот опыт, в свою очередь, находит теоретическое выражение в системе религиозных представлений, кристаллизирующихся в доктрину. Доктрина формирует религиозную теорию и поддерживает практику, выражением которой становится третий элемент системы – культ. До этого момента перед нами не что иное, как хайлеровская система концентрических кругов, правда, без *Deus Absconditus* и в значительно упрощенной форме⁸¹⁴. Далее Вах делает стремительный переход в иную плоскость и утверждает, что «...теоретический и практический способы выражения религиозного опыта дополняются третьим

⁸¹² Забияко, А.П. Феноменология религии (статья вторая) // Религиоведение. 2011. № 1. С. 124.

⁸¹³ Cox, J.L. A guide to the phenomenology of religion: Key figures, formative influences and subsequent debates. London; New York: The Continuum International Publishing Group, 2006. P. 173.

⁸¹⁴ Отметим, что «Социология религии» вышла за 16 лет до «Форм проявления и сущности религии» (Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart: Kohlhammer, 1961) Хайлера, в которой эта система была завершена, но это не отменяет того факта, что, как мы демонстрировали выше, Хайлер всю жизнь работал над построением цельной картины религии, и об этих идеях Вах, как ученик Хайлера, не мог не знать.

аспектом, социологическим»⁸¹⁵. Таким образом, социальное измерение религии вырывается из третьего круга Хайлера, где оно составляет единство с материальным миром религии в целом, и обособляется в уникальную сферу выражения религиозного опыта. Сложно сказать, насколько этот шаг оправдан. С одной стороны, Вах убедительно доказывает, что религии не может быть без религиозной общины (тут он следует и Дюркгейму, и Веберу) и община зачастую является концентратором религиозного опыта. С другой – вряд ли общину можно оторвать от догматической и культовой практик, точнее, если стоять на позициях Дюркгейма, то это сделать очень просто, но в таком случае никакого уникального религиозного опыта как встречи со Святым нет, ведь общество обожествляет само себя, тогда и догматы и культ – производные от общества. Вах же не идет по этому пути, провозглашая именно личный религиозный опыт ядром всей религии, а если так, то складывается впечатление, что система Хайлера была препарирована и использована Вахом в угоду модной тенденции изучения общества и заодно с целью нахождения отправного пункта для дальнейших рассуждений о специфике религиозных сообществ, чему посвящена последующая часть его «Социологии религии».

Та же картина наблюдается и в завершающем его научный путь труде «Сравнительное религиоведение», не дописанном из-за скоропостижной кончины. В нем Вах развивает концепцию триптиха⁸¹⁶ – трехчастной системы религии, состоящей из теоретической, практической и социологической составляющих. Понимание социологической части религиозного комплекса у Ваха представлено очень своеобразно. Так, например, в известном эссе «Наставник и ученик» Вах выявляет структуру формирования религиозной общины, которая начинается с учителя – основателя религии, индивида, имеющего особый уникальный опыт переживания центра религии (предельной реальности). Такими для Ваха были Иисус, Будда, Мухаммед. Учитель оформляет в первичном варианте доктрину

⁸¹⁵ Вах, И. Социология религии. Часть I. «Методологические пролегомены». С. 234.

⁸¹⁶ См.: Wach, J. The comparative study of religions. New York: Columbia University Press, 1958. P. IX.

религии, но один учитель не создал бы общины, община возникает из хрупких взаимоотношений учителя и ученика. Вот как об этом рассуждает Вах:

...учитель и ученик, объединенные узами работы над общей задачей, образуют ряд связей, в которых ученик в свое время тоже станет учителем. И наоборот, учитель и ученик сами по себе представляют собой начало и конец, космос в себе; ученик никогда не станет мастером. Соответственно, учитель возглавляет школу, а мастер формирует вокруг себя круг. Учитель отдает себя ученику, ничего не получая взамен; личные отношения ничего не значат для учителя, но отношения мастера и ученика по самой своей сути имеют взаимное значение⁸¹⁷.

Вах говорит о «призыве»⁸¹⁸ к ученичеству, о том, что ученик до самого ядра своей личности должен быть затронут учителем. Избирая учеников, учитель оформляет их, создавая из них новых людей, каждый из которых после обучения уже не совсем человек, он, скорее, человек-религиозный-тип, ведь «...ученики остаются на полпути между личностями из плоти и крови... и тщательно стилизованными типами»⁸¹⁹. То есть типология религиозных личностей не выводится из сопоставительного анализа, не формируется социологом, она создается религиозным лидером, который трансформирует изначальный опыт, сообщая его ученикам, социолог лишь извлекает из религиозного материала эти факты и обобщает их, описывая через отношения ученик-учитель буддийскую сангху, раннехристианскую церковь или мусульманскую умму времен Мухаммеда. Сказать, что такая социология выглядит идеалистично, – значит не сказать почти ничего. Х. Киппенберг называет этот процесс «околдовыванием верующего религиозной общиной»⁸²⁰. Для исследователей биографии Ваха очевидно, что такое внимание к отношению ученика и учителя Вах почерпнул из круга Штефана Георге, где воспевался культ учителя и практика ученичества. Вот как жизнь круга Георге описывает М. Маяцкий:

⁸¹⁷ *Wach, J., Kitagawa, J.M., Alles, G.D. Essays in the History of Religions. New York: Macmillan, 1988. P. 5.*

⁸¹⁸ *Ibid. P. 4.*

⁸¹⁹ *Ibid. P. 5.*

⁸²⁰ *Kippenberg, H.G. Joachim Wach between the George Circle and Weber's Typology of Religious Communities. P. 11.*

Одни ученики приводили других. Некоторые предпочитали образовывать пары, другие объединялись в более многочисленные группы. Каждый послушник входил в Круг по-своему, и “закон” применялся к каждому по-разному, недаром он был неписанным. Одним Мастер настоятельно не советовал жениться, других привечал с женами и детьми; с одними встречался очень часто, других собой не баловал; с одними переписывался лично, другим передавал свои распоряжения через “секретарей”; одних ослушавшихся отдалял постепенно, других изгонял, требуя сжечь письма и т. д. Угадывание “воли Мастера” было для георгеанцев местным спортом, повседневным упражнением⁸²¹.

Эти отношения мастера и ученика Вах впитал в круге Георге и затем спроецировал на всю систему социологического исследования религии. В размышлениях о роли учителя и ученика видно, что для социологии Ваха важно не то, что общество воздействует на религию, а то, что религия создаёт общество.

Несмотря на такой скрытый идеализм и использование концепции «вечного человечества» М. Шелера, Вах был очень критично настроен в отношении философского априоризма. Стремление к установлению априорных религиозных форм методами философии он считал одной из классических ошибок в изучении религии. Как и все феноменологи религии, он настороженно относится к лишенному эмпирического наполнения философствованию, считая его хоть и уместным, но не необходимым для систематической науки о религии. И. Козлова по этому поводу пишет: Вах считал, что

...априорно полученные категории не могут в полной мере опуститься до индивидуального, конкретного предмета. К примеру, понятие (катеґорию) мистики можно дедуцировать из религии, но невозможно из этой полученной категории вывести дальше, например, персидскую (или какую-то другую) мистику со всеми конкретно-эмпирическими характеризующими именно ее моментами и деталями. И в этом смысле указанные философами религии категории никогда не смогут в полной мере удовлетворить эмпирически работающего исследователя. Он будет

⁸²¹ *Маяцкий, М.* Спор о Платоне: Круг Штефана Георге и немецкий университет. С. 18.

всегда болезненно чувствовать непреодолимую пропасть между “необходимыми” понятиями и исторической реальностью⁸²².

Так же, как это было в случае с Хайлером или Кристенсенем, путь религиоведа идет от фактов, а не от отвлеченной теории. В то же время Вах понимал, что любая систематизация должна быть на чем-то основана, и это основание внерефлексивное. В «Науке о религии» он заметил, что, систематизируя религиозные феномены, «мы подходим к предмету с “предзнанием”, предшествующим историческому узнаванию»⁸²³, суть его неясна, и дело философов объяснить ее. Из этого следует, что научный метод Ваха завязан на интуицию, которая, в свою очередь, сопряжена с личным религиозным опытом исследователя.

Как и все феноменологи религии, Вах выступает резко против редукционистских схем изучения религии, для него она – особая реальность, связанная с уникальным религиозным опытом, следовательно, религиовед должен этим опытом обладать. В «Социологии религии» он описывает проблему исследования следующим образом: «Все, кто пытается анализировать субъективную сторону религии, сталкиваются с “порочным кругом”, в котором понимание внутреннего опыта приходит только через его объективные формы выражения; но адекватная интерпретация сама по себе зависит от априорного понимания внутреннего опыта»⁸²⁴. Такое априорное понимание предмета возможно лишь при условии, если исследователь ощущает «родство с предметом своего изучения, а также... старается интерпретировать свой материал по возможности благожелательно»⁸²⁵. В предисловии к сборнику «Введение в социологию религии» раннего немецкого периода он выразил эту же мысль в еще более резкой форме, утверждая, что люди, невосприимчивые к заложенному в

⁸²² Козлова, И.Л. Религиоведческая концепция Иоахима Ваха в контексте современных проблем академического религиоведения... С. 41.

⁸²³ Wach, J. Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung. S. 187.

⁸²⁴ Вах, И. Социология религии. С. 223.

⁸²⁵ Там же. С. 219.

религиях изначальному призыву, люди, у которых «отсутствует религиозный орган»⁸²⁶, не способны ее изучать. М.А. Пылаев, обращаясь к проблеме герменевтики религиозного в концепции Ваха, справедливо заметил, что, согласно его воззрениям, «мир религии бесполезно анализировать как чистый объект (как вещь). Лишь диалогическое открытие “последней реальности” приближает нас к тайне религии»⁸²⁷. Вах был убеждён, что в самой сути человека заложено нуминозное чувство, которое активизируется при встрече с тем, что он, следуя за Тиллихом, иногда именовал «предельной реальностью». Диалогические отношения человека и предельной реальности явились фундаментом религиоведческого метода Ваха, поскольку, прежде чем изучать религию, сам исследователь должен пережить пробуждение нуминозного чувства. Здесь мы сталкиваемся с классической для феноменологии религии эмпатией.

Вопрос о предельной реальности напрямую подводит нас к вопросу о сущности религии и тому ответу, который давал на него Вах. Напомним, что для голландской феноменологии этот вопрос всегда выносился за скобки и был отдан в ведение философии религии, немецкая же ноуменологическая традиция всё исследование религии строила исходя из ответа на этот вопрос. В русле последней развивал свою систему и Вах. Для прояснения связи Ваха с ноуменологией стоит сначала обратиться к известнейшему определению религиозного опыта, предложенному им. Это определение в последние годы стало широко использоваться в американском религиоведении благодаря труду Л.Т. Джонсона, где категория религиозного опыта, предложенная Вахом, применяется как рабочая модель для изучения раннего христианства⁸²⁸. Вах определяет религиозный опыт так: «Религиозный опыт – это ответ всего человека на то, что он воспринимает как

⁸²⁶ Wach, J. Einführung in die Religionssoziologie. Tübingen: Mohr, 1931. S. XI.

⁸²⁷ Пылаев, М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: Изд-во РГГУ, 2011. С. 58.

⁸²⁸ См.: Johnson, L.T. Religious Experience in Earliest Christianity: A Missing Dimension in New Testament Studies. Minneapolis: Fortress Press, 1998. P. 60–68. Через работу Джонсона это определение стало рассматриваться как нормативное, см. например: Wallace, J.B. Snatched into Paradise (2 Cor 12:1–10): Paul’s Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience. Berlin: Walter de Gruyter, 2011. P. 31–38; The New Testament in Christian Spirituality in The Blackwell Companion to Christian Spirituality / Ed. A. Holder. Oxford: Wiley & Sons, 2011. P. 57.

предельное, ответ, характеризующийся специфической интенсивностью и выражающийся в подобающих действиях»⁸²⁹. Остановимся на этом определении подробнее. Оно начинается со слова «ответ», ответ возможен только на что-то внешнее, а следовательно, предполагается, что религиозный опыт не является фантазией или порождением самого человека, он связан с чем-то находящимся во вне. То, что в ответ вовлечен весь человек, предполагает, что религиозный опыт воздействует на разум, волю, чувства и тело. Источник опыта человек воспринимает как «предельное». Таким образом, сочетается объективная реальность трансцендентного с субъективностью его восприятия верующим. Интенсивность ответа предполагает, что религиозный опыт пронизывает собой всю жизнь человека, глубоко на нее воздействуя. Последние слова определения подразумевают подобающие действия, что одновременно указывает и на системы литургических действий, и на общинный и культурный аспекты религии, выстраивающиеся вокруг опыта и оформляющие ответ. Такое довольно сбалансированное определение оставляет место и психосоциальной изменяющейся реальности человеческого бытия, и трансцендентному объекту встречи. Если какая-то часть из этой системы отсутствует, то, согласно Ваху, мы не можем говорить о настоящей религии и настоящем религиозном опыте. Если предельная реальность не выражает себя в действиях человека и не охватывает всю его жизнь – это псевдорелигиозный опыт. Если не существует диалога с Высшим, то это тоже псевдорелигия. Вах, наряду с Тиллихом, стоял у истоков изучения квазирелигий и, как и Тиллих, придерживался онтологического критерия в различении их от настоящих религий⁸³⁰. Весь предыдущий анализ показывает, что именно факт

⁸²⁹ *Wach, J.* The comparative study of religions. New York: Columbia University Press, 1958. P. 37. Эта формулировка определения является наиболее полной, хотя в своих работах Вах использовал различные ее вариации. Например, в «Социологии религии» он предварительно определяет религиозный опыт как «переживание священного» (*Вах, И.* Социология религии. С. 226).

⁸³⁰ Подробнее об истории изучения квазирелигий см.: *Колкунова, К.А.* Современные концепции квазирелигий // Вестник РХГА. Том 15. Выпуск 1. 2014. С. 305–313; *Забяко, А.П.* Особенности дальневосточной ментальности и теории интерпретации религиозных новообразований // Современные контексты магии, религии и паранауки. М.: «Academia». 2008. С. 70–115.

бытия предельной реальности и опыт диалогической встречи с ней лежат в основе всей системы Ваха⁸³¹.

Описывая центр религии, Вах полностью полагался на концепцию нуминозного Р. Отто. Иногда он называл центр религии *Святым*⁸³², иногда *нуминозным*⁸³³, иногда *предельной реальностью*⁸³⁴, но все три термина для него являются эпитетами. Описание этой реальности он проводит строго в соответствии с моделью Отто. Религию он определял как «опыт переживания Святого»⁸³⁵, встреча со Святым характеризуется чувствами благоговения, страха, трепета, оно одновременно очаровывает и ужасает. В своих поздних трудах Вах развивает диалогическую сторону встречи с нуминозным, отсутствующую у Отто. Он говорит, что среди первичных аспектов религии выделяется особая «точка соприкосновения»⁸³⁶ со Святым, связующая предельную реальность с миром людей, через эту точку и разворачивается феноменальный мир религии во множестве его проявлений, соприкасаясь с ней, человек получает интенсивный религиозный опыт. Для Ваха формы религиозной жизни – это «артерии, через которые течет кровь религиозного опыта»⁸³⁷. Если выражать этот момент философски, то получается, что в точке соприкосновения ноумен становится феноменом.

⁸³¹ Любопытно, что этот диалогизм, наследованный Вахом в первую очередь от Хайлера, проявился и в работах его современников, видимо, находившихся под влиянием идей Ваха. Так, у Г. Меншинга, феноменологию религии которого вполне можно назвать феноменологией встречи, вся система структурирования религиозных феноменов берет свое начало из факта встречи со Святым, анализируя этот факт, он выстраивает картину религиозной жизни, рассматривая медиумы встречи (объекты, слово, природу и всю историю), способы встречи (переживания, видения и т. п.), содержание встречи и ответную деятельность человека по отношению к Святому (см.: *Mensching, G. Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*).

⁸³² *Вах, И.* Социология религии. С. 223. В англоязычном варианте используется слово «Holy».

⁸³³ *Wach, J. The comparative study of religions.* 1958. P. 46.

⁸³⁴ *Wach, J. Types of religious experience: Christian and Non-Christian.* Chicago: University of Chicago Press, 1951. P. 45.

⁸³⁵ *Wach, J. Sociology of Religion.* Chicago: University of Chicago Press, 1944. P. 13. В русском переводе используется неудачное выражение «религия-есть опыт священного» (*Вах, И.* Социология религии. С. 222).

⁸³⁶ *Wach, J. Types of religious experience: Christian and Non-Christian.* 1951. P. 36.

⁸³⁷ *Ibid.* P. 47.

В то же время сам процесс религиозного опыта, его характеристики, его значение для жизни индивида больше напоминают не *Ahndung* Фриза, а чувство, описанное У. Джеймсом. Это подтверждается текстами Ваха. Беря за основу модель Отто, он, как это будет характерно для большинства американских религиоведов, совмещает ее с джеймсовской концепцией. Так, в методологическом разделе «Социологии религии» он утверждает, что «основу всех социологических исследований религии должны образовать, во-первых, феноменологические и психологические типы, существование которых стало общепризнанным благодаря известному анализу Джемса...»⁸³⁸. Из этого заметим, что для Ваха язык Отто передает внутреннюю жизнь религии, говорит о ее ноумене, а внешние проявления феноменального мира религии в отношении психологии религиозного опыта идеально отображает Джеймс. Вах не видит противоречия между их системами и игнорирует критику модели Джемса, встречающуюся у его учителей, например, у Ф. Хайлера.

Итак, можно подытожить анализ концепции Ваха следующим образом. Иоахим Вах, – без сомнения, исследователь, глубоко укорененный в немецкой ноуменологической традиции изучения религии, центр религиозной жизни он описывает в соответствии с моделью Р. Отто, а систему религии выстраивает, адаптируя к ней идеи концентрической схемы Ф. Хайлера. Заметим, что в целом метод Ваха был ближе к программе Хайлера, чем проекту Отто. Вместе с тем в религии Вах делает акцент на ярких личных религиозных переживаниях великих гениев, творцов религиозного мира, находящихся в точке соприкосновения со Святым и передающих интенсивный религиозный опыт своим последователям. Таким образом, религия описывается как структура с четко выраженным центром и системой выстраивания феноменов от этого центра к периферии. Для Ваха главное – это постижение религии в ее полноте, четкое представление о сущности религии и процессе религиозного опыта, пронизывающего всю религиозную жизнь. Такой подход к опыту с упором на его эмоциональную компоненте

⁸³⁸ Вах, И. Социология религии. С. 218.

характерен для американского религиоведения и свидетельствует о значительном влиянии на него теории Джеймса. Как видим, Вах становится любопытной фигурой, адаптирующей в американском культурном контексте идеи немецкой феноменологии. Можно утверждать, что последующее развитие современной феноменологии религии именно в Америке происходит не без учета влияния Ваха. Но, кроме Ваха, значительную роль для всего американского религиоведения сыграли труды М. Элиаде, к рассмотрению связи которого с феноменологией религии мы перейдем дальше.

2.2. М. Элиаде и феноменология религии

Без сомнения, Мирча Элиаде – один из самых известных религиоведов XX века. Общепринятым стало его причисление к феноменологам религии, в начале 90-х годов он даже считался крупнейшим выразителем феноменологии в религиоведении. За десятилетия, прошедшие после пика популярности Элиаде, его наследие всесторонне изучалось как за рубежом, так и в России, поэтому нет нужды обобщать или систематизировать хорошо известные мнения ученых о наследии румынского религиоведа. А задача этого раздела состоит в сопоставлении религиоведческой концепции Элиаде с традицией феноменологии религии в целом. Как мы уже показывали, вписывание Элиаде в традицию феноменологического исследования религии произошло во многом с подачи самого Элиаде, поскольку он позиционировал себя преемником Ваха на кафедре и формально соотносил себя с общей концепцией Р. Отто. Правда, исторически он принадлежал к иному направлению в религиоведческих исследованиях. Роберт С. Элвуд определил его как «политику мифа», а основные устремления его выразителей он обобщил следующим образом: их «...интерес был не просто эстетическим, эти интерпретаторы древнего мифа делали много, чтобы заставить свою публику поверить, что повторное открытие смысла в мифе может способствовать решению личных и социальных проблем...»⁸³⁹, их роднил «поиск “скрытой” мудрости в

⁸³⁹ Ellwood, R. *The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*. Albany: State University of New York Press, 1999. P. VII.

далеком прошлом»⁸⁴⁰. Кроме того, поиски новой мифологии приводили ее создателей в крайне правый политический спектр, для которого характерна апелляция к мифу. Ключевыми мыслителями такого мифологизма Элвуд назвал К.Г. Юнга, М. Элиаде и Дж. Кэмпбелла. Другой специалист по истории мысли, Т. Хакль, в своем исследовании круга Эранос утверждал, что Элиаде стал проводником влияний круга в США⁸⁴¹.

Как видно, такое мифологическое направление мысли совсем не характерно для Отто, Хайлера или Ваха, они были чужды ностальгии по истокам, чувство представления об ужасе истории, столь рельефно выраженное в наследии Юнга, Элиаде и Кэмпбелла, также им не свойственно. Ноуменологов трудно обвинить в симпатиях к фашизму или каким-то иным правым идеологиям, лишь круг Эранос может считаться реальной исторической связью между Элиаде, Отто и Хайлером. Как утверждают исследователи, изучавшие религиозное наследие круга, роль Отто в его создании была случайной⁸⁴², в его работе он участия принять не успел, Хайлер же эпизодически выступал на Эраносе, как это он делал на всех крупных научных мероприятиях тех лет, поэтому говорить о влиянии на него Эраноса или влиянии Хайлера на Эранос не приходится. Элиаде же был одним из лидеров второго постъюнговского поколения участников круга⁸⁴³. Все это указывает на различные интеллектуальные траектории Элиаде и ноуменологов, что отчетливо прослеживается в их научных концепциях. Продемонстрируем это, обратившись к ключевому труду Элиаде «Священное и мирское», в котором он наиболее полно представил свое видение феноменологии религии.

⁸⁴⁰ Ibid. P. VIII.

⁸⁴¹ См.: *Hakl, H.T.* Eranos: An alternative intellectual history of the twentieth century. Bristol: Equinox, 2013. P. 126–127.

⁸⁴² См.: *Hakl, H.T.* Eranos. P. 50–51.

⁸⁴³ Как пишет П.Г. Носачев, «...историю кружка можно разделить на два этапа: первый этап – с 1933 до 1945 г. – так называемая эпоха Юнга и второй – с 1945 по 1988 г. – период, когда идеи, заложенные вначале, активно развиваются восходящими звездами кружка (Элиаде, Шолем, Корбен, Кереньи, Нойманн и др.)» (*Носачев, П.Г.* «Отреченное знание»: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: Историко-аналитическое исследование. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 31).

Сразу уточним, что исследовать творчество Элиаде с концептуальной точки зрения – непростая задача, и это не раз подчеркивалось специалистами. Так, например, Даниэль Дюбуиссон утверждает, что в содержательном плане труды Элиаде несут в себе сравнительно мало, он очень любит громкие выражения, типа «трансмутация космоса», «мистерия полноты» и им подобные, почти ничего не дающие тексту, но превращающие его из научного в околорелигиозный, ведь в них скрывается нечто таинственное⁸⁴⁴. Если к этому прибавить и то, что Элиаде намеренно дистанцировался от методологических проблем религиозного исследования, то понятно, что делает его работы столь популярными, ведь «поэтический текст всегда говорит нам гораздо больше (и часто много лучше), чем любая научная монография. В этом “гораздо больше” мы можем найти все человеческие желания и мечты, но также страхи и тревоги»⁸⁴⁵. Уже упомянутый Р. Элвуд характеризовал Элиаде как «литератора, писателя и литературного критика»⁸⁴⁶, а ученик Элиаде и известный историк религиоведения Д. Аллен утверждал, что метод Элиаде сводился к простой констатации: «он просто смотрит на религиозные явления и просто “видит” сущностные структуры и смыслы»⁸⁴⁷. Но концептуальная слабость Элиаде не отменяет наличие системы в его религиозном наследии, к анализу этой системы мы и обратимся.

В самом начале «Священного и мирского» Элиаде подробно пишет о вкладе Отто в религиоведение, анализируя его «Святое». Тем самым он как бы вписывает свои труды в традицию религиозных исследований Отто, при этом если внимательно читать этот вводный текст, то некоторые его пассажи не могут не привести к размышлениям. Во-первых, Элиаде характеризует Отто как «теолога и

⁸⁴⁴ *Dubuisson, D.* The Poetical and Rhetorical Structure of the Eliadean Text: A Contribution to Critical Theory and Discourses on Religions Communities // *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 137.

⁸⁴⁵ *Ibid.* P. 143.

⁸⁴⁶ *Ellwood, R.* The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell. P. 124

⁸⁴⁷ *Allen, D.* Encounters with Mircea Eliade in Intalniri / Eds. Mihaela Gligor and Mac Linscott Ricketts. Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință, 2005. P. 14.

историка религий по образованию и психолога по призванию»⁸⁴⁸. Признание Отто психологом по призванию раскрывает фактически целую перспективу взгляда Элиаде. Как мы показывали выше, Отто никогда не был психологом, он занимался философским обоснованием религиозного опыта и дистанцировался от его психологизации. Видеть в Отто психолога – наследие американской традиции, предлагающей прочтение его трудов через Джеймса, что, кстати, вполне согласуется с отношением к нему и другого лидера чикагской школы, о котором мы уже написали, – И. Ваха. Во-вторых, Элиаде приводит все основные характеристики нуминозного по Отто, особенно акцентируя внимание на его иррациональном аспекте, и этот экскурс он завершает довольно парадоксальным утверждением: «...но в нашей книге мы избрали другой путь: мы стремились представить феномен священного во всей его сложности, а не только в иррациональном аспекте»⁸⁴⁹. Здесь он, как и многие его современники, игнорирует комплексность проекта Отто и, отдавая ему должное, все же противопоставляет себя ему, показывая, что предполагает создание всеобъемлющей картины религиозной жизни. Беря на себя такую миссию, Элиаде должен предложить свое определение центра религии, что он и делает, утверждая, что священное⁸⁵⁰ – «это то, что противопоставлено мирскому»⁸⁵¹. Такое определение не просто отлично от данного Отто, оно полностью меняет всю перспективу религиоведческого исследования. Для ноуменологов, в особенности Отто и Хайлера, религия как система может быть понята и раскрыта только из постижения ее центра, черты которого и требуется выявить в исследовании. Элиаде же исходит совсем из иной, противоположной позиции, он отказывается от какого бы то ни было четкого определения центра религии, играя на контрасте, то есть священное – это все то,

⁸⁴⁸ Элиаде, М. Священное и мирское // Миф о вечном возвращении / Науч. ред. В.П. Калыгин, И.И. Шептунова. М.: Ладомир, 2000. С. 254.

⁸⁴⁹ Элиаде, М. Священное и мирское. С. 255.

⁸⁵⁰ Здесь и далее центр религии в системе Элиаде мы именуем «священным», тому есть две причины: в традиции перевода его трудов на русский язык это закрепившийся термин, в английском варианте книги Элиаде употребляется не «Holy», как у Ваха, а «Sacred», что адекватнее переводить именно как «священное».

⁸⁵¹ Элиаде, М. Священное и мирское. С. 255.

что не является мирским. На самом деле очевидно, что такое определение проигрывает по всем параметрам оттовской концепции «Святого»⁸⁵². Утверждая, что хочет рассматривать центр религии в полноте, Элиаде не делает ни одной попытки, чтобы продемонстрировать, как в его определении эта полнота выражается, как примеряются рациональный и иррациональный аспекты, что так в свое время волновало Хайдеггера. Фактически Элиаде оставляет вопрос о центре религии за скобками своего дальнейшего исследования, священное как бы подразумевается, но работа идет с проявлениями религиозной жизни. Именно поэтому исследователи Элиаде больше писали о механизме проявления священного в мире – иерофании⁸⁵³, чем о самом священном. Это и неудивительно, ведь проблеме священного с определением и дискуссией о роли Отто в работе отводится полторы страницы, а за ними сразу следует подробное рассмотрение вопроса о том, как и когда священное проявляется.

Для Элиаде иерофания – проявление священного в мирском, преобразующее реальность естественную в сверхъестественную в сознании верующих людей, разрывающее обыденное пространство жизни человека, создающее «абсолютную точку отсчета, некий Центр»⁸⁵⁴. На самом деле с рассмотрения иерофании разворачивается иная, не ноуменологическая концепция религии, поскольку все, что мы можем узнать о ее центре, это то, что он не является мирским, и то, что стремление к нему – это стремление к «совершенно реальному бытию»⁸⁵⁵. Но что значат эти утверждения, Элиаде никак не поясняет. Из других работ максимум, что мы можем узнать о священном, это то, что оно есть *coincidentia oppositorum*. Элиаде пишет об этом следующее: «...эта концепция, согласно которой все противоположности примиряются (точнее, превосходятся, трансцендируются), представляет собой, по существу, наиболее фундаментальное определение

⁸⁵² Это было замечено и исследователями. Хороший сопоставительный анализ концепции святого у Отто, Дюркгейма и Элиаде есть в сборнике: *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Contests* / Eds. J.G. Platvoet, A. Molendijk. Leiden: Brill, 1999. P. 359.

⁸⁵³ См., например: *Rennie, B. Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*. Albany: State University of New York, 1996.

⁸⁵⁴ *Элиаде, М. Священное и мирское*. С. 260.

⁸⁵⁵ Там же. С. 272.

божества и показывает, насколько радикальным является его отличие от человека...»⁸⁵⁶. Но чем это отличается от *Ganz Anderes* Отто и где здесь попытка описания полноты священного – неясно, ведь мы имеем дело с тем же иррационализмом. Иерофания Элиаде чем-то похожа на «точку соприкосновения» Ваха, но Вах подробно описывает, как через нее действует религиозный опыт, предлагает диалогическую модель построения религии, у Элиаде этого нет. Здесь действительно проявляется поэтизм мысли Элиаде, красивые слова об истинном бытии, противостоянии мирскому, сочетании противоположностей, в сущности, никак не раскрывают понятие «священное», но создают некое интуитивно знакомое ощущение, благодаря которому читатель соглашается с ними, не рефлексируя над вопросом.

Религиозный материал упорядочивается благодаря предположению о неоднородности бытия. Согласно Элиаде, оно может быть мирским – и тогда оно кажется единым и монотонным, или священным, именно присутствие священного трансформирует мирскую реальность, «разрывает ее»⁸⁵⁷. Также неоднородно и время, в него вмещивается иной сакральный порядок богослужения, празднеств, таинств, разрывая его, обращая текучее время в вечность. Такое деление помогает Элиаде систематизировать многообразие религиозных феноменов по двум осям: проявление в пространстве и проявление во времени. Идея классификации проявлений священного роднит его как с ноуменологами, так и с феноменологами. При этом Элиаде занимает промежуточную позицию: с одной стороны, он ставит вопрос о центре религиозной жизни и как-то решает его, что не делают голландцы, с другой – этот вопрос для него не основной, поскольку все исследование он посвящает систематизации и классификации религиозных феноменов. Стоит отметить, что систематика феноменов у Элиаде выигрывает перед голландской, она значительно проще и не создает впечатление каталога разрозненных фактов, как это, например, получилось у Леува или Кристенсена.

⁸⁵⁶ Элиаде, М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. С. 381.

⁸⁵⁷ Элиаде, М. Священное и мирское. С. 268.

Но отличает Элиаде от общей феноменологической традиции не только это. Как немецкая, так и голландская школы утверждали развитие религии от примитивных форм к высшим, причем именно высшие формы они считали выражением полноты религиозного мира. Например, вспомним развитие восприятия святого у Отто – от примитивного страха до христианского благоговения, или выстраивание феноменов вокруг христианства у Леува. Элиаде избирает совершенно иной путь. Идеалом для него служит доисторический человек, стремящийся приобщиться к священному, соизмеряющий всю свою жизнь с ним. Жизнь такого человека ориентирована на священное, даже его повседневная деятельность: охота, работа, семейная жизнь и др. являются отражением священных мифов, копируют их представления и отношения, при этом жизнь своего племени воспринимается как приобщение к порядку истинного бытия, другие племена и народы расцениваются как силы зла и хаоса. Главная интенция человека религиозного всех эпох – стремление вернуться к изначальному порядку вещей, *«желание жить в некоем чистом и святом Космосе, каким он был изначально, когда только что вышел из рук Создателя»*⁸⁵⁸. Ровно так же и время, в религиозном восприятии это постоянное воспроизведение изначальной ситуации творения, возвращение года в начало мира, приобщение верующих через таинства к событиям, бывшим во время оно. Религиозный праздник не просто вспоминает прошлое, а *«восстанавливает его»*⁸⁵⁹, событие можно пережить вновь с помощью возвращающих мифическое время ритуалов. Человек становится настоящим человеком, лишь подражая богам, следуя их жизни по мифам. Таким образом, вся динамика религиозной жизни устремляется в прошлое. Следовательно, религии не развиваются от низшей, недифференцированной формы к высшей, а стремятся назад. Жизнь любой религии – это ностальгия по истокам, возвращение во время оно. Как справедливо замечали многие критики, категория истории, столь важная для всех феноменологов религии, у Элиаде изживается, присутствуя лишь как

⁸⁵⁸ Там же. С. 282, курсив в оригинале.

⁸⁵⁹ Там же. С. 289.

нечто, от чего нужно уйти⁸⁶⁰. Например, в «Шаманизме» он замечает: «... история некоего религиозного феномена не в силах выявить все, что данный феномен способен нам раскрыть самим фактом своего существования... Всегда сохраняется некое недоступное объяснению ядро, и это неведомое недоступное, быть может, и приоткрывает нам подлинное место человека в Космосе, место, к которому нам вечно дано возвращаться. Оно – не только “историческое”»⁸⁶¹. История религий у него – это процесс постепенного ухода от точки встречи со священным, а не актуализация этой встречи, как то было, например, у Ваха. Отсюда непрестанное предпочтение древнего человека современному.

Для Элиаде ясно, что лучше всего чувствовали присутствие священного, осознавали опыт приобщения к нему именно древние люди. Согласно Элиаде, современный человек живет в разрушенном, десакрализованном однородном мире, лишенном всяких ориентаций. Дом вследствие индустриализации превратился в жилище, «машину для жилья»⁸⁶², мир – в совокупность ресурсов, такой человек более не живет в «реальном»⁸⁶³, возвышенное восприятие мира архаическим человеком – лишь набор инфантильных нелепиц. В то же время современный человек обуреваем постоянной ностальгией по утерянному пониманию жизни, выражающейся в крипторелигиозности.

Концепт *крипторелигиозности* Элиаде интересно сопоставить с концептом *псевдорелигии* у Ваха. Казалось бы, интенция обоих мыслителей сходная, но на деле мы имеем две абсолютно отличные концепции. Ведь у Ваха истинная религия

⁸⁶⁰ Так, Курт Рудольф, рассматривая место истории в творчестве Элиаде, писал: «Становится ясно, что в элиадовской истории религий мы встречаем очень специфические ценности, философскую антропологию и онтологию, которые выходят за рамки границы эмпирического исследования, границы, в пределах которой существуют история и феноменология религий» (*Rudolph, K. Mircea Eliade and the “History” of Religions // Religion. 1989. No. 19. P. 117*). Подробнее о месте истории в концепции Элиаде писали Д. Аллес и К. Гинзбург: *Alles, D. Ist Eliade Antihistorisch? / Die Mitte der Welt: Aufsätze zu Mircea Eliade / Hgs. H.P. Duerr. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. S. 106–127; Ginzburg, C. Mircea Eliade’s Ambivalent Legacy // Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 307–323.*

⁸⁶¹ Элиаде, М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. М.: Ладомир, 2015. С. 39.

⁸⁶² Элиаде, М. Священное и мирское. С. 278.

⁸⁶³ Там же. С. 277.

строится на факте встречи человека с предельной реальностью, которая полностью меняет его жизнь, становится основанием для перестройки всех убеждений, действий, желаний в ответ на эту встречу. У него псевдорелигии могут проявлять черты истинной религии, но в них человек не соотносится с предельной реальностью. Такие движения, как марксизм или фашизм, согласно Ваху, подменяют предельную реальность иными ценностями, оставляя религиозную структуру, но лишаясь религиозной сути. Псевдорелигия – это оценочный, но аналитический концепт, с которым можно работать в классификации форм религиозной жизни. Для крипторелигиозности Элиаде движущая сила – ностальгия, психологический процесс, который выражает желание человека вернуться в архаическую древность. У Ваха процесс встречи не регламентируется временем, любая религия, будь то ныне или раньше, обуславливается наличием или отсутствием встречи с предельной реальностью, у Элиаде все, что не укоренено в древности, все, не возвращающееся к истокам, – крипторелигиозный новодел, не имеющий реального контакта со священным.

Эта же идея возвращения прослеживается во всей системе Элиаде. Вот, например, как он описывает храмовую архитектуру: *«Духовная архитектура лишь позаимствовала и развила космологический символизм, существовавший уже в структуре примитивных жилищ... ритуалы, связанные с храмами, поселениями, домами, восходят в конечном счете к первичному опыту священного пространства»*⁸⁶⁴. Кажется бы, это очень напоминает анализ материальной части религии у Хайлера, но на деле между представлениями двух религиоведов лежит пропасть. Для Хайлера, как и для Ваха, все определяет не первичный опыт, а всегда и везде могущая произойти встреча с *Deus revelatus*, место этой встречи и есть религия, она не локализуется ни во времени, ни в пространстве, Бог постоянно открывает себя в многообразии форм на разных уровнях – от примитивного до высшего.

⁸⁶⁴ Там же. С. 279, курсив в оригинале.

Заслуживает внимания и отношение Элиаде к социальному аспекту религии. Румынский религиовед считает, что религию творят лишь те, кто осознает «смысл космической религиозности»⁸⁶⁵, в то время как интеллектуальные элиты отрываются от этого смысла, уходя от истока религии, перетолковывая ее и внося рационализацию, убивают ее дух. Образованность, можно сказать, портит религиозного человека, среди верующих лишь тот более значим, кто сумел сохранить восприятие религиозности архаического человека. В «Космосе и истории» Элиаде замечает: «...подавляющее большинство так называемого христианского населения продолжает вплоть до наших дней защищаться от истории, игнорируя ее и скорее терпя ее, чем придавая ей значение “отрицательного” или “положительного” богоявления»⁸⁶⁶. Современные городские христиане, согласно Элиаде, – люди, «утратившие представление о космической литургии»⁸⁶⁷ в силу того, что они далеки от примитивного восприятия мира. Если сравнить это с возвышенными описаниями духовного интеллектуализма Экхарта и Шанкары у Отто, то огромная разница в воззрениях этих исследователей станет очевидна. То же отличие видно и при сопоставлении Элиаде с Хайлером, пишущем об архаическом верующем как «наивном эгоисте»⁸⁶⁸, стремящемся к собственному сиюминутному счастью, в то время как религиозные элиты: мистики, пророки, религиозные реформаторы, даже околорелигиозные интеллектуалы стоят гораздо ближе к источнику религии. Если для Элиаде лишь сельские жители Европы сохранили в полноте «чувство святости Природы»⁸⁶⁹, то у Хайлера, напротив, суеверия сельских жителей, их народное христианство – интересный объект для изучения, но не сравнимый с пониманием религии гениями, создающими и понимающими религиозную жизнь.

Таким образом, очевидно, что Элиаде нельзя назвать выразителем феноменологической традиции изучения религии, ни в ее голландском, ни в

⁸⁶⁵ Там же. С. 303.

⁸⁶⁶ Элиаде, М. Космос и история: Избранные работы. М.: Прогресс, 1987. С. 106.

⁸⁶⁷ Элиаде, М. Священное и мирское. С. 338.

⁸⁶⁸ Heiler, F. Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München: Verlag von Ernst Reinhardt, 1920. S. 82.

⁸⁶⁹ Элиаде, М. Священное и мирское. С. 338.

немецком вариантах. В его творчестве мы наблюдаем новый синтез идей и концепций, отталкивающихся от феноменологического движения. Видимо, сходную позицию занимал его гарвардский конкурент В.К. Смит. Религиоведческая концепция Элиаде была укоренена в его внутреннем психологическом опыте. Психологический портрет Элиаде с акцентом на ведущем устремлении страха перед историей был хорошо показан А.П. Забияко, в частности заметившим, что «личная психологическая стратегия в точности соответствует получившей широкую известность концепции Элиаде о циклическом и линейном времени и способах преодоления “террора истории”»⁸⁷⁰. А Р. Элвуд отмечает, что жизнь Элиаде была «управляема ностальгией: по детству, по историческим временам прошлого, по космической религии, по раю»⁸⁷¹, с ним соглашается и Флорин Туркану, говоря, что «...знаменитое *illud tempus*, о котором говорит Элиаде, изначальное время, пробужденное мифами, отождествляется на другом уровне со временем детства и его особым отношением к миру»⁸⁷². Руководящее настроение – страх перед историей, выраженный в концепции «ужаса истории»⁸⁷³, пронизывало всё мироощущение Элиаде и оформило суть его религиоведческой теории. Не проблема систематизации и описания религиозной жизни и не дискуссии о Святом лежали в основе системы Элиаде, а поиск противоядия против исторического редукционизма, желание сбежать от необходимых процессов старения, изменения, экзистенциальной неуверенности в идеализированный образ вечного прошлого, как бы зафиксированный в архаической примитивной религиозности румынского крестьянства и индийского общества. Недаром Н. Смарт назвал Элиаде «румынским народником»⁸⁷⁴. Эта психологическая

⁸⁷⁰ Забияко, А.П. Мирча Элиаде: методология в контексте индивидуально-психологических и религиозных особенностей личности // Религиоведение. 2008. № 1. С. 184.

⁸⁷¹ Ellwood, R. The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell. 1999. P. 99.

⁸⁷² Turcanu, F. Mircea Eliade: Le prisonnier de l’histoire. Paris: La Decouverte, 2003. P. 13.

⁸⁷³ Подробно эта идея представлена в четвёртой главе «Космоса и истории» (см.: Элиаде, М. Космос и история. С. 128–144). В английском варианте используется термин *terror*, русскоязычные исследователи склонны переводить его как «террор истории», хотя, конечно, у Элиаде речь идет о состоянии ужаса перед историей.

⁸⁷⁴ Смарт, Н. После Элиаде: Будущее теории религии // Религиоведческие исследования. 2010. № 3–4. С. 162.

ориентация Элиаде роднит его с направлением изучения и воссоздания мифа в современной жизни, с попытками реабилитировать мифологическое сознание, даже и политическими путями. Но при этой существенной разнице в методологическом плане проект Элиаде схож с феноменологией религии, ведь он работает в рамках той же системы сравнения религиозных феноменов. Фактически Элиаде берет за основу широкую религиозную компаративистику, развитую и популяризированную феноменологами. Если мы сопоставим компаративизм Юнга, Кэмпбелла и Элиаде, то увидим, что последний чужд сведения всей религии к жизни психики, миру архетипов⁸⁷⁵, личного и коллективного бессознательного, составляющего основу творчества Юнга и Кэмпбелла. Для Элиаде религиозные феномены могут систематизироваться без выявления релевантных им психологических структур, таким образом, религия все еще остается для него явлением *sui generis*. Поэтому у Элиаде мы видим синтез личной установки, ориентирующейся на «политику мифа», с компаративной методологией феноменологии религии. В таком своеобразном эклектизме Элиаде можно усмотреть то, что он был одним из первых исследователей, с одной стороны, встраивавшихся в феноменологическое движение, а с другой – размывавшим его принципы изнутри, с точки зрения предложенной в работе классификации его можно назвать предтечей постклассического этапа феноменологического движения, который подробно будет рассмотрен в заключительной главе.

§ 3. Диалог теологии и религиоведения в немецкой ноуменологической традиции

Как уже было показано выше, теологические идеи играли для Р. Отто и Ф. Хайлера значительную роль и во многом повлияли на вектор развития их религиоведческих исследований. Вместе с тем важно не просто констатировать этот факт, но соотносить ноуменологию с традицией немецкой теологии. Обращаясь

⁸⁷⁵ Хотя Элиаде и использует понятие *архетип*, но придает ему философское и систематическое, а не психологическое значение в духе Юнга.

в 1941 году к анализу теологической мысли конца XIX – начала XX в., в работе «Теология и наука» Р. Бультман описал следующую картину:

В течение девятнадцатого века и к началу двадцатого теология превратилась, по существу, в науку о религии. Библейские науки стали разделами истории религии, то же произошло и с церковной историей в той ее части, где она не стала просто историей... Систематическая теология стала философией или психологией религии (Эрнст Трельч и Рудольф Отто), а практическая теология стала лишь религиозным фольклором...⁸⁷⁶.

Это сближение теологии и науки о религии было сложным, неоднозначным и многосторонним процессом. Можно сказать, что в этот период теологи пытались найти ответы на фундаментальные вопросы религиозной жизни, и эти ответы привели их к науке о религии. Путь этот был непростой.

3.1. Религиозно-историческая школа: синтез теологии и религиоведения

В теологической традиции Германии тех лет значительную роль играла школа Альбрехта Ричля, одного из самых почитаемых теологов XIX века. Ричль был противником мистицизма и пиетистского благочестия, стремился очистить христианство от эллинистических заимствований и интерпретировать новозаветное благовестие в нравственном ключе. Для Ричля экзегеза Писания с акцентом на его нравственный аспект имела прямые последствия для догматики и вела к пересмотру сути христианства. Ключевой его идеей было представление о *Царствии Божиим*, под которым он понимал процесс нравственного возрастания всего человечества, катализатором этого процесса стали действия Христа, подчинившего Свою волю Божественной. Для Ричля Христос не мог быть Богом в прямом смысле этого слова, его роль не сотериологическая, в смысле искупления человечества на Кресте, а нравственная. Именно в вести, которую передал Иисус общине, и состоит теология Царствия Божия, а в его жизненном примере – образец

⁸⁷⁶ *Bultmann, R. New Testament and Mythology and Other Writings / Ed. Schubert M. Ogden. Philadelphia: Fortress, 1984. P. 51.*

нравственного совершенствования. По замечанию Б. Хегглунда, Ричль «...видит сущность религии не в абсолютном чувстве зависимости, но скорее в характерных для религиозных сообществ идеях, имеющих целью изменение воли и способствующих спасению или блаженству человека...»⁸⁷⁷. Ричль выступал за исторический изоляционизм, утверждая, что весть Христа была уникальной и не испытала влияния окружающих Израиль религиозных культур, следовательно, Новый Завет можно понимать только исходя из интенций и исторических реалий Ветхого.

Широкое распространение ричлеанства привело к появлению различных теологических ответов на его идеи, в том числе и к возникновению так называемой *Religionsgeschichtliche Schule*, или *Гёттингенского кружка* (не следует смешивать с Гёттингенским кружком Гуссерля), объединившего теологов и библеистов, обеспокоенных современным положением христианства. Религиозно-исторической школой принято называть круг немецких теологов, в какой-то момент своей карьеры работавших в Гёттингене и объединившихся вокруг нового понимания истории христианской теологии, среди них обычно выделяют А. Айхорна, Г. Гункеля, И. Вайса, В. Буссета, А. Ральфса, Э. Трельча, У. Вреде, Г. Хакмана. Исторически развитие школы началось с собраний профессоров, обсуждавших проблемы новозаветной истории, изначально эти встречи не оформились в специфическое движение, но 1890 году они обрели и регулярность, и отчётливую идеологию, что закрепило за ними первое наименование *Гёттингенского кружка*, или *малого факультета*, позднее с 1898 года превратившегося в *Религиозно-историческую школу*. С 1903 года деятельность этой группы получила широкую известность благодаря изданию научно-популярной литературы, призванной просвещать широкие массы населения в вопросах теологии, библеистики и истории религии. Проектами школы стало несколько книжных серий, пожалуй, для религиоведов и философов религии самой известной из них является фундаментальный энциклопедический проект «Религия

⁸⁷⁷ Хегглунд, Б. История теологии / Пер. с швед. В. Володина. СПб.: Светоч, 2001. С. 321.

в истории и современности» (*Religion in Geschichte und Gegenwart*)⁸⁷⁸, возглавляемый различными членами школы, в частности Э. Трельчем. Такая деятельность, равно как и система взаимодействия членов круга, привела к появлению подобных религиозно-исторических кружков в Боне, Марбурге и других университетских центрах Германии.

Изначально участники собраний мыслили вполне в духе Ричля, фокусируясь на изучении влияния ветхозаветного иудаизма на раннее христианство. В ходе этих исследований И. Вайс пришел к выводу, что идея Царствия Божия укоренена в иудейском апокалиптизме, это, в свою очередь, предполагало не нравственную, как у Ричля, а мистическую ее наполненность. Таким образом, темой проповеди Христа становилось не нравственное совершенствование, а сверхъестественное событие пришествия Царствия Божия во славе. Это предположение вызвало дискуссии в среде членов круга и повлекло к отходу от ричлианства. В основу исследовательской работы участников собраний было положено изучение древнего текста, автор которого воспринимался как личность, выразитель особого благочестия общины, которое, в свою очередь, сложилось в ходе многообразных влияний культурных и исторических, как изнутри иудаизма, так и извне. Базируясь на филологических и исторических изысканиях тех лет, участники круга пришли к выводу, что изучение раннего христианства и новозаветного богословия невозможно в отрыве от иудейских, вавилонских, персидских влияний. Г. Гункель указал на параллели идеи христианского воскресения в мифах восточных религий, окружавших Израиль, позднее он пришел к убеждению в синкретической природе христианства в целом. В. Буссет выявил гностические корни истории о грехопадении, а представитель молодого поколения гёттингенцев В. Хайтмюллер показал, что sacramентальные действия – крещение и Евхаристия – имели больше параллелей с языческим контекстом, нежели с иудейским. Работавший в сотрудничестве с кругом Р. Ретценштайн, исследуя мистериальные культы

⁸⁷⁸ Фундаментальный анализ этого проекта с выделением в нем основополагающих интенций религиозно-исторической школы был осуществлен в книге: *Conrad, R. Lexikonpolitik: Die erste Auflage der RGG im Horizont protestantischer Lexikographie*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.

орфиков и гностические тексты, пришел к выводу, что вся теология обновления мира и идея внутренней духовной жизни у апостола Павла возникли под влиянием иранской религии и гностической теологии. Этот процесс переориентации жизни круга с убеждения в ветхозаветных корнях христианства на общерелигиозный контекст его истоков удачно иллюстрирует письмо, написанное В. Буссетом одному из своих коллег, в частности, он пишет следующее:

Мне становилось все более ясно, что прежде всего иудаизм не является законным продуктом древнеизраильской религии, но здесь слились воедино самые различные течения. Уже одно только сравнение ветхозаветных псалмов с вавилонско-ассирийскими псалмами, выражающими покаяние, является в высшей степени поучительным... Идея о двух следующих один за другим мирах, надежда на воскресение мертвых, и особенно – что является самым значительным во времени – окончательная борьба Бога с дьяволом, господином этого мира, предварительно подготовленная в иранской религии! И в результате – настоящий котел вер... все вперемешку бурлит, бродит, кипит⁸⁷⁹.

Историки теологии, говоря об интенциях круга, замечают, что его участники указывали «...на чуждые для нашего времени, восходящие к восточной и поздней иудейской религии, элементы в раннем христианстве... начали проявлять интерес к религиозно-историческому контексту и видели христианство как звено в развитии как древней восточной, так и эллинистической иудейской истории религии»⁸⁸⁰. Эти открытия в совокупности оформили условия для развития и популяризации религиозно-исторической школы.

Главной идеей школы было изучение христианства в историческом контексте. Именно историзм стал для участников школы основной методологической стратегией. Достаточно быстро в работе школы выделилось несколько основополагающих принципов, отличавших ее теологию от других направлений. Прежде всего, история церкви рассматривалась в общем контексте всей истории человечества. Это с необходимостью вело к компаративной стратегии

⁸⁷⁹ Цит. по: *Гартфельд, Г.* Немецкое богословие Нового времени. М.: Московская богословская семинария евангельских христиан баптистов, 2005. С. 110–111.

⁸⁸⁰ *Хегглунд, Б.* История теологии. С. 338.

исследования, в которой христианство постоянно сопоставлялось с другими религиями, элементы его внутренней жизни рассматривались в параллели с нехристианскими идеями, таинствами, мифами. Этот принцип, по удачному замечанию Г. Гартфельда, привел к тому, что «религиозно-исторически» стало означать «религиозно-сравнительно»⁸⁸¹. Эти два аспекта приводили к третьему – социологическому измерению исследования. Еще Ричль делал акцент на религиозной общине, представители же религиозно-исторической школы углубили его, утверждая, что именно община являлась хранителем мифов, культовых практик, благочестия, поэтому изучение общины, механизмов трансляции знаний и практик внутри нее, вопрос об их аутентичности выходили на первый план. И последней установкой школы стал психологизм. Так, Г. Гункель в своих исследованиях делал акцент на Духе, дававшем членам общины дары глоссолалии, исцеления, пророчества, что, по сути, являлось внутренним религиозным опытом, который свидетельствовал о реальности личного контакта с некоей превосходящей человека высшей силой. В. Буссет, соглашаясь с Гункелем, утверждал:

...если сравнивать христианство с окружающим миром... эти экстатические воздействия “Духа” ни в коем случае не являются чем-то свойственным только христианству, либо чем-то сильно выделяющимся в нем. Напротив, все желаемое благочестие эллинизма вплоть до его окончательного развития в неоплатонизме движется именно в этом направлении. Чудеса и загадочные пророчества, исцеления, атактистическая... вера в духов и приведений, видения, экстазы, дикие конвульсии – это характеристика упадочной религии эллинизма. Именно здесь... сосредоточена связующая нить между благочестием христианства и окружающим миром римской императорской власти⁸⁸².

Все указанные выше установки школы дополнялись определенной перспективой рассмотрения христианства и всех религий в целом, которая напрямую следовала из базовой исторической направленности. Если христианство возникло не изолированно, а вобрало в себя многообразие влияний из окружающих религиозных и культурных традиций, можно всерьез говорить об эволюции

⁸⁸¹ Гартфельд Г. Немецкое богословие Нового времени. С. 89.

⁸⁸² Там же. С. 92.

религий, переходе от менее развитых форм к более развитым. Таким образом, в базовых установках религиозно-исторической школы, а именно: историзм, компаративизм, социологизм, психологизм, эволюционизм, мы можем обнаружить эскиз религиоведческой теории Отто и отчасти Хайлера, ведь у них все эти черты найдут свое воплощение. Кроме того, следует отметить, что религиозно-историческая школа в рамках теологического исследовательского контекста пришла к тем же проблемам и открытиям, которые до нее сделали британские антропологи и религиоведы Э. Тайлор, Дж. Фрэнгер, У. Робертсон-Смит и Ф. Макс Мюллер.

Во время становления религиозно-исторической школы Р. Отто учился в гёттингенском университете, а позднее там же получил место инспектора домов престарелых. Во время учебы он познакомился и подружился с В. Буссетом и стал участвовать в жизни религиозно-исторической школы, но не включался в эту жизнь полностью, хотя, очевидно, испытал немалое ее влияние. Здесь же он познакомился и с активным членом школы и хорошим другом В. Буссета Э. Трельчем. Именно Трельч стал тем, кто в значительной мере подготовил почву для религиоведческой теории Отто и по сравнению с другими членами школы оказал на него наибольшее влияние. Трельч в целом ряде своих трудов разрабатывал видение теологии как науки о религии, открывающей «общие законы и градации ценностей»⁸⁸³. Трельч достаточно много работал с редукционистскими моделями объяснения религии, такими как марксизм, позитивизм и социологические теории, и, отдавая им должное, все же стремился к обоснованию уникальности религиозной жизни. Исторический процесс для Трельча был постижим только через философию ценностей. Как он утверждал, сами исторические явления становятся понятными, лишь если историк способен раскрыть лежащие в его основе ценностные и смысловые установки. О предшествующих религиозно-исторической школе

⁸⁸³ См. например: *Troeltsch, E. Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1902; *Troeltsch, E. Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*. 2nd ed. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1922.

теологических тенденциях он отзывался критично, как об устаревших и не отвечающих духу времени. Так, в одной из работ он заметил, что

...воздействие новой духовной атмосферы на богословие состоит в том, что в ней исторические исследования пережили значительный подъем, а догматические изыскания почти полностью отступили на задний план... под давлением этих обстоятельств сами собой исчезли старые границы между христианством и нехристианством, между областями естественных и сверхъестественных событий. Самая сильная и выдающаяся в духовном плане группа богословов, школа Ритчля, в этом положении занимала такую позицию, что отмахивалась от проистекающих из истории проблем, точно так же, как и отвергала проблемы, берущие начало в философии и естествознании...⁸⁸⁴.

Трёлч утверждал, что религия укоренена в человеческом опыте и связана с ценностным измерением человеческого познания. По замечанию М.А. Пылаева, «трансцендентное в истории Трельч сохраняет не в форме метафизического абсолюта, а в виде религиозных ценностей. Развивая концепцию историзма Риккерта, Трельч вводит в христианскую теологию три момента исторической установки. Речь идет об исторической критике Откровения, использовании метода аналогии и корреляции между историческими событиями»⁸⁸⁵. При этом христианство для него являлось кульминацией всей религиозной жизни. Основываясь на программе религиозно-исторической школы, Трёлч стремился фундировать ее философски и за этим обращался к наследию Канта и Шлейермахера, трудам Виндельбанда и Дильтея. Философия религиозного чувства Шлейермахера привлекала Трёлча, однако он ощущал в ней очевидные недостатки. Религиозное чувство было лишено всякого рационального понятийного содержания, адекватнее всего оно выражалось не в философской рефлексии, а в поэтическом вдохновении, что с неизбежностью приводило к субъективизму, а следовательно, не могло быть основой всеобщей теории религии.

⁸⁸⁴ Цит. по: *Гартфедьд, Г.* Немецкое богословие Нового времени. С. 96.

⁸⁸⁵ *Пылаев, М.А.* Абсолютность христианства у Э. Трельча в связи с метафизическим и неметафизическим обоснованием историзма // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 88. С. 30.

Трёлча же занимала проблема общезначимости религии, именно поэтому он обратился к Канту, в учении которого особенно ценным представлялась ему концепция априорного. Согласно Трёлчу, развитое в учении Канта о чистом разуме учение об априори неполно, оно есть выражение лишь отдельного аспекта деятельности разума, связанного с естественно-научной сферой, но эта деятельность, по замечанию одного из исследователей, «...вовсе не сводится к активности лишь его теоретико-познавательной части, а распространяется также и на иные сферы деятельности личности, в том числе – и на религию»⁸⁸⁶. Трёлч в итоге приходит к понятию религиозного априори, которое было впервые предложено им в 1904 году в сделанном в Америке докладе «Психология и теория познания в науке о религии». Философское априори, согласно Трёлчу, должно помочь разведению философии религии и психологии. К.И. Уколов характеризует понятие религиозного априори Трёлча следующим образом:

...понятием религиозного априори Трёлч обозначает... тот момент разума, который лежит в основе всего многообразия религиозных явлений... его целью является не доказательство существования некоего религиозного объекта, но обнаружение свойственного разуму априорного закона образования религиозных представлений... понятие априори указывает на самостоятельность разума... обозначает момент всеобще-необходимой значимости в нем, отличный от его психологически-относительных содержаний⁸⁸⁷.

Таким образом, Трёлч делает первую попытку обосновать общезначимость религии на основании способностей разума, в равной степени присущих всем людям. Так он избегает субъективизма Шлейермахера и опровергает редукционистские модели позитивистов. Кроме того, исходя из убеждения в априорности религиозного чувства, он предлагал рассматривать все религии как различные формы проявления религиозного априори, имеющие в своей основе ядро религиозного опыта.

⁸⁸⁶ Уколов, К.И. Проблема религиозного априори в Западной религиозной философии (Э. Трёлч, П. Тиллих) // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 3. С. 49.

⁸⁸⁷ Там же. С. 48.

Оценивая место религиозно-исторической школы в истории теологии, Бенгт Хегглунд пишет:

Религиозно-историческая школа имела большое значение с научной точки зрения и привлекла внимание к тому, в чем заключается своеобразие христианства. Именно на фоне углубленного изучения истории религии проснулся интерес к изучению христианства в его историческом своеобразии, без приспособления к современным рационалистическим предпосылкам. В этой области религиозно-историческая школа провела важную подготовительную работу, но нельзя сказать, что она сама достигла каких-либо определенных или существенных результатов. На практике многие ее представители придерживались общепринятых идей либеральной теологии, как только речь заходила об описании основной вестии христианства⁸⁸⁸.

Открытия религиозно-исторической школы и попытка философского обоснования общезначимости религии через учение об априори и стали тем теологическим фоном, на котором оформилась система Рудольфа Отто. Отто использовал все эти идеи, но развил и обогатил их новым смыслом: в философии, опираясь не только на Канта, но в большей степени на Фриза, а в религиоведении, используя все достижения современной ему историко-религиозной мысли. Но связь теологии и немецкой ноуменологии религии этим не ограничивалась.

Вспомним, что в начале XX века протестантская теология переживала время кризиса. Старая либеральная теология стала неспособна отвечать духу времени. Как отмечает Т.П. Лифинцева,

...в ситуации последующего кризиса европейской цивилизации христианство оказалось лицом к лицу с проблемой не постепенного совершенствования человека и общества, но объяснения трагизма истории, катастрофического характера развития общества. Встали вопросы, как можно теперь верить в Бога, в каком отношении он находится к миру, что значит быть христианином в обезбоженном мире. Для теологии это был также традиционный вопрос о том, что в действительности говорит Библия⁸⁸⁹.

⁸⁸⁸ Хегглунд, Б. История теологии. С. 339.

⁸⁸⁹ Лифинцева, Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха. М.: Канон+, 2009. С. 41.

В особенности для молодёжи было важно открыть для себя реальность христианства, его актуальность для жизни здесь и сейчас. По воспоминаниям Пауля Тиллиха о его студенческой жизни в Галле, нормальной ситуацией были диспуты и споры, в ходе которых студенты «узнали, что протестантская теология ни в коем случае не является устаревшей и что она может, не утрачивая своего христианского основания, заключать в себе строго научные методы, критическую философию, реалистическое понимание человека в обществе, а также мощные этические принципы и побуждения»⁸⁹⁰. В такой ситуации протестантское сообщество нуждалось в новых молодых лидерах. Отто и Хайлер как раз и стали такими лидерами молодого поколения теологов. Значение их религиоведческих трудов было столь широко, что не отозваться на них не могли даже самые прославленные теологи эпохи. Рудольф Бультман, оценивая влияние Отто на теологические дебаты тех лет, писал следующее: «...книга Р. Отто “Святое” выросла из той же теологической ситуации, что и протест Барта, Гогартена и их окружения...»⁸⁹¹. Эта связь Отто и Барта подчеркивалась Бультманом не единожды, в другом месте он заметил, что диалектичность теологии Барта, его необъективируемость не позволяет ему сказать ничего определённого о содержании откровения во Христе, таким образом, Бог Иисуса – «совершенно иной». Это сближение Барта и Отто не случайно. Популярность диалектической теологии Барта, рассматривающей близкие вопросы, но под отличным от перспективы ноуменологии углом, стала вызовом концепциям Отто и Хайлера. П. Алмонд, например, замечает, что «преобладание диалектического богословия урезало влияние Отто на развитие немецкой теологии в первой половине XX века»⁸⁹². Но несмотря на это, нельзя не отметить, что ноуменологи стали неотъемлемой частью теологической жизни тех лет, и их влияние было значительным, с ним нельзя было не считаться. Причем значимыми были не только

⁸⁹⁰ Там же. С. 40.

⁸⁹¹ *Bultmann, R.* Die liberale Theologie und jungste theologische Bewegung in Glauben und Verstehen. Band 1. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1933. S. 22.

⁸⁹² *Almond, P.C.* Rudolf Otto: An Introduction to his Philosophical Theology. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984. P. 5.

труды Отто, но и Хайлера. Для подтверждения этой мысли обратимся к сопоставлению теологических идей К. Барта и наследия Ф. Хайлера.

3.2. *Теолого-религиоведческий диалог: Ф. Хайлер и К. Барт*⁸⁹³

Йозеф Энгерт, католик, профессор философии университета Регенсбурга, в своей работе «Исследования теологической теории познания»⁸⁹⁴ сопоставляет «Послание к Римлянам» Барта и «Католицизм» Хайлера, отмечая, что в труде Барта сделана попытка отказа от метода историзма как единого легитимного способа понимания Писания в пользу открытия его метафизических глубин, в то время как труд Хайлера является скрытым выражением историзма. Католический теолог иезуит Эрих Пшивара, который в своих статьях и рецензиях стремился «исследовать все новые интеллектуальные тенденции своего времени»⁸⁹⁵, считал Барта выразителем новой эпохи в протестантской теологии, эпохи после Гарнака и Трёлляча. В школе Барта, «в отличие от школы Отто-Хайлера»⁸⁹⁶, он видит «подлинное возрождение протестантизма», «горячее дыхание древней реформаторской страсти»⁸⁹⁷. Последняя характеристика показалась Карлу Барту настолько лестной, что он поместил ее в предисловие к четвертому изданию «Послания к Римлянам», вышедшему в 1924 году.

Выход в свет «Молитвы» Ф. Хайлера, ее широкий успех и академическое признание выдвинули Хайлера кандидатом в лидеры, который был способен обновить и вдохнуть жизнь в протестантское движение. Проект «евангельского католичества» (*Evangelische Katholizität*), который Хайлер начинает активно

⁸⁹³ В основу этого раздела положена наша работа, посвященная анализу взаимоотношений К. Барта и Ф. Хайлера: Самарина, Т.С. Влияние теологии К. Барта на феноменологию религии Ф. Хайлера // Богослов.ру, 2016. URL: <http://archive.bogoslov.ru/text/4825616.html> (дата обращения: 10.10.2020).

⁸⁹⁴ Engert, J. Studien zur theologischen Erkenntnislehre. München: Regensburg, 1926.

⁸⁹⁵ Dahlke, B. Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II. New York: T&T Clark International, 2012. P. 16.

⁸⁹⁶ Цит. по: Барт, К. Послание к Римлянам / Пер. с нем. В. Хулапа. М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2005. С. XIVII.

⁸⁹⁷ Там же.

разрабатывать в эти годы, и был ответом на возложенные на него чаяния⁸⁹⁸. Согласно мысли Хайлера, католики и протестанты должны быть объединены в литургическом служении на основании центрального для этого служения таинства – Евхаристии, в котором в Боге происходит единение верных. Богослужебная практика была призвана убрать на второй план догматические различия и избавиться от политических и авторитарных аспектов исторического католицизма. Средоточием евангельского католичества, согласно Хайлеру, должна была стать месса, составленная на основании древних литургических текстов, восходящих еще ко времени до церковного разделения 1054 года. Эти мессы призваны были на практике реализовывать церковное единство. Подход Хайлера имел особое распространение и вызывал интерес в кругах студенчества, например, как замечает Эми Марга, «...студенты были в восторге от возможности образовать новый тип сообщества, собранного вокруг объективной божественной реальности, переживаемой в молитве и литургии»⁸⁹⁹. Изложению своего проекта Хайлер посвятил работу «Католицизм», выдержавшую несколько переизданий, его идеи получили широкое освещение в прессе, а на экуменических конференциях в Стокгольме в 1925 и Лозанне в 1927 годах были одобрены и приняты значительным числом участников⁹⁰⁰.

Но далеко не все положительно оценивали проект евангельского католичества. Карл Барт, принявший участие в мессе Хайлера в 1922 году, охарактеризовал ее как эклектичное смешение из различных литургических действий и текстов, базирующееся на сомнительных исторических источниках, а концепцию церкви ее автора – как «романтическую», самого же автора – «невыносимого как теолога»⁹⁰¹. По мнению Барта, евангельское католичество Хайлера могло скорее

⁸⁹⁸ Тема евангельского католичества значима для всего творчества Хайлера, здесь мы не будем останавливаться на ней, поскольку прямого отношения к главной теме исследования она не имеет. Подробно проект евангельского католичества был рассмотрен нами в статье: Самарина Т.С. Богословско-религиоведческий проект “Evangelische Katholizität” в истории экуменического движения // Христианское чтение. 2018. № 1. С. 116–124.

⁸⁹⁹ *Marga, A. Karl Barth's Dialogue with Catholicism in Göttingen and Münster: Its Significance for His Doctrine of God. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. P. 65.*

⁹⁰⁰ *Ibid.*

⁹⁰¹ *Ibid. P. 66.*

посеять смущение в немецком протестантизме, чем дать ему новую жизнь. Такая оценка экуменических идей Хайлера человеком, признанным «величайшим протестантским богословом после Лютера и Кальвина»⁹⁰², не может не вызвать интерес; дабы раскрыть эту мысль стоит обратиться к центральному тексту К. Барта «Послание к римлянам».

Внимательное чтение текста «Послания к римлянам» раскрывает интересные параллели. Очевидно, что на протяжении всей книги Барт полемизирует с религиозно-исторической школой, Отто, Хайлером и всей либеральной традицией в целом. Критикуя их историзм, слишком человеческую оценку Писания, попытку уравнивания христианства в истории с другими религиозными традициями, Барт нередко обращается за аргументами, подтверждающими его позицию, к самому известному на тот момент религиоведческому труду Хайлера «Молитва». К сожалению, читатель русского перевода «Послания к Римлянам» лишен возможности по достоинству оценить эти отсылки, поскольку в нем нет подстрочных комментариев, сделанных немецкими издателями в 2010 году. В этих комментариях выделены основные параллели немецкого текста «Послания к Римлянам» с «Молитвой» Хайлера на основании маргиналий к экземпляру «Молитвы» из личного архива Барта. Проиллюстрируем наше утверждение примером. Характеризуя утрату осознания современным человеком непреодолимой пропасти между Богом и миром, Барт пишет: «Между здешним и потусторонним, между нами и абсолютно иным возникает религиозный туман или месиво, в котором – среди самых разнообразных, более или менее сексуально окрашенных умелых идентификаций и процессов смешения – человеческие или животные процессы возводятся на уровень божественных событий, бытие и действие Бога “познается” как человеческое или животное событие»⁹⁰³. После этого текста в немецком издании стоит сноска, в которой приводятся выделенные Бартом в тексте Хайлера примеры «брачного мистицизма», окрашивающего

⁹⁰² См. предисловие к: *Барт, К.* Послание к Римлянам / Пер. с нем. В. Хулапа. М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2005. С. VIII.

⁹⁰³ Там же. С. 23.

переживания Бога в эротические тона⁹⁰⁴, на этой идее Хайлера Барт и основывал в этом отрывке свои рассуждения.

Подтверждения значения «Молитвы» для мировоззрения Барта встречаются и в русском тексте, например, Барт отмечает, что «потрясающе ясно книга Хайлера показала, насколько профанен именно “мир молитвы”, как близко именно здесь мы находимся к абсолютно абсурдному»⁹⁰⁵. Барт находит в труде Хайлера иллюстрацию человеческого аспекта молитвы. Как мы отмечали выше, именно теория развития религии и уровней религиозности составляет важную часть феноменологического описания мира религий у Хайлера и является характеристикой религиозно-исторической школы.

В «Послании к Римлянам» Барт использует образность и примеры из труда Хайлера, особенно когда касается проблематики молитвы, в частности в комментарии на слова апостола: «Ибо мы не знаем того, о чем мы должны по достоинству молиться», – из восьмой главы Послания (Рим. 8:26), Барт приводит полностью определение молитвы Хайлера⁹⁰⁶, показывая, что это определение являет полную противоположность пониманию молитвы апостолом. Барт, цитируя Хайлера, замечает, что «молитва никоим образом не есть “чудо из чудес”, “ежедневно происходящее в душе благочестивого человека”... [она] может показать лишь одно: как мало молящийся человек выходит за пределы всего собственного, помысленного и пережитого, насколько он, именно он, целиком и полностью есть человек»⁹⁰⁷. Отсюда видно, как точно Барт понял идею Хайлера о человеческом аспекте религиозности, без которого религии не существует. Но Барт, в отличие от Хайлера, считал, что истинная христианская религия строится как раз на полном отрицании этого человеческого аспекта, диалектичность его теологии состоит в постоянном подчеркивании непреодолимой пропасти между

⁹⁰⁴ См.: *Barth, K. Der Römerbrief: Zweite Fassung 1922. Zürich: Theologischer Verlag, 2010. S. 77.* Тему брачного мистицизма в творчестве Хайлера мы рассмотрели в статье: *Самарина Т.С. Фридрих Хайлер и психология религии // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 2014. Вып. № 4 (54). С. 83–96.*

⁹⁰⁵ *Барт, К. Послание к Римлянам. С. 443.*

⁹⁰⁶ Там же. С. 298.

⁹⁰⁷ Там же. С. 298.

человеком и Богом, в полном упразднении человеческого, тогда как для Хайлера именно связь между человеком и Богом является сутью религии, и возможность этой связи ясно проявляется в мистическом благочестии, на высших ступенях которого человек стремится к соединению и слиянию с Богом. Этот момент Барт также не обходит вниманием, в «Послании к Римлянам» он заочно полемизирует со взглядом автора «Молитвы». На страницах «Послания...» мы встречаем упоминания о «мистическом погружении в молитве»⁹⁰⁸, доступном «виртуозам благочестия»⁹⁰⁹, о высших проявлениях человеческой праведности, способной на все, «в том числе на самоупразднение и самоуничтожение, если это необходимо (буддизм, мистика, пиетизм)»⁹¹⁰, об «относительных негативных» человеческих возможностях, выражающихся в «безмолвной молитве, мистической смерти, буддистской нирване»⁹¹¹. Во всем этом Барт видит «новое фарисейство»⁹¹², которое значительно хуже старого, попытку оправдаться «делами закона», создать технику, гарантирующую достижение оправдания перед Богом, стирание границы между уникальностью христианской вести и другими религиями, веру в туман, в «не-Бога»⁹¹³, в отличие от веры в абсолютно иного Бога апостола Павла. Вера Павла, в свою очередь, представляет собой «прыжок в пустоту»⁹¹⁴, «лишение человека последней уверенности, кроме уверенности в самом Боге»⁹¹⁵. Исследователи творчества Барта подчеркивают, что такое негативное отношение к мистическому типу благочестия и молитвы сохранялось у него в течение всей жизни, указывая, что именно труд Хайлера сыграл значительную роль в его формировании⁹¹⁶.

Нужно сказать не только о влиянии Хайлера на творчество Барта, но и о влиянии идей «Послания к Римлянам» на последующие труды Хайлера. Одной из

⁹⁰⁸ Там же. С. 70.

⁹⁰⁹ Там же. С. 247.

⁹¹⁰ Там же. С. 81.

⁹¹¹ Там же. С. 170.

⁹¹² Там же. С. 81.

⁹¹³ Там же. С. 14.

⁹¹⁴ Там же. С. 71.

⁹¹⁵ Там же. С. 60.

⁹¹⁶ Об этом можно найти, например, в книге: *Cocksworth, A. Karl Barth on Prayer. New York: Bloomsbury T& T Clark, 2015. P. 25.*

главных у Барта является идея о том, что Бог христианства есть «скрытый Бог»⁹¹⁷, превосходящий все возможности человеческого описания, а спасение человека осуществляется самим Богом и никогда человеком, все благие дела человека совершаются не человеком, а Богом, например покаяние – «действие праведности Божьей для человека»⁹¹⁸. Оба этих положения мы уже встречали в теории Хайлера, раскрытой в «Формах проявления и сущности религии»: религия как встреча двух бытий по инициативе бытия Высшего (Бога) и форма описания Бога как *Deus absconditus*. Это и есть ответ Хайлера на критику Барта.

С одной стороны, Хайлер ни в коем случае не хотел расставаться с центральными для своего творчества идеями мистической религиозности и человеческого уровня религии, кроме того, он понимал тупиковость для религиоведения отрицания Бартом идеи естественной теологии. Анализируя творческое наследие Карла Барта, Т.П. Лифинцева подчеркивает, что для него были неприемлемы все формы теологии, «утверждающей, с теми или иными вариациями, что человек помимо Священного Писания способен иметь определённое знание о существовании Бога, а также знание о добре и зле»⁹¹⁹. Это представление шло вразрез с развитой в «Молитве» идеей общего для всех мира религии, в котором представители различных народов и культур соединяются в определенных типах благочестия, приближающих их к Богу. Без установки на возможность познания Бога не только в христианстве, согласно Хайлеру, религиоведение вообще бессмысленно как дисциплина⁹²⁰.

⁹¹⁷ Барт, К. Послание к Римлянам. С. 16. Заметим, что Барт на первых страницах «Послания...» указывает на термин *Deus absconditus* как на восходящее к Лютеру определение, открывающее истинное положение Бога по отношению к человеку. Это совпадение в употреблении терминологии вряд ли случайно и служит важным подтверждением влияния диалектики Барта на феноменологию Ф. Хайлера.

⁹¹⁸ Там же. С. 41.

⁹¹⁹ Лифинцева, Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха. С. 51.

⁹²⁰ Заметим, что влияние Хайлера на теологическую мысль не ограничивается только Бартом. Например, Бернгард Лонерган использует теорию Хайлера для теологической оценки многообразия религиозного опыта. Лонерган считает важными выделенные Хайлером в различных религиях общие черты этого опыта. В «Метод в теологии» он пишет: «Фридрих Хайлер достаточно подробно описал семь таких общих черт. Хотя я не имею возможности воспроизвести здесь богатую текстуру его мысли, я должен, по крайней мере, привести список тем, которые он рассматривает: существование трансцендентной реальности; ее имманентное

С другой стороны, Хайлер понимал важность предложенного Бартом диалектического взгляда на религию, и в своем последнем труде он попытался синтезировать две этих позиции, завершив тем самым свою феноменологическую теорию.

Здесь мы сразу видим два важных аспекта взаимоотношения теологии и религиоведения в творчестве двух мыслителей. Первый заключается в значительном влиянии религиоведческого труда Хайлера на теологическую работу Барта. В этом нет ничего удивительного, ведь до написания первого варианта «Послания к Римлянам» Барт был никому не известным провинциальным пастором, а Хайлер – юным гением, благодаря своему религиоведческому труду по молитве. Второй аспект связан с влиянием теологических идей Барта на феноменологию религии Хайлера. Представление о *Deus absconditus* и понимание отношения Бога к миру Бартом помогли Хайлеру достроить до конца схему концентрических кругов, основания которой он лишь заложил в описании молитвы.

3.3. Теолого-религиоведческий диалог: Р. Отто и Р. Бультман

Рассмотрев связь Барта и Хайлера, вернемся к Бультману. Отто и Бультман в период их жизни в Бреслау были хорошими друзьями. Но после назначения Отто в Марбург между ними происходит разрыв, обусловленный мировоззренческими основаниями⁹²¹. Бультман вспоминает об этом следующим образом: «Большим достижением для Марбургского теологического факультета стало назначение

пребывание в человеческих сердцах; ее высшая красота, истина, справедливость и благодать; Бог как любовь, милосердие, сострадание; путь к Богу через покаяние, самоотречение и молитву; путь как любовь к ближнему, даже к врагам; путь как любовь к Богу, так что блаженство рассматривается как познание Бога, единение с Ним или растворение в Нем» (*Лонерган, Б. Метод в теологии / Пер. с англ. Г.В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 126*).

⁹²¹ Взаимоотношения Бультмана и Отто, как личные, так и научные, интересный исследовательский вопрос, здесь мы касаемся его лишь вскользь, эта тема подробно раскрыта в специальной литературе: *Lattke, M. Rudolf Bultmann on Rudolf Otto // Harvard Theological Review. Get access Volume 78, Issue 3–4 October 1985, P. 353–360; Wittkind, F. Transzendenz und Mystik: Bultmanns Rezeption von Ottos Religionsphilosophie // Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte / Hgs. J. Lauster, P. Schütz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 235–250.*

систематика Рудольфа Отто. Хотя мы когда-то были друзьями в Бреслау, но отделились друг от друга до такой степени, что даже наши студенты чувствовали противоположность между его и моей работой»⁹²². Чем дальше развивается карьера двух ученых, тем сильнее нарастает между ними разрыв. Издание Отто комментированных «Речей о религии» Шлейермахера Бультман считает провалом, поскольку, как ему кажется, Отто убил своими комментариями текст философа. Позднейший перевод Бультмана в Марбурге повлиял на уменьшение популярности Отто среди студентов, что еще более усугубилось растущей славой М. Хайдеггера. В течение жизни Бультман неоднократно обращался к трудам Отто с целью их критики, считая своим долгом проанализировать его ошибки.

В лекциях, прочитанных Бультманом в Марбурге в период между 1926 и 1936 годами, он не раз обращался к «Святому» с целью демонстрации его недостатков. Бультману, как и многим критикам Отто, не нравилась чрезмерная иррационализация центра религии, в ней он видел наследие романтического мировоззрения, исказившего перспективу религиозной жизни. Шлейермахер с его эстетическим созерцанием вселенной для Бультмана был гораздо более логичен и честен, нежели романтические попытки Отто выразить нуминозное в таинственных чувствах, притягивающих и отталкивающих одновременно. Такой путь, по мнению Бультмана, ведет в тупик. Вот как он отзывался об иррационализме «Святого»:

...но ошибочно принимать иррациональное за Бога и думать, что мы говорим о Боге, когда говорим об иррациональном. Если “нуминозное” означает нечто большее, чем загадку нашего существования, тогда “не иметь” объявляется “иметь” и дьявол ошибочно принимается за Бога. В нуминозном люди осознают не Бога, а самих себя; и они обманываются, когда притворяются, что нуминозное есть Бог. Это ведет их к тому, что они не воспринимают загадку своего существования с полной серьезностью⁹²³.

⁹²² Karl Barth – Rudolf Bultmann Briefwechsel 1922 – 1966 / Hgs. Bernd Jaspert. Zürich: Theologischer Verlag, 1971. S. 323.

⁹²³ Bultmann, R. Theologische Enzyklopädie / Hgs. E. Jüngel, K.W. Müller. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1984. S. 81.

В дальнейшем в своих лекциях, касаясь темы мистицизма, он продолжает критику иррационализма Отто, считая, что объяснение мистического через иррациональное ровным счетом ничего не дает исследователю. По-видимому, Бультман оставляет незамеченной «Западно-восточную мистику», где как раз этого и пытается избежать Отто. На самом деле в ходе своих рассуждений Бультман приходит к выводу, что труды всей религиозно-исторической школы с вышедшими из них системами Отто и Хайлера – пагуба для современного богословия. «Как может такая наука религии легитимировать себя как христианская теология?»⁹²⁴ – вопрошает он. Фактически новая наука о религии, развитая изначально на теологических факультетах, чрезвычайно далеко ушла от христианского контекста, ее открытия стали утверждать универсальность религии, а не уникальность христианства. Благодаря успехам либеральной теологии в целом христианство стало восприниматься как подчиненное мирским социально-психологическим принципам, что в итоге привело к своеобразному историческому пантеизму, а не к обоснованию истинности христианства, то есть либеральная теология выполняла атеологическую задачу. К этим вопросам, поднятым Бультманом, мы еще вернемся, когда отдельно обратимся к проблеме теологической диверсии в религиоведение.

В то же время не следует думать, что Бультман игнорировал все достижения религиозно-исторической школы, ему не нравился общий ее настрой, но не отдельные открытия. По справедливому замечанию А. Андреева, «...от Вайса Бультман принимает идею о центральном значении эсхатологического Царства Божиего в проповеди Иисуса; от Буссе – теорию о том, что на формирование образа Иисуса Христа в раннем христианстве повлияли в первую очередь эллинистические идеи, а не иудейские представления»⁹²⁵. Программа демифологизации, разработанная Бультманом, отталкивалась от проекта религиозно-исторической школы. Как известно, он был убежден, что евангельский

⁹²⁴ *Bultmann, R.* *New Testament and Mythology and Other Writings.* P. 51.

⁹²⁵ *Андреев, А.В.* «Поиск исторического Иисуса» как исследовательская традиция в зарубежном религиоведении: становление, методологические установки, актуальные подходы: Диссертация на соискание степени кандидата философских наук. М.: МГУ, 2019. С. 95.

текст нельзя рассматривать как исторический документ, а все моменты мистического характера (Второе Пришествие, Воскресение, божественность Христа и т. п.) понимал как свидетельства веры, а не указания на реальные события, поэтому для него современные теологи не должны занимать себя обоснованием мифов, напротив, их задача – перевести образность древнего мифа на язык современного человека. Для Бультмана вера – не уверенность в объективной реальности иного мира, а личное удостоверение в спасении. В таком контексте вновь возникает понятие *Царствия Божиего*, центральное как для Ричля, так и для участников религиозно-исторической школы. Как пишет С.А. Коначева, «подобно Хайдеггеру, различавшему хронологическое и кайрологическое время, Бультман рассматривает будущность Владычества Бога не как событие, приходящее во времени, но как силу, которая целиком определяет настоящее тем, что ставит человека в “ситуацию принятия решения, принуждает к выбору”»⁹²⁶. Этот акцент на проблеме Царства Божиего заставляет нас вновь обратиться к наследию Р. Отто.

Отметим, что Отто был хорошо осведомлен о критике Бультмана, мало того, он не планировал оставаться в долгу. Новозаветное богословие для него всегда было связано с реальным духовным опытом, преображающим человеческую жизнь, что он подробно отстаивал в «Святом». Еще в ранних своих трудах он выступал против Ричля, решавшего проблему обоснования места христианства в современности путем сведения религии к этике и объявления Царствия Божия моральным миром. В плане интерпретации новозаветного богословия Отто склонялся к реализму, в противоположность демифологизации Бультмана. Это удачно демонстрирует один пассаж из приложений к его «Святому». Отто пишет:

Я “знаю, что мой Искупитель жив”, я верю в Иисуса Христа, Воскресшего из мертвых, – таково христианское исповедание. Я знаю и я верю, или имею веру, – не взаимоисключающие выражения. Это знание не то знание, которое имеет отношение к научной теории, основанной на эмпирическом чувственном знании, это скорее знание-вера, а знание-вера не опирается на свидетельства чувств, но

⁹²⁶ Коначева, С.А. Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. М.: Изд-во РГГУ, 2010. С. 174.

является, по выражению Священного Писания, доказательством вещей невидимых, то есть не представленных чувственному восприятию; и оно потеряло бы свою сущностную природу и превратилось бы в простое жалкое эмпирическое знание, если бы опиралось на какое-либо иное свидетельство, кроме свидетельства Святого Духа, которое не является свидетельством чувственного опыта⁹²⁷.

Здесь Отто вновь ставит проблему *Ahndung*, но при этом увязывает ее с откровением Святого Духа, действующим в жизни человека. Этот отрывок взят из приложения «Воскресение как духовный опыт», добавленного Отто в «Святое» в одно из его переизданий. В этом приложении он пытается совместить легендарную природу библейского повествования с реальным действием Духа откровения и истины, тем самым наметив подход к научно удовлетворительному решению проблемы пустой гробницы по воскресению Христа.

Эти идеи были определяющими и для поздних теологических размышлений Отто. В 1934 году Отто написал книгу «Царство Божие и Сын Человеческий» (*Reich Gottes und Menschensohn*), в которой обобщил свои взгляды на проблему Царства Божьего, поставив их в пикку разработкам Бульмана. В ней он интерпретировал Царство Божие как нуминозное. Для Отто Царство Божие есть абсолютное чудо, противостоящее всему существующему в этом мире, оно по своей сути совершенно иное, относящееся к небесной сфере. Вот как он, в частности, выражает эту мысль:

Слово Царство Небесное, разумеется, означает для нас и то, что Бог будет царствовать в нем, что там будет сиять его Величие, Сила, Слава, что будет служить Его воле, но при этом мы прежде всего думаем, что это именно “Царство Небесное”, то есть вышний потусторонний мир, святой и блаженный, в противоположность здешнему миру, это иной мир и сверхмир, который ждет нас как истинное будущее, “небо”, небесный Иерусалим, рай, или какие бы мифические образы мы ни выбирали в качестве идеограмм для этого “совершенно иного” (*ganz andere*) бытия и этой “совершенно иной” (*ganz andere*) сферы бытия⁹²⁸.

⁹²⁷ *Otto, R. The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational. London: Oxford University Press, 1936. P. 228.*

⁹²⁸ *Otto, R. Reich Gottes und Menschensohn: Ein Religionsgeschichtlicher Versuch. München: C. H. Beck, 1940. S. 17–18.*

Христа Отто, вполне в духе религиозно-исторической школы, интерпретировал через апокалиптическую традицию книги Еноха. Сам Христос, по мнению Отто, был реальной харизматической фигурой, а Сын Человеческий понимался им как идеально предсуществующий Мессия. Источником Церкви Отто видел прямое вдохновение свыше, утверждая, что слова Христа Петру из 16 главы Евангелия от Матфея «... ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах; и Я говорю тебе: ты – Петр, и на сём камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют её; и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф. 16: 17–19) – были исторически корректной записью и указывали на реальный опыт Святого Духа, полученный Петром. Таким образом, через всю книгу проходит тематика реального присутствия иного мира, обоснованная Отто в «Святом». Книга «Царство Божие и Сын Человеческий» вызвала горячий протест у Бультмана, и он даже написал на нее критическую рецензию⁹²⁹, обвинив Отто в аисторичности, вчитывании своих фантазий в библейский текст, необоснованных и неподтвержденных документально утверждениях. Как известно, Бультман целую работу посвятил доказательству неаутентичности исповедания Петра в Мф. 16: 17–19⁹³⁰. Неудивительно, что такая попытка со стороны Отто реабилитировать новозаветный текст, апеллируя к концепции реальности опыта нуминозного, была чрезвычайно архаичной и отдаляющей этот текст от понимания современного человека. Как показывает история, подход Бультмана затмил собой попытки Отто встроить свою религиоведческую концепцию в теологический формат.

Мы начали этот обзор с рассмотрения процесса зарождения религиоведческих концепций в среде немецких теологов и завершаем тем, что эти концепции были отвергнуты как внетеологические. Как показывает наш анализ, немецкая ноуменология зародилась под влиянием теологических дискуссий

⁹²⁹ *Bultmann, R.* [Review] *Otto R. Reich Gottes und Menschensohn* // *Theologische Rundschau*. 1937. Vol. 9. No. 1. S. 1–35.

⁹³⁰ См.: *Бультман, Р.* Вопрос о подлинности Мф 16:17–19 // *Бультман Р. Избранное: Вера и понимание*. М.: РОССПЭН, 2004. С. 457–476.

протестантской теологии конца XIX – начала XX в., эти дискуссии оформили исследовательскую проблематику и очертили контуры метода феноменологического исследования. Хайлер и Отто стремились с помощью своих религиоведческих исследований решить и теологические, и религиоведческие задачи. Такое смешение дискурсов вызвало отрицательную реакцию в среде лидеров теологической мысли первой половины XX века и повлияло на труды Барта и Бультмана, в частности направленные на очищение теологии от религиоведческого наложения. Такая комплексность взаимоотношений теологии и религиоведения в Германии начала века дает богатую пищу для размышлений и показывает, что вопрос о связи теологии и религиоведения в традиции феноменологии религии в целом не может быть решен однозначно. К этой проблеме мы обратимся далее.

***3.4. Теологическая диверсия?*⁹³¹**

Как известно, А.Н. Красников в своей работе «Методологические проблемы в современном религиоведении» предложил тезис о том, что феноменология религии стала теологической диверсией в религиоведение. Этот аргумент является, пожалуй, наиболее важным среди аргументов, направленных на дискредитацию феноменологии религии в кругах религиоведов. Отталкиваясь от предыдущей реконструкции теологического фона становления немецкой ветви феноменологии религии, здесь имеет смысл остановиться на вопросе о теологичности феноменологии религии в целом.

Троп *теологическая диверсия* и утверждение о том, что феноменология религии стала «пропедевтикой к христианской теологии»⁹³², нивелировали научную значимость феноменологии религии. В общем виде эта мысль выражалась так: «Разработанные в феноменологии религии методы, категории и понятия способствовали разрушению религиоведческой парадигмы, которая

⁹³¹ Проблема соотношения теологии и феноменологии религии была рассмотрена нами в статье: Самарина Т.С. Об историографии феноменологии религии: критический эскиз // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 82. С. 131–141.

⁹³² Красников, А.Н. Методология классического религиоведения. Благовещенск: Б-ка журн. «Религиоведение», 2004. С. 127.

сформировалась к началу XX в.»⁹³³ Но безошибочно ли это утверждение? Как справедливо замечает М.А. Пылаев, диверсия возможна лишь тогда, когда есть куда ее совершать⁹³⁴. И если признавать Ф. Макса Мюллера одним из основателей науки о религии, то нельзя не увидеть, что за проектом его компаративистики стоят вполне определённые теологические (христианские и экуменические – в широком смысле) установки. Это, кстати, замечают некоторые исследователи и в его филологической методологии, и в идее об арийстве, называя проект Макса Мюллера «колониальным»⁹³⁵. Таким образом, само становление религиоведения было тесно связано с теологией. То же мы видим и в истории голландского религиоведения: К. Тиле, П.Д. Шантепи де ля Соссе и их последователи ставили своей задачей вывести науку о религии из теологических факультетов⁹³⁶. Теологическое наследие действительно было заметно в теориях голландских феноменологов, но в то же время именно они сделали всё, чтобы религиоведение стало отдельной от теологии дисциплиной⁹³⁷. Таким образом, становление религиоведения в его отдельных формах было очевидно теологически окрашенным, это не плохо и не хорошо, это исторический факт. Религиоведение в том виде, в котором мы знаем его сейчас, не существовало бы, если бы не было теологии. Следовательно, говорить о диверсии здесь действительно не приходится.

Что же касается феноменологии религии как «пропедевтики к христианству», то такое обобщение вряд ли можно считать удачным. Да, Отто, Хайлер, Леув, Кристенсен никогда не скрывали своих симпатий к христианству, они заметны в их работах, но к какому христианству были эти симпатии и что такое в таком случае

⁹³³ Там же. С. 124.

⁹³⁴ Пылаев, М.А. Прологомены ко всякому будущему религиоведению, могущему возникнуть в качестве христианского религиоведения // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 80. С. 123.

⁹³⁵ См., например: *King, R. Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and “The Mystic East”*. London and New York: Routledge, 1999. Особенно стр. 128, 150; *Strenski, I. Understanding Theories of Religion: An Introduction. 2nd Edition. Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2015. P. 38–39.*

⁹³⁶ Подробнее об этом см.: *Molendijk, A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. Leiden: Brill, 2005.*

⁹³⁷ В этом плане особенно показательным творчеством К. Тиле, который считал все теологические методы устаревшими, а саму теологию – несостоятельной, как мы уже это продемонстрировали ранее.

христианство? Например, Фридрих Хайлер родился католиком, позже перешел в протестантизм, всю жизнь принимал различные посвящения и занимался созданием синтетических форм экуменической теологии, в своих *теологических* работах говорил о единстве всех религий и применял фразу апостола Павла *Бог будет всё во всем* (Кор. 15:28) к верующим всех конфессий, а в итоге умер, повторяя мантру будде Амиде, то есть фактически буддистом⁹³⁸. Так о какой пропедевтике к христианской теологии можно говорить в случае Хайлера, если его религиозоведческие исследования столь сильно повлияли на его личные теологические воззрения? Случай с Хайлером далеко не единичный пример такого плана, сходную ситуацию мы обнаруживаем и у других феноменологов⁹³⁹. Так известно, что ближе к концу жизни Отто сильно увлекся буддизмом, став одним из первых в Германии специалистов по дзен и часто практиковал дзенские медитации⁹⁴⁰. Приведенный выше обзор отношения к феноменологическим исследованиям Отто и Хайлера показывает, что значительная часть протестантских теологов, в том числе и такие корифеи, как Барт и Бультман, считала их взгляды не помощью христианству, а пагубой для него. Барт, например, всячески пытался

⁹³⁸ Подробнее об этом см.: *Röhr, H. Friedrich Heiler und Indien // Journal of Religious Culture. 1997. Nr. 8. S. 1–14.* В свою очередь К.Ю. Блеекер вспоминает, что когда Хайлер участвовал на конференции в Токио в 1958 году, то там он практиковал буддийскую медитацию в одном из монастырей традиции дзен (*Bleeker, C.J. Die Bedeutung der religionsgeschichtlichen und religionsphänomenologischen Forschung F. Heilers. S. 11*). Хайнц Рёр рассказывает о том, что когда одна из учениц задала Хайлеру вопрос, кем он все-таки является – евангеликом или католиком, то Хайлер ответил, что на его столе всегда стоит Будда (*Röhr, H. Friedrich Heiler und Indien. S. 3*).

⁹³⁹ Взять хотя бы всем известную биографию М. Элиаде. В изданном недавно «Португальском дневнике», который Элиаде пытался скрыть от общественности и не хотел при жизни публиковать, о его религиозном мировоззрении можно прочитать следующее: «Трагедия моей жизни может быть выражена следующей формулой: я – язычник, совершенный, классический язычник, пытающийся сделать из себя христианина. Для меня космические ритмы, символы, знаки, магия, сексуальность существуют в гораздо большей степени и более непосредственно, чем проблема спасения» (Цит. по: *Носачев, П.Г.* Рец. на кн.: *Eliade M. The Portugal journal. New York: Suny press, 2010 // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 4 (36). С. 139*).

⁹⁴⁰ Подробнее см.: *Hakl, H.T. Eranos: An alternative intellectual history of the twentieth century. Bristol: Equinox, 2013. P. 52.* Рассмотрение Отто как суперэкумениста достаточно подробно представлено в книге: *Oldmeadow, H. Mediations: Essays on Religious Pluralism & the Perennial Philosophy. San Rafael, CA: Sophia Perennis, 2008. P. 44–63.* Любопытно, что некоторые комментаторы видят в отдельных моментах текстов Отто влияние опытного знакомства с медитативными практиками.

разорвать все связи христианства и других религий, тем самым доказав его оригинальность. В такой перспективе у Отто и Хайлера мы имеем не пропедевтику, а подрыв оснований христианства, ведь суперэкуменическая перспектива не позволяет всерьез говорить об уникальности отдельной религии. Для Бультмана все рассуждения о Святом, введенные в теологию, не приближают человека к Богу, а, напротив, убирают всякую истинно теологическую проблематику из теологии.

Кроме того, бытует мнение, что феноменология религии построила альтернативную классическому религиоведению науку о религии и якобы существовала вне религиоведческого мейнстрима. Это плохо сочетается с тем фактом, что четыре президента *The International Association for the History of Religions* – единственного профессионального сообщества, объединяющего всех исследователей религии в мире – Г. ван дер Леув, Р. Петтациони, Г. Виденгрэн и А.-М. Шиммель развивали и поддерживали феноменологию религии как центральную для религиоведения исследовательскую стратегию. Таким образом, всё религиоведческое сообщество признавало их заслуги как ученых и исследователей, следовательно, никто не считал ни их, ни выражаемые ими установки чуждыми классическому религиоведению. По мнению большинства зарубежных историков религиоведения, феноменология религии долгое время была не альтернативной, а единственной формой религиоведения самого по себе, не зависящего от внешних социологических, психологических и философских методологий⁹⁴¹.

Хотя, как мы разберем это в следующей главе, феноменология религии действительно впала в кризис, но причиной этого стала вовсе не ее теологичность, а переоценка базовых установок научного исследования и его методологических принципов в так называемой постмодернистской философии. Прежде всего, это критика *больших нарративов* – сложных теорий, пытающихся объяснить все

⁹⁴¹ См. например: *Allen, D. Phenomenology of religion // The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition / Ed. J.R. Hinnels. London; New York: Routledge, 2010. P. 203–224; Alles, G. The study of religions: the last 50 years // The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition / Ed. J. Hinnels, London; New York: Routledge, 2010. P. 39–55; Ryba, T. Phenomenology of Religion // The Blackwell Companion to the Study of Religion / Ed. R.A. Segal, New York: Blackwell, 2006. P. 91–122.*

аспекты какого-то явления и жизни в целом. Проекты понимания сущности религии, выведения ее единой структуры стали считаться романтическим универсализмом, склонным игнорировать социальные и исторические контексты в пользу больших нарративов. Такие теории стали признаваться наивными, их обвинили в желании навязать собственные представления о мире и жизни под видом универсальных. Постмодернисты же, напротив, начали настаивать на подчеркивании различий. Очевидно, что феноменологическое исследование религии стало оцениваться как политическое в своей основе и именно поэтому считается сегодня неподходящим. Но к подробному рассмотрению этой проблемы мы обратимся в следующей главе.

Выводы

Завершая этот обзор, заметим, что немецкая феноменология религии не ограничилась созданием обширных систематических классификаций религиозных феноменов, ее установка на поиск сущности религии придала ей философскую фундированность, о чем свидетельствует отклик на ее проблематику М. Хайдеггера. В целом интерес молодого Хайдеггера к феноменологии религии и развитие в его творчестве начатой благодаря увлечению «Святым» Отто проблематики сакрального показывает существование общего интеллектуального климата в Германии тех лет, куда органично вписывались как философские, так и религиозно-теологические тенденции, и феноменология религии играла здесь немалую роль.

Еще отчетливее включенность немецкой феноменологии в интеллектуальную жизнь эпохи обнаруживается благодаря выявлению ее связей с теологией. Религиоведческие исследования Отто и Хайлера отчасти инициировались дебатами религиозно-исторической школы, в трудах двух немецких феноменологов можно усмотреть определенное влияние Э. Трельча. В то же время взаимоотношения с теологией у немецких феноменологов были неоднозначными. С одной стороны, они всерьез занимались теологическими исследованиями: творчество Хайлера делится на теологическую и

религиоведческую составляющие, Отто же периодически обращался к теологической проблематике. С другой стороны, феноменология религии ни в каком варианте не являлась пропедевтикой к христианской теологии, она была религиоведческим проектом, могущим скорее подорвать строгие христианские представления об ортодоксии, ведь для феноменологов как исследователей религии на первом месте стоял религиозный универсализм, позволяющий изучать религию как единое целое. В феноменологии религии опасность для теологии усматривали многие ее критики-теологи, не зря в манифесте неоортодоксии К. Барт специально полемизирует с ее выразителями. Но тем не менее благодаря этим дискуссиям феноменология религии сыграла свою роль в оформлении картины немецкого богословия первой половины XX века.

Предпринятая в этой главе работы деконструкция концепции «чикагская школа» показывает, что в религиоведении тех лет феноменология религии была одним из ведущих исследовательских направлений. Случай кафедры в Чикаго обнаруживает переход феноменологии религии во второй половине XX века в фазу эклектики и размывания своих принципов, что проявляется уже у Ваха, пытавшегося создать на основании феноменологии религии новую социологию религии, и в творчестве Элиаде, синтезировавшего личную психологическую установку, направление «политики мифа» и компаративную методологию феноменологии религии.

Теперь настало время обратиться к исследованию этапа посклассической феноменологии религии.

ГЛАВА V

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА: ОТ КРИЗИСА К НОВЫМ
ФОРМАТАМ

§1. Феноменология религии в эпоху интеллектуального перелома

1.1. Причины кризиса феноменологического проекта

В 1950-м году Герардус ван дер Леув становится первым президентом Международной ассоциации истории религий, в 1960-м году на английском издаются лекции по феноменологии религии его учителя В.Б. Кристенсена, в 1961-м году выходит в свет главный феноменологический труд Ф. Хайлера «Формы проявления и сущность религии», в том же году в Марбурге благодаря Хайлеру проходит восьмой конгресс Международной ассоциации истории религий – по этим и многим другим указаниям, кажется, можно заключить, что феноменология религии стала системообразующей для религиоведения дисциплиной и находилась на вершине своего академического признания. Но именно 1960-е годы с их новым поворотом в гуманитарных исследованиях привели к почти полному отказу от феноменологии религии, причиной которого стала оценка её как тупиковой ветви религиоведения. Можно сказать, что 1960-е явились тем переходным пунктом, после которого работы феноменологов религии стали восприниматься как устаревшие и не отвечающие новому духу времени. Парадоксальным образом по инерции именно это время стало и эпохой институционального признания феноменологии религии как отдельной дисциплины.

Поскольку основным методом феноменологии религии были широкие кросс-культурные сравнения, то вместе с феноменологией под подозрение попало и все сравнительное религиоведение⁹⁴². Сравнительное религиоведение стало

⁹⁴² Вот как об этой связи двух дисциплин пишут исследователи: «...проект сравнительного религиоведения тесно связан в памяти многих ученых с феноменологией религии. Представляется, что сравнительные подходы в настоящее время кажутся подозрительными вследствие общего отхода от феноменологии как доминирующей модели, тренда или парадигмы в изучении религии» (Stausberg, M. *Comparisson // The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* / Ed. M. Stausberg. New York: Routledge, 2011. P. 27).

академически немодным до такой степени, что курсы по нему, как пишут К. Паттон и Б. Рей, «практически исчезли из учебных программ в пользу все более узких “областных” исследований конкретных религиозных текстов и общин»⁹⁴³. Главной причиной такого отношения стала переоценка базовых установок научного исследования и его ключевых методологических принципов в так называемой постмодернистской философии. Прежде всего это критика *больших нарративов* – сложных теорий, пытающихся объяснить все аспекты какого-то явления и жизни в целом. Проекты понимания сущности религии, выведения её единой структуры стали считаться романтическим универсализмом, склонным игнорировать социальные и исторические контексты в пользу больших нарративов. Такие теории стали признаваться наивными, их обвинили в желании навязать собственные представления о мире и жизни под видом универсальных. Постмодернисты же, напротив, начали настаивать на подчеркивании различий. Вот как об этом пишут К. Паттон и Б. Рей:

Сравнение – это абстракция, а абстракция трактуется как политический акт, направленный на доминирование и уничтожение; межкультурное сравнение становится, по сути, империалистским, стирающим культурную матрицу, из которой оно “извлекает” сравниваемый объект. Таким образом, сопоставление религиозных традиций, в особенности исторически не связанных друг с другом, или отдельных элементов и явлений внутри этих традиций является попыткой контролировать и в конечном счете уничтожить их⁹⁴⁴.

Отсюда очевидно, что феноменологическое исследование религии оценивается как политическое в своей основе. Это согласуется с тенденцией постмодернистской философии, обнаруживаемой уже у Фуко, в творчестве которого содержится идея капиллярной природы власти, пронизывающей собой всё общество целиком. Чуть позже идеи Фуко были развиты Э. Саидом в труде «Ориентализм», предложившим рассматривать все западные исследования восточных культур как форму проявления колониальной политики в

⁹⁴³ Patton, K.C., Ray B.C. Introduction // *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Post-modern Age* / Eds. K.C. Patton, B.C. Ray. Berkeley: University of California Press, 2000. P. 3.

⁹⁴⁴ Ibid. P. 2.

интеллектуальной сфере⁹⁴⁵. Иными словами, научные исследования были объявлены скрытой формой проведения политических идей. В антропологии возникло движение гуманистических исследований, представители которого утверждали, что культуры по своей природе не могут быть сравнимы, этнографические исследования, базирующиеся на сравнениях, – вымышленные тексты, построенные на интерпретации наблюдателей, классификация и генерализация в конечном итоге не что иное, как продукт западной гегемонии⁹⁴⁶. А.В. Смирнов удачно подчеркнул эту особенность новых исследований. Критикуя выражаемый ими цивилизационный подход, он заметил, что «будучи уникальными целостными образованиями, своего рода монадами, цивилизации оказываются друг для друга целиком инаковыми, непостижимыми и не имеющими смысла».⁹⁴⁷ Еще позднее сравнительное религиоведение и феноменология религии были выбраны как концентратор представлений о западной гегемонии и империализме. Прежде всего, сам термин *религия* был сочтен ошибочной универсалистской и теологической категорией, базирующейся на идее священного или

⁹⁴⁵ Вот как Саид определяет свое представление об ориентализме: «Начиная примерно с конца XVIII века, ориентализм можно считать корпоративным институтом, направленным на общение с Востоком – общение при помощи высказываемых о нем суждениях, определенных санкционируемых взглядах, его описания, освоения и управления им, – короче говоря, ориентализм – это западный стиль доминирования, реструктурирования и осуществления власти над Востоком... Моя позиция заключается в том, что без исследования ориентализма в качестве дискурса невозможно понять исключительно систематичную дисциплину, при помощи которой европейская культура могла управлять Востоком – даже производить его – политически, социологически, идеологически, военным и научным образом и даже имагинативно в период после эпохи Просвещения» (Саид, Э. Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб.: Русский мир, 2006. С. 10). Аналогичный подход к сравнительному религиоведению как к форме политического дискурса стал популярен с 1980-х годов XX века.

⁹⁴⁶ Среди основных работ выразителей этого движения см., например: Гирц, К. Интерпретация культур. М.: Роспэн, 2004; Comparative Anthropology / Ed. L. Holy. Oxford: Blackwell, 1987.

⁹⁴⁷ Смирнов, А.В. Логико-смысловой подход к культуре: Новое прочтение универсализма. С.197. Кстати, в своих работах А.В. Смирнов специально обращался к труду Э. Саида, в частности характеризуя его следующим образом: «Позиция Э. Саида – идеологическая и, я бы сказал, эмоциональная. Он по сути говорит: не нужно обижать арабов и считать их людьми второго сорта. Они – такие же, как европейцы, равно как все неевропейские, или незападные, народы. Надо дать им их голос. Но в чем заключается этот голос и что значит “дать им их голос” – этого Э. Саид не говорит» (Смирнов, А.В. Всечеловеческое vs. Общечеловеческое. С. 22).

трансцендентного⁹⁴⁸. Кроме того, изучение религии так, как её видят верующие, было признано многими лишь уловкой для насаждения скрытого европоцентризма, поскольку «независимо от того, сколь убежденно они настаивают, что их цель – изучение другой культуры “в её собственных терминах”, у них нет иного выбора, кроме как проводить свое описание в европоцентристских терминах, если они хотят, чтобы эти описания оставались понятны для антропологического сообщества»⁹⁴⁹. Другие исследователи увидели в феноменологии не столько европоцентризм, сколько теологию, ставящую своей целью обоснование превосходства христианства⁹⁵⁰ и являющуюся «апологетикой для богословия, исповедуемого её выразителями»⁹⁵¹. Феноменологические и сравнительно-религиоведческие проекты стали обвиняться в «ложных аналогиях, вводящих в заблуждение ассоциациях, вопиющих стереотипах и совершенно ненаучных или воображаемых прогнозах»⁹⁵². Любимой мишенью критиков был избран М. Элиаде, чьи работы стали оцениваться как «безнадежные» из-за постулирования «универсального трансцендентного сакрального, укорененного в архетипическом восприятии *Homo religiosus*»⁹⁵³. Против Элиаде было выдвинуто обвинение, часто адресуемое и другим исследователям первой половины XX века, что его работы написаны по вторичным источникам, то есть он заведомо пользуется удобной ему интерпретацией религии, зачастую сделанной западными авторами, порой религиозно ангажированными миссионерами.

⁹⁴⁸ На эту тему см.: *Fitzgerald, T.* The Ideology of Religious Studies. Oxford: Oxford University Press, 2003.

⁹⁴⁹ *Roscoe, P.* The Comparative Method // The Blackwell Companion to the Study of Religion / Ed. R.A. Segal. New York: Wiley-Blackwell, 2009. P. 27.

⁹⁵⁰ Например, см.: *Strenski, I.* Original Phenomenology of Religion: A Theology of Natural Religion // The Community and Grace of Method: Essays in Honor of Edmund F. Perry / Eds. T. Ryba, G. Bond. Evanston: Northwestern University Press, 2004. P. 5–16.

⁹⁵¹ *Ryba, T.* Phenomenology of Religion // The Blackwell Companion to the Study of Religion / Ed. R.A. Segal, New York: Blackwell, 2006. P. 115. В российском религиоведении эту же идею отстаивал А.Н. Красников (см.: *Красников, А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический Проект, 2007. С. 96–124).

⁹⁵² *Paden, W.E.* Comparative Religion // The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition / Ed. R. Hinnels. London; New York: Routledge, 2010. P. 233.

⁹⁵³ *Patton, K.C., Ray B.C.* Introduction. P. 1–2.

Значительную роль в закреплении за феноменологией религии ярлыка устаревшего и тупикового проекта сыграли труды известного йельского историка религии Джонатана Зиттелла Смита. Проект по критике феноменологии религии и сравнительного религиоведения Смит начал еще в 1982 году в труде «Воображая религию: От Вавилона до Джонстауна» и развивал далее в течение всей жизни. Смит обвинил всех компаративистов, главным образом феноменологов, в том, что их научные построения больше напоминают магические пассы, чем научное исследование, поскольку базируются в первую очередь на личном опыте, личной интуиции, они «более импрессионистские, чем методологические»⁹⁵⁴. Согласно Смицу, компаративизм игнорирует контекст сравниваемого материала, «генерализация редуцируется до статуса хобби»⁹⁵⁵, а все операции, применяемые феноменологами, «оказались неспособными сгенерировать интересную теорию»⁹⁵⁶. Смит обобщил все известные ему компаративистские практики в четыре группы⁹⁵⁷: этнографические (своеобразные, несистематичные, базирующиеся на заметках путешественников); энциклопедические (кросс-культурный материал, разделенный по темам); морфологические (по принципу организации материала выполненные по правилам формальной логической классификации); эволюционные (временная организация по принципам морфологической классификации). Лишь морфологические сравнения выдержали проверку временем, при этом в их основе нет никаких присущих феноменологии принципов эмпатии или выделения сущности – это лишь безличные формальные операции.

Методологическую несостоятельность феноменологии религии подчеркивали и другие исследователи. Например, Цви Вербловски, занимавший

⁹⁵⁴ *Smith, J.Z.* *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press, 1982. P. 22.

⁹⁵⁵ *Smith, J.Z.* *Afterword: Religious Studies: whither (wither) and why? // Method & Theory in the Study of Religion*. 1995. No. 7 (4). P. 411.

⁹⁵⁶ *Smith, J.Z.* *The “end” of Comparison: Redescription and Rectification* J.Z. Smith // *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Post-modern Age / Eds. K.C. Patton, B.C. Ray*. Berkeley: University of California Press, 2000. P. 237.

⁹⁵⁷ См.: *Smith, J.Z.* *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*.

видное положение в Всемирной ассоциации изучения религии в 1980-е годы, выступил с развернутой критикой феноменологии религии, предложив отказаться от нее как методологически некорректной. Вербловски призвал отсечь мнимые заимствования феноменологии религии у философской феноменологии и переименовать её в морфологию религии или систематическое сравнительное религиоведение⁹⁵⁸. В свою очередь, другой исследователь, Раймонд Паниккар, утверждал, что эпохе, как его понимает феноменология религии, «психологически непрактично, феноменологически неуместно, философски неполноценно, теологически слабо и религиозно бесплодно»⁹⁵⁹. Известный историк религиоведения Дуглас Аллен считает, что в феноменологии религии скорее происходила демонстрация, а не вывод общностей, главным её недостатком была малая аналитическая работа⁹⁶⁰. Исследователями интуитивизм феноменологии религии стал оцениваться скорее как «художественная, нежели научная деятельность»⁹⁶¹.

Все эти обвинения привели к уменьшению популярности феноменологии религии как сферы религиоведения. Но мода и принятые убеждения – одно, а реальное положение дел – другое. По мнению многих ученых, самый важный урок постмодернизма как философского направления – невозможность объективности, а отсюда абсолютно нейтральных ценностно неокрашенных исследований. Следовательно, если это утверждение принимать за истину, вся критика феноменологии религии также является идеологически окрашенной и носит определенный политико-философский характер. По удачному замечанию одного исследователя, «основным теоретическим вызовом сравнительному проекту было отрицание фундаментальной сопоставимости религий. Если “религии” являются просто колониальными, воображаемыми и риторическими изобретениями, если нет общих черт, которые могли бы быть аналитически сопоставлены, если нет

⁹⁵⁸ Подробнее см.: *Zwi Werblowsky, R.J. On studying comparative religion // Religious Studies. 1975. No. 11 (2). P. 145–156.*

⁹⁵⁹ *Panikkar, R. The Intrareligious Dialogue. New York: Paulist Press, 1999. P. 76.*

⁹⁶⁰ *Allen, D. Phenomenology of religion // The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition / Ed. J.R. Hinnels. London; New York: Routledge, 2010. P. 217–220.*

⁹⁶¹ *Patton, K.C., Ray, B.C. Introduction. P. 4.*

предмета и объекта исследования, тогда действительно сравнивать было бы нечего и изучение религии не имело бы никакого смысла»⁹⁶². Иначе чем иронией судьбы нельзя назвать тот факт, что проект, направленный на установление межрелигиозного диалога, основанного на поиске общих для всех религий положений, стали обвинять в скрытом империализме и гегемонии.

Далее мы докажем, что феноменология религии как проект не исчезла, вопреки столь упорной волне критики. С формальной точки зрения о ней стало не принято говорить, но поскольку, как верно заметил И.В. Кирсберг, в определённом аспекте «феноменология религии неотличима от религиоведения и его отдельных дисциплин»⁹⁶³, то религиоведческое исследование не могло отказаться само от себя. Именно поэтому мы предлагаем термин *постклассическая феноменология* для обозначения форм существования проекта феноменологии религии после его «официальной» неудачи. Поскольку в современной философской традиции все, что имеет приставку *пост-*, вызывает много вопросов и споров, обоснуем здесь использование именно этого термина.

Пост- может пониматься в двух значениях: историческом и философском. Историческое предполагает, что некоторое явление закончилось и на смену ему пришли новые культурные реалии, которым мы пока не можем найти адекватного наименования, как, к примеру, период после советского стал именоваться постсоветским. В таком ключе постклассической феноменологией можно объявить всё религиоведение после 1960-х годов, но продуктивность такого хода чрезвычайно сомнительна. Философское значение, напротив, утверждает существование некоего явления, но в трансформированном формате, когда все прежние смыслы остаются, однако наделяются новыми, зачастую противоположными значениями. Поясняя эту идею, видный теоретик истории культуры Умберто Эко, много делавший для развития философского понимания постмодернизма, заметил, что «у любой эпохи есть собственный постмодернизм...

⁹⁶² Stausberg, M. Comparisson. P. 22.

⁹⁶³ Кирсберг, И.В. Феноменология в религиоведении: Какой она может быть? М.: Прогресс-Традиция, 2016. С. 231.

Постмодернизм – это ответ модернизму: раз уж прошлое невозможно уничтожить, ибо его уничтожение ведет к немоте, его нужно переосмыслить, иронично, без наивности»⁹⁶⁴. Ироничное переосмысление здесь предполагает игру со смыслами и значениями традиции, признанной классической, так, например, философы-постмодернисты играют с понятием мыслящего субъекта нововременной философии. Далее, говоря о постклассической феноменологии, мы во многом будем подразумевать именно это философское значение. Постклассическая феноменология в таком контексте будет переосмыслением классической феноменологии религии, зачастую базирующимся на изменении ее принципов, наделением их иными смыслами. Так, постклассики смешивают редукционизм социальных или психологических исследований религии с антиредукционизмом феноменологии религии, намеренно игнорируя фундаментальную разницу этих установок. Они используют категории классической феноменологии (Святое, представления о структурировании религиозной жизни) для описания нерелигиозных явлений (например, Аушвиц – как священное место, рассматриваемое наравне с Меккой). Они декларируют принцип эмпатии как необходимый для изучения религии, поскольку, по их мнению, ученый обязан понимать того, кого он изучает, и в то же время отрицают возможность ученого опираться на его личные религиозные убеждения, толкуя эмпатию как мысленный эксперимент, происходящий в воображении. В таком значении можно выделить три формы постклассической феноменологии: попытка ревитализировать феноменологию религии, трансформировав её методологию с учетом новых веяний (прежде всего в трудах Ж. Ваарденбурга, К. Блекера и Н. Смарта); сравнительно-религиоведческие проекты, сохраняющие принципы феноменологического исследования религии; работы по религиоведческой систематике, целью которых является описание и каталогизация религиозных феноменов.

Далее мы остановимся на каждом из предложенных типов подробнее, но прежде покажем, насколько мышление после 1960-х стало отличным от эпохи

⁹⁶⁴ Эко, У. Заметки на полях «Имени розы». СПб. Симпозиум, 2002. С. 75–77.

классической феноменологии религии. Для этого обратимся к малоизвестному тексту Мишеля Фуко, в котором он рассматривает близкую к феноменологии религии проблематику.

1.2. Теория гетеротопии Мишеля Фуко и традиция исследования религиозных феноменов⁹⁶⁵

Мишель Фуко был одним из главных идеологов моды на социо-философские теории, господство которых в гуманитарной мысли и сформировало оппозицию феноменологии религии. В 1967 году Фуко выступил на конференции в Тунисе, где представил доклад «Другие пространства», опубликованный лишь через пятнадцать лет. В этом докладе он, возможно, сам не до конца осознавая этого, под новым углом затронул классическую проблематику феноменологии – священное пространство. Прежде всего Фуко отметил, что в наше время секуляризация затронула почти все аспекты жизни человека и лишь представления о пространстве оказались всё еще почти не затронутыми всеобщим процессом десакрализации. Фуко подчеркивал, что иерархизированный космос Средних веков содержал в себе «места священные и места профанные... места наднебесные, противопоставленные месту небесному; место же небесное, в свою очередь, противопоставлялось месту земному»⁹⁶⁶. Такой иерархизм бытия должен был исчезнуть с галилеевским открытием бесконечного космоса, с этого момента локальные пространства разных уровней должны были превратиться в однородный космос, но на самом деле этого не случилось. Фуко пишет: «Современное пространство, возможно, пока еще не полностью десакрализовано в отличие от времени»⁹⁶⁷. Современный человек, возможно, по инерции, описывает пространство на языке оппозиций и противопоставлений: работа/семья, труд/досуг, частное/публичное. Согласно

⁹⁶⁵ Отдельные аспекты этой темы были рассмотрены нами в статье: Самарина Т.С. Эвристический потенциал феноменологии религии: случай Мишеля Фуко // Материалы VI международной научно-практической конференции «Религия и коммуникация», Минск: Ковчег, 2019. С. 363–367.

⁹⁶⁶ Фуко, М. Интеллектуалы и власть: Часть 3: Статьи и интервью 1970–1984. М.: Праксис, 2006. С. 192.

⁹⁶⁷ Там же. С. 193.

Фуко, это следствия «глухой сакрализации»⁹⁶⁸. В современном мире пространство воспринимается всё еще неоднородно, эта неоднородность требует рефлексии, за этим Фуко и вводит новый термин *гетеротопия* и разрабатывает свою теорию. Фуко указывает, что гетеротопии «соотносятся со всеми остальными местоположениями, но таким образом, что приостанавливают, нейтрализуют или переворачивают всю совокупность отношений»⁹⁶⁹. Эти места одновременно и существуют в нашем мире, и выходят за его границы. Идеальным образом гетеротопии он называет зеркало, в котором место и не-место сосуществуют одновременно⁹⁷⁰. Уникальность гетеротопий определяется особым социальным отношением людей к ним – люди используют их и относятся к ним по-особому. Среди таких мест Фуко выделяет места для пребывания людей в кризисном состоянии, в состоянии временном, нестабильном, которое с необходимостью завершится переходом: дома престарелых, роддома, воинские части. К местам такого же типа относятся и пространства, куда общество помещает лиц с девиантным поведением, ибо они в принципе должны и принадлежать обществу, и в то же время не принадлежать ему (психиатрические лечебницы, тюрьмы). Одним из самых показательных типов гетеротопии является кладбище, поскольку с этими пространствами естественным образом связан каждый человек и при этом они, по определению, вытесняются за пределы жизни общества эпохи модерна, не желающего примириться с фактом смерти. Гетеротопичны и театры с кинотеатрами, поскольку эти пространства совмещают в себе сразу несколько пространств: реальный театр, где сидят зрители, и воображаемое пространство театрального действия и кинематографической постановки. В современной культуре гетеротопии – это музеи и библиотеки, поскольку они содержат в себе кусочки прошлой жизни, воссозданные до деталей и при этом чуждые окружению, в которое они помещены. Все эти типы пространств, согласно Фуко, нуждаются в

⁹⁶⁸ Там же. С. 194.

⁹⁶⁹ Там же. С. 195.

⁹⁷⁰ Фуко пишет о зеркале так: «В зеркале я вижу себя там, где меня нет, в нереальном пространстве, виртуально открывающемся за поверхностью; я вон там, там, где меня нет; своего рода тень доставляет мне мою собственную видимость, которая позволяет мне смотреть туда, где я отсутствую» (Там же. С. 196).

изучении, поскольку их роль в современном обществе особая, они расширяют границы обыденного бытия, при этом локализуясь в рамках однородного неиерархизированного космоса.

Борясь за редуцирование Священного к социальному, выступая против иерархичности и представлений об Инобытии, в своей теории гетеротопии Фуко фактически воспроизвел классические постулаты дескриптивной феноменологии религии⁹⁷¹. Все его гетеротопичные пространства легко описываются языком соединения двух уровней – священного и мирского. Только священному он придает социальные условия генезиса. Но если следовать исторической правде, то и кладбища, и места, где осуществляются ритуалы перехода (будь то из жизни в смерть или из детства во взрослую жизнь), были созданы религией. Также и театры (следовательно, и произошедший от него кинотеатр) были изначально религиозными действиями, направленными на воспроизведение священного пространства и времени в мирском. Не говоря уже о том, что хранилищем древностей и книг часто были библиотеки и реликварии монастырей. Таким образом, Фуко изобретает велосипед: используя классический механизм анализа священного пространства, разработанный феноменологией религии, он редуцирует понятие «священное», но сохраняет при этом и объект, и предмет рассмотрения, корректируя его лишь социальными условиями генезиса. Конечно, не стоит забывать, что Фуко работал в условиях влияния французской антропологической школы, где сильны были идеи небожественного сакрального⁹⁷². Но все же случай Фуко интересен и указывает на то, что в феноменологии религии были действительно созданы эвристичные модели работы с материалом, столь укоренившиеся в сознании исследователей, что даже те, кто полностью отрицает её принципы, неосознанно использует её методы и положения. Особенно хорошо

⁹⁷¹ Может быть, это не так удивительно, поскольку с идеями феноменологов он был неплохо знаком, вот что, в частности, он пишет об этом: «Грандиозные труды Башляра, описания феноменологов научили нас, что мы живем не в гомогенном и пустом пространстве, но, напротив, в пространстве, заряженном качествами, в пространстве, которое, возможно, неотступно преследуют призраки» (Там же. С. 194).

⁹⁷² Подробнее об этом направлении см.: *Зенкин, С.Н. Небожественное сакральное. М.: РГГУ, 2012. С. 113–254.*

укорененность установок феноменологического исследования в современном религиоведении будет видна на примерах, представленных в последующих разделах данной части, завершим мы её как раз формами анализа священных пространств, распространенными в современном религиоведении.

§ 2. Пути обновления феноменологии религии

Широкая критика феноменологии религии привела к ответной реакции в среде исследователей, разделяющих ее установки. Они предложили реформировать феноменологию религии, сделав ее более отвечающей новому духу времени. Вариантов такого реформирования было немало. Некоторые авторы, такие как Ваарденбург и Блеекер, предлагали переделать классическую феноменологию с учетом новых веяний времени, создав вариации неофеноменологии. Другие, такие как Смарт и Бергер, не разрабатывали цельных проектов, но адаптировали классическую феноменологию религии, извлекая из ее наследия наиболее жизнеспособные, на их взгляд, концепты, тем самым упраздняя устаревшие элементы, но сохраняя ее самобытность. В этом разделе мы как раз и рассмотрим основные проекты обновления феноменологии религии.

*2.1. Ж. Ваарденбург и классическая феноменология религии*⁹⁷³

Религиоведческое наследие Жака Ваарденбурга достаточно неплохо известно русскоязычному читателю, прежде всего благодаря изданию его трудов в России⁹⁷⁴. Пожалуй, можно даже заметить, что Ваарденбург как историк и критик феноменологии религии известен у нас лучше, чем сами феноменологи-классики, поскольку важнейшие работы многих классиков феноменологии религии (Леува, Хайлера, Кристенсена) так и остались непереуведенными на русский язык. В связи

⁹⁷³ В основание этого раздела положена статья: Самарина Т.С. Религиоведческое наследие Жака Ваарденбурга: критический анализ // Религиоведение. 2019. № 3. С. 117–126, в которой мы наметили ключевые проблемы феноменологической теории Ж. Ваарденбурга.

⁹⁷⁴ Ваарденбург, Ж. Размышления о религиоведении, включая эссе работ Герарда ван дер Леу. Классические подходы к изучению религии. Цели, методы и теории исследования. Введение и антология / Под общ. ред. Е.И. Аринина. Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2010; Ваарденбург, Ж. Религия и религии: систематическое введение в религиоведение. СПб.: Изд-во РХГА, 2016.

с такой известностью Ваарденбурга представляется необходимым не только воспринимать его идеи или излагать взгляды, но и критиковать его наследие, ведь именно критика служит наибольшему прогрессу научного знания. Далее мы рассмотрим проект неофеноменологии, предложенный Ж. Ваарденбургом, сначала обратимся к его оценке классической феноменологии религии, потом проанализируем программу неофеноменологии и завершим обзор рядом критических замечаний.

Наибольшую известность Ж. Ваарденбург приобрел как историк классического религиоведения, обобщивший и систематизировавший наследие первых этапов развития дисциплины⁹⁷⁵. При этом через его работы красной нитью проходит критика классической феноменологии, и главным пунктом этой критики является теологичность последней. Причины такого восприятия феноменологии очевидны: в Голландии религиоведение долгие годы развивалось в рамках теологических факультетов, заниматься им студент мог лишь после прослушивания двухлетнего курса теологии, что не могло не наложить отпечаток на дисциплину в целом⁹⁷⁶. Стоит отметить, что еще К. Тиле осознавал теологический диктат проблемой для религиоведческого исследования, и его предложение по созданию сравнительного религиоведения было попыткой освобождения от этого диктата. Как известно, именно из проекта Тиле возникла голландская ветвь феноменологии религии, но, согласно Ваарденбургу, ей так и не удалось изжить в себе криптотеологичность, которую он и считает главной проблемой в классической феноменологии религии.

Ваарденбург выделяет несколько следствий такой криптотеологической установки. Главной из них он посчитал представление о религии как феномене *sui generis*. Эта идея, по его мнению, отрывает религию от иных форм жизни человека,

⁹⁷⁵ См. его работы: *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology* / Ed. J. Waardenburg. New York: Mouton, 1972; *Ваарденбург, Ж.* Размышления о религиоведении...

⁹⁷⁶ У Ваарденбурга на этот счет показательна его работа «Последние тенденции в голландском религиоведении». См. в: *Ваарденбург, Ж.* Размышления о религиоведении...). Об истории религиоведения в Голландии см.: *Molendijk, A.L.* The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. Leiden: Brill, 2005.

уничтожает возможность ее исследования через социальные, культурные, психологические модели, нивелирует значение обыденного опыта в религиозной жизни. Ваарденбург считал, что религия как часть человеческой жизни неразрывно переплетена со всеми другими ее проявлениями, понять религию, отделив ее от жизни, просто невозможно.

Кроме того, Ваарденбург замечает, что феноменологи-классики интересовались, как правило, собственной религией, хотя нельзя отрицать, что все они писали специальные исследования, посвященные нехристианским религиям, и особенно интересовались восточными религиями⁹⁷⁷, но при этом их интерес носил во многом прикладной характер. В восточных религиях они хотели найти близкие христианству черты, отсюда и популярность компаративистского метода. Феноменологи-классики использовали чужие религии как отражение христианства, высматривая в них то, что указывало бы на универсальность и общезначимость последнего. Ваарденбург утверждает, что теологические интенции феноменологов оформляли их исследования, выделяя более близкие христианству черты и затеняя значительные различия, создавая картину единого мира религии. Можно сказать, что, согласно Ваарденбургу, феноменологи отталкивались от известных слов Тертулиана: *каждая душа по природе христианка*. Именно на противопоставлении единой религии и плюральности религий играет Ваарденбург, когда рассматривает классический феноменологический проект, оценивая его как устаревший.

Второй установкой феноменологов-классиков, согласно Ваарденбургу, являлось желание построить систему религиозных феноменов, которое зачастую приводило к вырыванию отдельных явлений жизни религий из их контекста. Действительно, классические труды Леува⁹⁷⁸ или Хайлера⁹⁷⁹ строятся на основе группировки и систематизации общих феноменов, будь то вода, огонь,

⁹⁷⁷ Например: *Heiler, F. Die Buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung.* München: Reinhardt, 1922; *Otto, R. West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung.* Gotha: Leopold Klotz, 1926.

⁹⁷⁸ См.: *Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology.* New York: Macmillan, 1933.

⁹⁷⁹ См.: *Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion.* Stuttgart: Kohlhammer, 1961.

жертвоприношение, священное писание или что-то еще. При этом условия генезиса и культурные особенности, в которых оформился феномен, не принимаются в расчёт, так как общей установкой является широкий компаративизм, выявляющий единые структуры религиозной жизни. Согласно Ваарденбургу, такая ориентация приводит к наделению феноменов неприсущим им изначально значением, нивелированию особенностей отдельных религий, выстраиванию идеальной картины в противовес реальному многообразию и неоднозначности эмпирически наблюдаемых религий.

Обе названные выше черты являются следствием субъективизма, присущего феноменологии религии изначально. Согласно Ваарденбургу, в феноменологическом исследовании не было четко структурированной и обоснованной методологии, главным принципом работы с феноменами, их классификации и отбора была авторская интуиция. Порой под систематизацию подводились некоторые теоретические выкладки, а порой она давалась как сама собой разумеющаяся, следующая из изучаемого материала, но на деле и принципы группировки, и отбор самих феноменов был делом произвола исследователя. Ваарденбург обнаруживает в трудах классиков недостаток рефлексии, критики и слабую опору на философскую традицию. Волюнтаристская работа с материалом выдает пробелы методологической фундированности исследований феноменологов и необходимость вписания их в более широкий общегуманитарный контекст. Главной ошибкой феноменологии религии в целом Ваарденбург видит отход от принципов философской феноменологии, поэтому по поводу он замечает, что феноменологи-классики «...используют технические термины вроде эпохе или “эйдетического видения”... в действительности они лишают термины их эпистемологического значения и основываются на религиозных посланках, мало доверяя разуму»⁹⁸⁰. Эпохе, так широко пропагандируемое феноменологами, на деле до конца никогда не осуществлялось. Вот как Ваарденбург характеризует метод наиболее уважаемого им выразителя этого направления Г. ван дер Леува: «Он не

⁹⁸⁰ Ваарденбург, Ж. Размышления о религиоведении... С. 117.

проводит различия между опытом, который должен быть понят, и опытом, который присущ акту понимания. Точно так же он не проводит различия между значимостью феномена для верующих и значением, которое он приобретает для понимающего ученого»⁹⁸¹. Согласно Ваарденбургу, противопоставление интуиции и разума стало главной причиной нежизнеспособности феноменологической традиции после 60-х годов.

Все отмеченное выше заставляет Ваарденбурга предложить свою концепцию ревитализации лучших черт феноменологического проекта в религиоведении в рамках неофеноменологии.

2.1.1. Неофеноменология Ж. Ваарденбурга

Ваарденбург полагает, что для осуществления нового религиоведческого проекта прежде всего необходимо отказаться от классификации религиозных феноменов. Ученый может обобщать существующий материал, разрабатывая для него новые категории, но лишь тогда, когда видит в этом необходимость. Классификация не должна быть целью исследования, тем более когда критика методологии гуманитарных исследований привела к отказу от всеобъемлющих теорий больших нарративов, ибо большинство ученых сейчас признает, что построить удовлетворительную классификацию, адекватно отражающую разные религиозные миры, практически невозможно.

Ваарденбург отказывает феноменологии религии в праве уникального метода исследования, поскольку она является приложением и расширением уже существующих. В основу разработанной им феноменологии он положил социальные и антропологические исследования религии, сделав особый акцент на культурную антропологию К. Гирца. Если религия не является явлением уникальным, то она должна встраиваться в более широкий социальный контекст, но при этом не сводиться к нему, следовательно, задачей ученого в первую очередь является исследование контекста религиозной жизни. Главной установкой нового

⁹⁸¹ *Waardenburg, J. Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw. The Hague: Mouton, 1978. P. 234–235.*

проекта Ваарденбурга должна была стать его антропологичность. Если классическая феноменология ставила религию в центр своего исследования, то Ваарденбург предлагает заменить ее ориентацией на человека. Он считает, что не существует религии как *sui generis*, вся религиозная жизнь есть жизнь человека, поэтому религиозные факты изучаются как человеческие индивидуальные или социальные явления. Следовательно, нет и не может быть объективного равного для всех представления о религии, религиовед должен сфокусироваться на реконструировании субъективных значений религиозной жизни, разнящихся от культуры к культуре и от человека к человеку. В таком понимании религия представляет собой индивидуальную интерпретацию реальности, придание ей того или иного значения, и задача исследователя эту интерпретацию реконструировать. Исследователь не должен надстраивать некий общий смысл, а стремиться выявить конкретные смыслы, которыми наделяют свои религиозные действия и представления выразители той или иной конкретной религии. Прикладная герменевтика современной религиозной жизни – вот цель новой феноменологии, согласно Ваарденбургу.

Методология, предлагаемая Ваарденбургом, уходит своими корнями в философию М. Хайдеггера и герменевтику Г.Г. Гадамера. Исходя из этих установок, религию Ваарденбург определяет как «область смыслов»⁹⁸², характеризуемую абсолютностью, предельностью и «избыточной ценностью»⁹⁸³. Таким образом, религия оказывается одной из важнейших частей бытия человека в мире, ориентированной на фундаментальные вопросы человеческого существования. В противовес классической феноменологии Ваарденбург предлагает вернуться к аппарату феноменологии философской, сфокусировавшись на центральном процессе интенции, столь сильно игнорируемом классиками. Интенциональность Ваарденбург понимает как особый способ отношения человека к феномену, он замечает, что «...ключ к адекватному исследованию религиозных материалов, так же как и научных интерпретаций и теорий относительно таких

⁹⁸² Ваарденбург, Ж. Размышления о религиоведении... С. 110.

⁹⁸³ Ваарденбург, Ж. Размышления о религиоведении... С. 25, 243.

материалов, – понятие интенции. Феноменологическое исследование должно быть направлено именно на выявление или открытие интенций, содержащихся в человеческих выражениях (религиозных или иных)...»⁹⁸⁴. Любые человеческие действия предполагают интенциональность, она конституирует действия в отношении феномена. По определению интенциональность связана с объектом, на который направлено сознание, объект религии отличен от объектов иных сфер жизни человека, его понимание следует из понимания Ваарденбургом религии как сферы смыслов. Он пишет, что «...“избыточная ценность” религиозных феноменов, их качественное значение для людей, связанных с ними, следует искать в интенциях, которые направлены на что-то, что для этих людей обладает абсолютным значением: “объект”, на который направлена интенция, преодолевший повседневную обыденную жизнь...»⁹⁸⁵. Для Ваарденбурга проект неофеноменологии в принципе заключается в изучении интенции, о чем он открыто и заявляет: «...новый стиль – исследование интенций и смыслов»⁹⁸⁶. Неофеноменология, таким образом, рассматривает религию как человеческое событие, интенциональное по своей природе. Не берясь за описание религии вне зависимости от человека, неофеноменолог фокусируется на конкретных проявлениях религиозной жизни, всегда выявляя в ней интенциональное ядро. Например, в изучении молитвы «...задача феноменолога – раскрыть интенцию или интенции, которые заставляют человека молиться»⁹⁸⁷. Таким образом, религиоведение должно стать более методологически фундированным, обрести философскую основу и высокий уровень саморефлексии. Главное, чем оно должно поступиться – это историей.

Согласно Ваарденбургу, феноменология нового типа не может следовать путем классической феноменологии, преимущественно строящейся вокруг обобщения исторических данных жизни религий. Представление об интенциональности в своей основе противоречит историчности исследования, ведь

⁹⁸⁴ Ваарденбург, Ж. Размышления о религиоведении... С. 33.

⁹⁸⁵ Ваарденбург, Ж. Размышления о религиоведении... С. 142.

⁹⁸⁶ Ваарденбург, Ж. Размышления о религиоведении... С. 55.

⁹⁸⁷ Ваарденбург, Ж. Размышления о религиоведении... С. 121.

интенцию в прошлом уловить практически невозможно. Исторические, зачастую отжившие свой век религиозные традиции требуют двойной герменевтики. Ученый, во-первых, должен адекватно воссоздать их мир и, во-вторых, установить актуально действовавшие в этом мире интенции, из которых, в свою очередь, заключить о смысле, вкладываемом верующими в феномены. Этот процесс несет в себе риск двойных ошибок. С живыми религиями всё значительно проще, там наблюдение за современной жизнью верующих уже дает почву для интерпретации и понимания. Вот как об этом процессе пишет Ваарденбург:

...ученый пытается реконструировать экзистенциальные проблемы и трансцендентные отсылки... которые лежат за исследуемыми им специфическими выражениями. Успех попытки понимания зависит от возможности ученого конституировать, хотя бы на миг, религиозную вселенную, о которой свидетельствует выражение и интерпретации самого выражения... с учетом того, что можно назвать "религиозным фоном" этой вселенной⁹⁸⁸.

Следовательно, неофеноменолог должен избрать объектом своего исследования современные религии, живущие активной жизнью, и плотно работать с их последователями, фокусируясь на их религиозной интенции.

В трудах Ваарденбурга не так много примеров, поясняющих, как конкретно такое исследование должно осуществляться, но можно сделать вывод, что главным инструментом здесь должны стать опросы и интервью, выявляющие скрытые за повседневной религиозной жизнью интенциональные основы. Поскольку свою научную карьеру Ваарденбург сделал на исследовании ислама, то он предлагает следующий пример интенционального религиоведения:

...в случае с исламом мы можем задать, например, следующие вопросы: а) что данный мусульманин (или группа мусульман) в его (их) ситуации понимает под своим исламом, и как он (они) интерпретирует (-ют) эту религию; б) какие составляющие ислама обладают значимостью и значением для данного

⁹⁸⁸ *Waardenburg, J. Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw. P. 125.* Здесь мы используем текст языка-оригинала, так как русский вариант книги «Размышления о религиоведении...» на стр. 126 представляется неточно передающим мысль Ваарденбурга.

мусульманина или группы мусульман; в) каково значение этих составляющих ислама (например, Корана и хадисов, ритуальных законов, обычаев, освященных как “исламские”, и т.д.) для данного мусульманина или группы мусульман⁹⁸⁹.

Анализ полученных ответов должен привести исследователя к реконструкции конкретного образа религии, существующего в данной общине или у конкретного верующего.

2.1.2. Критический анализ проекта неофеноменологии

Обратимся теперь к критическому анализу идей Ваарденбурга. Представляется, что главной проблемой его неофеноменологического проекта является его применимость. В трудах Ваарденбурга мы встретим очень много критики феноменологов-классиков, значительно меньше указаний на принципы неофеноменологического исследований и почти не найдем конкретной исследовательской программы, каким образом такое исследование можно проводить на эмпирическом материале. Приведенный выше опросник (один из немногих конкретных примеров эмпирической работы) при ближайшем рассмотрении ничем не отличается от обычного социологического исследования. Из него неясно, как и почему можно реконструировать уникальную религиозную интенцию мусульман, тем более в чем уникальность этого метода и его феноменологичность по сравнению с хорошо зарекомендовавшими себя антропологическими и социологическими стратегиями. Некоторые критики в процессе реконструкции интенции, предложенном Ваарденбургом, усматривают элемент какой-то неясной игры, почти магии, ибо до конца неочевидно, как ученый должен понять, что он уже имеет адекватное представление об интенции верующего. Джон Дэниелс, например, подозревает, что в феноменологии нового стиля главным пунктом Ваарденбург провозглашает ту же эмпатию, которую он так усердно критиковал в классической феноменологии религии, а сам процесс

⁹⁸⁹ Ваарденбург, Ж. Размышления о религиоведении... С. 61.

исследования, ориентированный на обретение понимания, начинает напоминать «ученое гадание»⁹⁹⁰. На самом деле ситуация сложнее.

Если мы обратимся к трудам Ваарденбурга, то увидим, что на основании подобных опросов религиовед должен парадоксальным образом реконструировать интенцию верующих с помощью собственного воображения (!). Ваарденбург так и пишет, что сейчас все усилия ученого должны быть сфокусированы на «...интерпретации того, что мы называем религиозным значением, интенцией и объектом религиозного выражения, что предполагает воссоздание с его стороны ментального универсума...»⁹⁹¹. Из этой постановки вопроса еще неясно, что должен делать исследователь, чтобы «воссоздать» этот универсум. Далее он поясняет свою мысль следующим образом: «...когда мы говорим о воссоздании религиозного универсума как предварительном условии для понимания религиозного значения, подразумевается, что на этой стадии исследования используются способности воображения. И когда мы говорим о вероятности вовлеченности самого исследователя в изучаемые факты и значения, подразумевается, что исследователь даже временно, мы могли бы сказать, как актер, играет роль одного из тех, кого он изучает»⁹⁹². Именно здесь и сохраняется одна из черт классической феноменологии религии: желание понять религию так, как ее осознает верующий, но этому желанию, на наш взгляд, придаются гротескные черты. Феноменологи-классики считали, что они способны понять чуждую религию поскольку принадлежали к своей религии, из-за посылки единства мира религий они предполагали, что христианин может понять буддиста, поскольку имеет опыт религиозной жизни, которая в своей основе строится по одним и тем же принципам. У Ваарденбурга всё меняется. Мир религий более не един, одна религия не походит на другую, ученый не должен быть верующим, но при этом обязан как-то понять внутренний мир верующего, способом такого

⁹⁹⁰ *Daniels, J.* How new is neo-phenomenology? A comparison of the methodologies of Gerardus van der Leeuw and Jacques Waardenburg // *Method & Theory in the Study of Religion*. 1995. No. 7 (1). P. 49.

⁹⁹¹ *Ваарденбург, Ж.* Размышления о религиоведении... С. 126.

⁹⁹² *Ваарденбург, Ж.* Размышления о религиоведении... С. 135.

понимания объявляется актерская игра. Но не является ли такой путь гораздо более субъективным и волюнтаристским, чем проект классической феноменологии религии? Ведь, как известно, актеры бывают хорошие, бывают плохие, хорошему актёру далеко не всегда удастся сыграть роль так, чтобы вжиться в персонажа, да и оценка того, хорошо или плохо была сыграна им роль, является чисто субъективной. Одному критику может показаться роль удачной, а другой совсем нет. Так как же такие зыбкие критерии возможно приложить к строгому научному исследованию религии? Получается, что декларируемая интенциональность покоится даже не на интуитивном постижении религии, как это было в классической феноменологии, а на практике актерской техники, которую совершенно непонятным образом должен культивировать в себе религиовед. Если в классической феноменологии религии гарантом выступал личный религиозный опыт исследователя, полученный в рамках своей традиции, то тут никакого гаранта нет вовсе.

Более того, все эти рассуждения об интенции и пути выявления ее с помощью опросов никак не согласуются с принципами философской феноменологии, которую Ваарденбург якобы и возвращает в религиоведение. Напомним, что, критикуя классиков, он пишет:

...классическая феноменология религии просто недостаточно рефлексивна, она слишком отделилась от философской феноменологии, сохраняя при этом название, классические феноменологи часто придерживались обманчивой точки зрения, когда дело шло о критике их философских оснований. Таким образом, феноменология религии становилась все более и более наивным предприятием, теряя не только научный, но и интеллектуальный статус⁹⁹³.

И далее, обращаясь к проблеме интенции, замечает, что «...если смотреть философски, классическая феноменология лишилась критической основы и проигнорировала или неправильно поставила проблему интенций, которые должны были быть ее действительными объектами изучения»⁹⁹⁴. Проблема здесь в

⁹⁹³ Ваарденбург, Ж. Размышления о религиоведении... С. 157–158.

⁹⁹⁴ Ваарденбург, Ж. Размышления о религиоведении... С. 158.

том, что для Гуссерля интенция – сугубо внутренний процесс, связанный с актом чистого сознания. Философская феноменология в принципе отходит от какой-либо идеи эмпирики, поскольку постулирует невозможность работы с эмпирическим материалом, пока не установлены четкие ноэтикономатические корреляты процессов сознания. Для Гуссерля «...трансцендентность физической вещи – это трансцендентность конституирующегося в сознании и связанного с сознанием бытия»⁹⁹⁵. Всё трансцендентное, то есть то, что не является непосредственной данностью сознания, что ему внеположно, равно как и всё, что не составляет сущность процессов сознания, должно быть убрано, чтобы очистить трансцендентальную субъективность. Эмпиричность трудов религиоведов-феноменологов есть работа со случайными фактами, принадлежащими к сфере «тезиса естественной установки»⁹⁹⁶, такая работа ни в малой мере не затрагивает эйдетической основы явлений. Гуссерль всю свою жизнь боролся за построение объективной науки, покоящейся на незыблемых и общих для всех законах разума, лишенной какого-либо интуитивизма, волюнтаризма в интерпретации данных. Можно констатировать, что та интенция, о которой пишет здесь Ваарденбург и которую он предлагает использовать в качестве основы новой феноменологии, не имеет ничего общего с гуссерлевским пониманием интенции, а идея актерской игры полностью противоречит строгости философского феноменологического метода. Таким образом, критикуя классическую феноменологию религии за ее нефилософичность, Ваарденбург сам становится жертвой своей же критики.

Кроме того, немало вопросов вызывает и метод историко-религиоведческого анализа, применяемый Ваарбургом к трудам классиков фенологии религии. Разберем здесь только один показательный пример. Особое место в сборнике работ Ваарденбурга «Размышления о религиоведении» занимает развернутое эссе, посвященное анализу творчества Г. ван дер Леува. Хотя общее направление книги Ваарденбурга религиоведческое, в этом эссе большую часть текста занимает анализ

⁹⁹⁵ Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Академический проект, 2009. С. 167.

⁹⁹⁶ Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. С. 89–101.

теологических трудов Леува, причем сделанный не Ваарденбургом, а студентом, писавшим под его руководством диссертацию, Ваарденбург лишь пересказывает работу студента. Все выкладки о теологическом творчестве Леува явочным порядком связываются с его религиоведческим наследием, логика текста примерно такая: Леув в своих теологических трудах отстаивал такие-то и такие-то идеи, значит, те же идеи содержатся и в его религиоведении, – причем примеров такого заимствования не приводится. Когда же в конце текста уже сам Ваарденбург обращается к разбору религиоведческого наследия Леува, то весь этот анализ ограничивается детальным разбором «Эпилогоменов» – известного послесловия к труду Леува «Религии в ее сущности и проявлениях», подробно рассмотренному нами во второй главе. Здесь Ваарденбург попадает в ловушку, которой не избежало большинство исследователей творчества Леува⁹⁹⁷, у них возникло желание ограничиться лишь методологическим послесловием, предполагая, что в нем сконцентрирована вся его религиоведческая теория. Как мы доказали, на поверку все было куда сложнее и послесловие имеет мало общего с реальными установками.

Поскольку Ваарденбург претендовал на создание нового религиоведческого направления в форме неофеноменологии, важно определить новизну этого направления. Сравнительно недавно в России был издан один из последних трудов Ваарденбурга «Религия и религии: Систематическое введение в религиоведение», в котором должны были найти свое выражение принципы этого нового проекта. Напомним, что общая мысль книги такова: дать читателю цельное представление о том, что такое религия и с помощью каких стратегий она может изучаться. Уже с первых страниц в глаза бросаются достаточно специфичные попытки определить религию как явление. Ваарденбург пишет, что «...конституирующий религиозный

⁹⁹⁷ Наиболее показателен в этом плане труд Дж. Кокса (*Cox, J.L. A guide to the phenomenology of religion: Key figures, formative influences and subsequent debates. London; New York: The Continuum International Publishing Group, 2006*), но так же с Леувом работали и многие другие авторы. См., например: *Ryba, T. Phenomenology of Religion. P. 110–111; Daniels, J. How new is neo-phenomenology? A comparison of the methodologies of Gerardus van der Leeuw and Jacques Waardenburg. P. 43–55.*

элемент – вера в иную спасительную реальность»⁹⁹⁸, есть «...в религии особый вид опыта, который считается религиозным»⁹⁹⁹. Иными словами, здесь не идет речь о религии как интенциональном феномене, о котором так много рассуждает Ваарденбург в методологических работах, напротив, здесь делается попытка определения религии как отдельного *независимого* от человека и *общезначимого* явления, наделенного набором сущностных характеристик, в приведенных примерах – верой, опытом. Но далее список этих характеристик расширяется, описывая религиозную жизнь, Ваарденбург пишет, что в ней «...есть нормы, которые связаны с полярными понятиями... есть напряжение между обыденным и иным миром»¹⁰⁰⁰. Выделение такой полярности является неотъемлемой чертой языка классической феноменологии религии и постулирует наличие в религии оппозиции «священного» и «профанного», иными словами, здесь для описания религии Ваарденбург использует язык классического эссенциализма. Конечно, можно возразить, что это общее введение в религиоведение и его целью было дать понятное определение религии, но само обращение столь непримиримого критика классической феноменологии религии к ее эссенциалистскому категориальному аппарату есть очень значимое свидетельство того, что классическая феноменология религии эвристична, поскольку выходит, что общее представление о религии невозможно дать, не используя ее язык. Это подтверждает и дальнейший текст книги. Когда в разделе «Изучение религии в контексте» Ваарденбург рассматривает психологические, социологические и этнологические стратегии изучения религии, то, описывая структуру религиозного общества, предлагает свою типологию религиозного авторитета, выделяя следующие типы: шаман, пророк, гностик, священник, гуру, аскет¹⁰⁰¹. Формально эта типология носит вполне социологический характер и при этом подозрительно напоминает типологии И. Ваха¹⁰⁰², ученика Ф. Хайлера, первого главы Чикагской кафедры

⁹⁹⁸ Ваарденбург, Ж. Религия и религии: систематическое введение в религиоведение. СПб.: Изд-во РХГА, 2016. С. 30.

⁹⁹⁹ Ваарденбург, Ж. Религия и религии... С. 30.

¹⁰⁰⁰ Ваарденбург, Ж. Религия и религии... С. 33.

¹⁰⁰¹ Ваарденбург, Ж. Религия и религии... С. 155–163.

¹⁰⁰² См.: Wach, J. *Sociology of Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1944.

сравнительного религиоведения, выходя из традиции классической феноменологии религии. Кроме того, бросается в глаза волюнтаристское обращение с религиозным материалом, стоит напомнить, что шаман, пророк и гностик – феномены, возникшие в специфических религиозных и культурных условиях, шаман – понятие, возникшее в культуре народов Сибири, гностик – продукт раннехристианской культуры, а пророк – часть истории древнего Израиля. Расширение этих понятий и придание им надкультурного и общерелигиозного статуса чрезвычайно спорно с религиоведческой точки зрения¹⁰⁰³. По специфике образования этих категорий и их приложимости к религиозному материалу все это очень схоже с выделением феноменов в классической феноменологии религии. Здесь напомним лишь известное деление на пророческую и мистическую религиозность, предложенное Ф. Хайлером в его известном труде «Молитва»¹⁰⁰⁴, у него, кстати, пророческая религиозность напрямую была связана с социальным авторитетом пророка как личности.

Продолжением такой линии является и заключительный раздел книги, посвященный «герменевтическому исследованию религии» – это один из синонимов, употребляемых Ваарденбургом для неофеноменологии. Ваарденбург приводит ряд примеров герменевтического исследования религии, прилагая свой метод к «тематическим комплексам, образующим предметную область... исследования религии»¹⁰⁰⁵, среди этих комплексов он называет символы, мифы, священные писания, этику и мистику. В этом ряду бросается в глаза несоответствие. Если мифы, писания, символы и этика есть общеизвестные и неотъемлемые черты религиозной культуры, то мистика – явление иного порядка. Ваарденбург определяет мистику как «внутреннее переживание Абсолюта»¹⁰⁰⁶.

¹⁰⁰³ О дискуссионности общей категории “шаманизм”, например, см.: *Амайон, Р.* Понятие шаманизма: формирование западной интерпретации // *Религиоведение*. 2009. № 1. С. 3–15; о спорах вокруг термина “гностицизм” и вариативности его значений см.: *Williams, M.A.* “Gnosticism”; An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton, New York: Princeton University Press, 1996.

¹⁰⁰⁴ См.: *Heiler, F.* *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München: Verlag von Ernst Reinhardt, 1920. S. 248–283.

¹⁰⁰⁵ *Ваарденбург, Ж.* Религия и религии... С. 181.

¹⁰⁰⁶ *Ваарденбург, Ж.* Религия и религии... С. 189.

Само это определение указывает на исток появления тематического комплекса. Такое расширительное понимание мистики сформировалось в гуманитарных науках лишь к началу XX века, было закреплено У. Джеймсом и развито в ряде работ, в частности авторами, принадлежащими к классической феноменологии религии¹⁰⁰⁷. Сейчас большинство исследователей считают термин «мистика» спорным и полемизируют с допустимостью его употребления как кросскультурной категории. Здесь мы вновь сталкиваемся с введением в неофеноменологический проект черт классической феноменологии религии, причем тех, против которых изначально и выступал Ваарденбург. Ведь представление о мистике как надкультурной реальности, присущей всем религиям, и уравнение ее с мифами и священным писанием есть не что иное, как нивелирование исторического контекста отдельных религиозных традиций в пользу унификации и выявления общих структур и феноменов.

Таким образом, можно заключить, что, пытаясь разработать и обосновать на конкретном религиоведческом материале проект неофеноменологии религии, Ваарденбург не смог полностью отказаться от аппарата классической феноменологии религии, ревитализировав ряд ее категорий и используя ее стратегию работы с религиозным материалом, ту стратегию, против которой в своих критических работах он столь настойчиво выступал.

2.2. Модернизация феноменологии религии К.Ю. Блеекером

Как видно, Ваарденбург соглашался с основной критикой феноменологии религии и с её учетом разрабатывал свою неофеноменологию. Что-то сходное, но с более консервативных позиций предпринял его соотечественник Клаас Блеекер. Идея о модернизации установок классической феноменологии религии появилась у Блеекера еще в конце 1950-х годов, когда о развернутой критике дисциплины не шло и речи. В своей статье-ответе Р. Петтациони он высказал претензии в адрес

¹⁰⁰⁷ Об истории возникновения этой категории в религиоведении см.: *Schmidt, L.E.* The Making of “Mysticism” in the Anglo-American World: From Henry Coventry to William James / *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2013. P. 452–472.

феноменологии религии, их можно суммировать следующим образом: методология феноменологии религии до сих пор неясна; использование категорий, присущих философской феноменологии, создаёт терминологическую и смысловую путаницу, не позволяющую феноменологии религии отмежеваться от философской феноменологии и сфокусироваться полностью на эмпирических исследованиях. Претензия на описание сущности религии, отраженная в трудах некоторых феноменологов, выводит дисциплину из строго эмпирической сферы в метафизическую, что грозит размыванием границ исследования. Для Блеекера феноменология религии должна работать в тесной связи с историей религии – эти две дисциплины остро нуждаются друг в друге. Он пишет: «Феноменолог религии не может развивать оригинальные концепции, не будучи хорошим историком религий и не имея к тому же какого-то непосредственного доступа к источникам. Это позволяет ему избегать слишком рискованных спекуляций. Во-вторых, стоит заметить, что история религий то и дело нуждается в феноменологическом подходе, чтобы оградить себя от бесплодной конкретизации»¹⁰⁰⁸. С точки зрения согласования двух этих дисциплин главным является вопрос исторического процесса¹⁰⁰⁹. Блеекер по этому поводу замечает: «Очевидно, что задача феноменологии религии обычно кажется статической. Безусловно, значение религиозных феноменов выясняется большей частью тогда, когда мы рассматриваем их как своего рода застывшие картинки»¹⁰¹⁰. Он признает, что такая позиция обедняет феноменологию религии и ей необходимо изменить свои принципы, чтобы изучать религию одновременно и в статике, и в динамике.

¹⁰⁰⁸ Блеекер, К.Ю. Феноменологический метод // Религиоведческие исследования. 2014. № 1–2 (9–10). С. 56.

¹⁰⁰⁹ Отметим, что этим вопросом задавался не одни Блеекер. Например, шведский исследователь Гео Виденгрэн также считал главной бедой феноменологии религии ее принципиальный аисторизм, и если Блеекер пытался создать синтез истории и феноменологии, то Виденгрэн видел в последней лишь дополнение к истории в форме систематики конкретных данных. Несмотря на это, в «Религиозной феноменологии» сам Виденгрэн не предложил чего-то оригинального, следуя заданной Хайлером тенденции выстраивания религии от центра, которым он считал личного Бога. Поэтому и не удивительно, что научному сообществу Виденгрэн больше известен не как феноменолог, а как историк, специалист по манихейству, его труд «Мани и манихейство» был переведен на русский в 2001 году.

¹⁰¹⁰ Там же. С. 59.

Именно поэтому значительно позже на конференции в Риме 1969 года Блеекер пытается обосновать эвристическую значимость феноменологии религии, показывая её возможности через введение новых принципов.

Таких он выделяет два – *логос* и *энтелехию*. Логос – это принцип отображения статики религиозной жизни, тех самых общих для всех религий феноменов, о которых и писали классики дисциплины. Энтелехия отражает феномен в его динамике, показывая, как с течением времени происходило его изменение в конкретных социокультурных условиях. Главным методом, осуществляющим изучение религии как она есть, он, следуя классикам, провозглашает *эпохе*, правда, подчеркивая, что это не специфический феноменологический метод, а требование к научной непредвзятости, которой следуют все настоящие ученые. С точки зрения голландской феноменологии религии Блеекер действительно делает радикальный ход, вводя процесс развития (почти эволюции) в статичный мир идеальных образов, вокруг которых строили (хотя бы декларативно) свои работы голландцы. В немецкой феноменологии такой проблемы никогда не стояло – труды немцев создавались с учетом динамики религиозной жизни. Проект Блеекера, в отличие от неофеноменологии Ваарденбурга, был романтичнее, он стремился сохранить идеалы научности, действовавшие до 1960-х годов, что сделать было уже невозможно. Кроме того, введением динамики он уничтожил своеобразие феноменологии, почти растворив её в истории. И.В. Крисберг, например, оценивает проект Блеекера как «обычное историко-филологическое исследование, пусть и под именем феноменологии»¹⁰¹¹. Именно поэтому философски фундированный проект Ваарденбурга стал более заметным и оставил след в современной науке о религии.

2.3. Феноменология религии Н. Смарта

К формам трансформации феноменологии религии в новых условиях можно отнести и эскиз феноменологии религии, предложенный Нинианом Смартом. То, что Сарт предлагает именно свое видение проблемы, а не цельный проект,

¹⁰¹¹ Крисберг, И.В. Феноменология в религиоведении... С. 232.

очевидно как из специфики его разработок, так и из их содержания. Вообще, самого себя Смарт считал философом религии¹⁰¹², за свою жизнь он написал немало о специфике именно философского изучения религии. Но в начале 70-х годов XX века Джон Хик обратился к нему с предложением написать для серии «Философия религии» престижного издательства «Макмиллан» монографию по феноменологии религии. Как вспоминает Смарт, это предложение одновременно и обрадовало, и встревожило его. Встревожиться пришлось из-за специфики феноменологического исследования религии, лежащей в большей степени в сфере чистого религиоведения, по сравнению со спекулятивностью философии религии. Проблема тут заключалась в том, что по остроумному замечанию самого Смarta, «...приступая к занятиям философией науки, необходимо изрядно знать о науке, так и занимаясь философией религии, стоит изрядно знать о религии... как мы можем философствовать о чем-то без знания религии, не ведая, какова она на самом деле?»¹⁰¹³ Современная ему философия религии не сильно утруждалась выяснением реалий религиозной жизни, сводя все к проблемам логического и языкового выражения. В отличие от спекулятивной философии феноменология религии всегда работала с конкретным религиоведческим материалом, что и заставило Смarta поместить ее в сферу религиоведческих исследований. Вторая проблема в работе с феноменологией была связана с тем, что Смарт считал себя недостаточно эрудированным, чтобы создать труд, посвященный описанию религиозных феноменов в их многообразии, подобный системам феноменологов-классиков. Таким образом, он не планировал разработать проект единой феноменологической системы, даже не предлагал переустройства существующей. Задача его была скромнее – представить философское осмысление проблематики феноменологии религии, выделив ее достоинства и недостатки. Но по факту Смарт сделал эскиз новой модели феноменологического исследования религии, не

¹⁰¹² Об общих основаниях религиоведческой теории Смarta и о его месте в философии религии см. статью: *Колкунова, К.А.* Ниниан Смарт и современное религиоведение // *Религиоведческие исследования*. 2010. № 3–4. С. 137–142.

¹⁰¹³ *Smart, N.* *The Phenomenology of Religion*. London: Macmillan, 1973. P. 2–3.

превратившийся в цельный проект и не реализованный на практике, но от этого не менее значимый.

Прежде всего стоит определить, что Смарт подразумевает под феноменологией религии. Совершенно ясно, что это не философская феноменология. Несмотря на то что свой экскурс в постижение сути религиозных феноменов Смарт начинает с утверждения, что изучение «религии как феномена возникло из традиции философской феноменологии (берущей начало с Гуссерля»¹⁰¹⁴, он нигде не демонстрирует реального следования философским установкам последнего. Таким образом, он, как и многие из тех, о ком мы писали выше, номинально привязывает феноменологию религии к философии Гуссерля, по сути же, не собираясь за ней следовать. Это легко проиллюстрировать, если обратиться к проблеме понимания феномена у Смарта. Почти сразу после декларированной приверженности Гуссерлю Смарт обращается к рассмотрению феномена Евхаристии, чтобы показать, как при помощи метода феноменологии религии можно его изучить. Он описывает процесс внешнего наблюдения исследователями христианского таинства Евхаристии и поясняет проблему следующим образом:

Однако то, что наблюдатели “наблюдают” таким поверхностным образом, вовсе не дает адекватного представления о том, что такое “феномен”, ибо это, по крайней мере, человеческое явление... и чтобы понять действие, нужно узнать кое-что о его интенциональности. Так, например, видеть кого-то стоящим на коленях это вовсе не означает то же, что видеть кого-то просто с согнутыми определенным образом ногами... поверхностное описание совершенно не дает адекватного представления о том, что такое “феномен”¹⁰¹⁵.

Итак, перед нами серия не философских утверждений, ведь у Гуссерля феномен – это только феномен сознания. У Смарта этот термин понимается в общенаучном ключе, феномен – это наблюдаемое явление. Ровно так же он понимает и проблему интенции, для него это не процесс внутри сознания, а

¹⁰¹⁴ Ibid. P. 53.

¹⁰¹⁵ Ibid. P. 54.

выражение неких волений и намерений индивида, которые может угадать внешний наблюдатель. В дальнейшем Смарт только упрочняет это обыденное понимание феномена, утверждая, что «феномен как отделенный элемент систематически связан со схемой веры и институциональной традицией»¹⁰¹⁶. Всё феноменологическое исследование, по его мнению, сводится к двум базовым методам: «эпохе» и «нейтральному, но эвокативному взятию в скобки»¹⁰¹⁷. При этом и первое и второе не имеют никакого отношения к понятиям из философии Гуссерля. Эпохе у Смarta – психологическое воздержание от оценочных суждений, а взятие в скобки – это вынесение вопроса о реальности религиозных явлений и их сверхъестественной природе за скобки, то есть разновидность смягченного методологического атеизма. Таким образом, ключевые понятия Гуссерля вырываются из контекста и наделяются обычными значениями. Но такая философская близорукость не мешает Смарту утверждать, что «...действительно, поиск общих черт занимает видное место в гуссерлианской традиции, которая включает в себя поиск “сущностей”...»¹⁰¹⁸, и далее якобы через модель Гуссерля дается интерпретация Евхаристии. То, что все эти рассуждения не имеют никакого отношения к гуссерлианской традиции, мы уже показывали в первой главе нашего исследования, очевидно, что Смарт здесь следует общей моде на термин «феноменология» и, упуская из виду его философские основания, оперирует находящимися на слуху понятиями. Но неуместное привлечение феноменологии Гуссерля вовсе не снимает вопроса: что сам Смарт подразумевает под феноменологией религии?

На самом деле ответить на этот вопрос можно достаточно просто. Как мы уже упоминали, значительную часть раздела, посвященного описанию религии как феномена, занимает пример с изучением Евхаристии. Сначала Смарт показывает, как это таинство можно описать исходя из позиции внешнего наблюдателя, затем он предлагает приложить к нему две герменевтические стратегии. Первая –

¹⁰¹⁶ Ibid. P. 55.

¹⁰¹⁷ Ibid. P. 59.

¹⁰¹⁸ Ibid. P. 60.

редукционистская, в которой всякие отсылки к трансцендентному убраны и Евхаристия будет расцениваться как социальное или психологическое действие, объясняемое как строго человеческий феномен. Вторая стратегия предполагает признание реальности трансцендентного, без апелляции к какой-то конкретной религиозной традиции, в любом случае наблюдаемый процесс будет рассматриваться как священнодействие, уникальный момент переживания трансцендентного. И первая и вторая стратегии, согласно Смарту, имеют целый ряд очевидных недостатков, феноменолог религии не изберет ни одну из них, он будет руководствоваться принципом «реалистичного взятия в скобки»¹⁰¹⁹, то есть будет стараться учесть как редукционистское, так и нередукционистское описание феномена, при этом не отдавая ни одному из них предпочтения, претендуя на то, что фиксирует «истинное положение дел»¹⁰²⁰. Далее Сمارт разбирает ограничения такого феноменологического подхода, но считает, что именно он наиболее адекватен при изучении религии. Получается, что несколько страниц рассуждений приводят Смарту к тому, что феноменолог – это тот, кто одновременно учитывает и то, что в Евхаристии есть что-то реальное, и то, что там, кроме человеческого действий, ничего нет. Так что же в таких рассуждениях феноменологического? Ведь, по существу, мы имеем дело с обыденным всесторонним описанием, не укорененном ни в какой проработанной методологической стратегии. Это еще больше подчеркивается конкретными примерами, которые приводит Смарт. Так, если наблюдатель или группа наблюдателей решит описать таинство Евхаристии, то «грубо и поверхностно они увидят, что группа людей выполняет определенные действия с определенными инструментами в определенном здании...»¹⁰²¹, если они обратятся к молитве, то, «видя определенные действия, являющиеся молитвенными практиками, могут иметь общее понимание того, что происходит... Но чтобы уловить тонкую грань этого “феномена”, они должны понимать особенности молитв, а не их содержание... не только слова, но и характер Фокуса,

¹⁰¹⁹ Ibid. P. 64.

¹⁰²⁰ Ibid. P. 59.

¹⁰²¹ Ibid. P. 54.

на который они направлены»¹⁰²². То, о чем здесь пишет Сمارт, это просто учитывание контекста наблюдаемого явления при антропологическом описании. В том же 1973 году, когда Смарт писал «Феноменологию религии», Клиффорд Гирц опубликовал свою «Интерпретацию культур», где впервые выразил эту задачу антропологов, назвав ее «насыщенным описанием», в частности, об этом он говорил:

В реальности этнограф постоянно... сталкивается с множеством сложных концептуальных структур, большинство из которых наложены одна на другую или просто перемешаны, которые одновременно чужды ему, неупорядочены и неясно выражены и которые он должен так или иначе суметь понять и адекватно истолковать. И это верно даже для самого приземленного уровня его полевой работы: опроса информантов, наблюдения ритуалов, выяснения терминов родства, прослеживания линий наследования имущества, переписи домохозяйств и в конце концов... ведения дневника. Заниматься этнографией – это все равно что пытаться читать манускрипт (в смысле “пытаться реконструировать один из возможных способов его прочтения”) – манускрипт иноязычный, выцветший, полный пропусков, несоответствий, подозрительных исправлений и тенденциозных комментариев...¹⁰²³.

Гирц считал, что для понимания чуждой культуры антрополог обязан вникать в контекст происходящего процесса, в противном случае он не сможет адекватно его описать. На деле Смарт пишет о том же самом, но наблюдателя он называет феноменологом, и чем дальше идет его повествование, тем непонятнее, зачем процесс насыщенного описания, хорошо обоснованный в современной ему антропологии, называть феноменологией религии и сознательно разводить ее с антропологией, знакомство с которой текст Смарта хорошо демонстрирует? К тому времени практика включенного наблюдения была весьма распространена и

¹⁰²² Ibid. P. 56. Термином «Фокус» с заглавной буквы Смарт обозначает трансцендентальный объект со всеми присущими ему в изучаемой религии нормативными для исследуемого исторического момента характеристиками. Так он избегает понятия «Святое» или «Бог», но при этом сохраняет идею центра религиозной жизни, обязательно наличествующего в сознании верующего.

¹⁰²³ Гирц, К. Интерпретация культур. М.: Роспэн, 2004. С. 16–17.

методологически обоснована, открывать ее вновь под иным наименованием необходимости не было.

Очевидно, что рассуждения такого рода с неизбежностью приводят Смарт к проблеме наблюдателя, а вернее, к вопросу о том, как религиовед может утверждать, что постигает контекст рассматриваемого им явления. Еще раз напомним, что в феноменологии религии до 60-х годов этим гарантом выступала религиозность наблюдателя и наблюдаемого. Сарт же ее принципиально исключает, по его мнению, «святой может быть плохим религиоведом, как и Наполеон – плохим биографом»¹⁰²⁴, и ученый значительно лучше разберётся в общей картине религиозной жизни, чем верующий. Здесь случай Смарт начинает все больше напоминать случай Ваарденбурга. Ведь обращаясь к способности исследователя давать адекватные заключения о процессе внешней для него религиозной жизни, он использует уже знакомые аналогии. Приведем пример, Сарт пишет:

Образцом работы феноменолога является, пожалуй, чтение и понимание романа. На страницах романа по-своему существуют Братья Карамазовы, хотя в реальности не имеет значения, существовали они или нет... Необязательно соглашаться с Иваном Карамазов в “реальной жизни”: можно видеть мир как с его точки зрения, так и с точки зрения Алеши... в реальной жизни можно не симпатизировать данному персонажу, но в мире романа иметь яркое сопереживание¹⁰²⁵.

То есть феноменолог Смарт должен культивировать в себе эмпатию к объекту исследования так же, как читатель проникается персонажами книги. Но здесь мы вновь имеем ту же проблему, что и у Ваарденбурга. Один писатель пишет книгу, образы которой легко вызывают реакцию у читателей, другой таким даром может не обладать. Мы вновь погружаемся в проблемы волюнтаризма и вкусовщины в оценке объективных религиозных явлений. Далее, поясняя суть своего понимания эмпатии, Сарт отмечает, что употребляет его «...для обозначения аффективной стороны “вхождения” феноменолога в мир другой или

¹⁰²⁴ Smart, N. The Phenomenology of Religion. P. 33.

¹⁰²⁵ Ibid. P. 72.

даже его собственной религиозной культуры»¹⁰²⁶. Это вхождение в мир верующих для него возможно ровно так же, как возможна актерская игра. Смарт поясняет: «...актеру удастся весьма практично заключать в скобки эмоции, диспозиции и т. д. того, кого он представляет на сцене. Таким образом, нет никакой априорной причины, по которой феноменолог не может мысленно повторять чувства и убеждения тех, кого он стремится изучить»¹⁰²⁷. Такое почти дословное совпадение с концепцией конгениальности Ваарденбурга неудивительно. Всякий, кто работает с психологически понимаемой эмпатией, неизбежно приходит к метафоре актерской игры, поскольку именно в ней такая эмпатия культивируется как метод. Но насколько искусство отстоит от науки, настолько и психологическая эмпатия отличается от научно выверенного метода. Именно поэтому Гуссерль хотел избавиться от психологизма, прежде всего создав общезначимую систему познания, где были бы исключены любые вкусовые и личностно-психологические аспекты, а для этого необходимо осуществить многоступенчатую редукцию, дойдя до трансцендентального его. Поверхностность Смarta в вопросах философской феноменологии не дает ему заняться этими проблемами всерьез, поэтому его феноменологический метод оказывается слишком субъективным предприятием, психологизирующим процесс познания и дублирующим уже разработанную антропологами стратегию исследования чуждой культуры.

Но чем же Смарту не нравится классическая феноменология религии? Здесь он не так критичен, как Ваарденбург, напротив, склонен признавать ее несомненную значимость. Даже в теологической окраске отдельных феноменологических положений, таких как нуминозное, он видит несомненные положительные стороны, поскольку они покрывают значительное многообразие религиозного мира, открывая возможности для его дескрипции и классификации. Но вместе с тем, по мнению Смarta, классический проект устарел из-за его западноцентризма. Проблема феноменологов в том, что они «склонны исходить из

¹⁰²⁶ Ibid. P. 74.

¹⁰²⁷ Ibid. P. 75.

западных предпосылок, а западный тезаурус не всегда работает»¹⁰²⁸, отсюда проистекало их стремление классифицировать и подводить сложные чуждые западному сознанию категории под общие знаменатели политеизма, дуализма, монизма и т. п., поэтому «в некоторой степени феноменологические категории становятся абстракциями... или, как иногда говорят, “идеальными типами”»¹⁰²⁹. К началу 70-х годов большинству ученых было очевидно, что такая работа с идеальными типами – продукт колониального мышления, ставящего западный мир и западное понимание религии в центр мироздания, она предполагает существование подразумеваемого религиозного эталона, что превращает компаративное религиоведение в «своего рода концептуальный фидеизм»¹⁰³⁰. Для Смарта, одного из пионеров изучения нехристианских религий в Британии, такой перекокс неприемлем, к тому же это никак не вписывался в общую тенденцию пересмотра больших нарративов.

Всё сказанное выше вовсе не означает, что Сمارт был полностью чужд классической феноменологии религии. На деле именно на ее базе он обосновывал свой взгляд на процесс феноменологического исследования. В своей книге «Путеводитель по феноменологии религии» не раз критикуемый нами Джеймс Кокс замечает, что «Ниниан Сمارт... вдохновленный голландской феноменологией, применил ее основные принципы, чтобы оформить собственный бренд феноменологической традиции в религиоведении»¹⁰³¹. Эту мысль нужно откорректировать с учетом того, что влияние на Смарта оказал лично Леув, а не вся голландская традиция. Ранее в разделе, посвященном Г. ван дер Леуву, мы упоминали, что именно Смарт был инициатором переиздания его «Религии в ее сущности и проявлениях» в Америке. На самом деле именно Леув был для Смарта феноменологом номер один, влияние его наследия хорошо заметно во всех рассуждениях британского ученого. Свои симпатии к Леуву он никогда не скрывал.

¹⁰²⁸ Ibid. P. 41.

¹⁰²⁹ Ibid. P. 78.

¹⁰³⁰ Ibid. P. 34.

¹⁰³¹ Cox, J.L. A guide to the phenomenology of religion: Key figures, formative influences and subsequent debates. P. 167.

Еще во введении к «Феноменологии религии» он писал, что «...мое применение феноменологии было бы невозможно без работы ван дер Леува»¹⁰³². Обращаясь же к исследованию религии как феномена, Смарт, прикрываясь брендом Гуссерля, в действительности эксплицирует всю свою систему из «Эпилогоменов» к главному труду Леува. Понятия «эпохе» и «взятие в скобки» перекочевали в его текст напрямую оттуда¹⁰³³, именно поэтому они имеют столь мало общего с феноменологией Гуссерля. Перед читателем книги Смарта, знакомым с текстом Леува, предстает необычная картина: Смарт наполнил эмпирическим содержанием те методологические размышления, которые Леув давал в своей книге для отвода глаз, без какого-либо соотнесения с эмпирическим исследованием. Смарт же на ряде примеров попытался детально раскрыть возможности работы категорий из «Эпилогоменов» Леува и тем самым оживить его текст, сделав не декларацией, а рабочим планом религиоведческого исследования. Смарт, в отличие от многих, не ограничился лишь анализом «Эпилогоменов», он очень внимательно проработал текст «Религии в ее сущности и проявлениях», поэтому троичность Силы, Воли и Формы нашли отражение в его построениях. За основу Смарт взял категорию Силы – изначальный феномен для Леува. В одной из своих работ, посвященной критике теории Элиаде, Смарт противопоставил концепцию диалектики священного и профанного Элиаде концепции Леува. Там, в частности, он писал: «Поэтому представляется оправданным использовать понятие силы, вселяющейся в вещи, людей и т. д., силы, переделывающей людей изнутри, меняющей их чувства. Здесь я опираюсь на подход ван дер Леу, хоть и расширяя рамки его исследования...»¹⁰³⁴. С помощью категории Силы Смарт пытается описать процесс интерполяции феномена в жизнь людей. В «Феноменологии религии» он также отталкивается от дихотомии Элиаде, выделяя ее сильные стороны (Смарту нравится идея *illud tempus*, но он признает ее ограниченную эвристичность), он обращается к категории Силы, но говорит о ней не в единственном, а во множественном числе.

¹⁰³² Smart, N. Phenomenology of Religion. P. 5.

¹⁰³³ Подробнее об этом можно найти у самого Смарт: Ibid. P. 53.

¹⁰³⁴ Smart, H. После Элиаде: Будущее теории религии // Религиоведческие исследования. 2010. № 3–4. С. 157.

Его интересуют силы, которые «...могут быть грубо охарактеризованы как хорошие, плохие и нейтральные»¹⁰³⁵, с их помощью он планирует выстроить модель описания мифологического комплекса. Кроме того, категория Силы помогает понять специфику символического, «...ибо знак, будучи частью силы, которой он является, и часто являясь культурным объектом, в некотором отношении подобен тому, что он обозначает»¹⁰³⁶. Почитаемые места паломничества и изначально установленные ритуалы, воспроизводимые ежегодно¹⁰³⁷, мощи, реликвии, принадлежащие святым или богам, также интерпретируются, как содержащие в себе Силу. Понимание воздействия богов как передачи некоего заряда помогает объяснить специфику отношений человека и божества, Смарт поясняет, что «“передача сил” также помогает объяснить тенденцию к тому, чтобы божественные силы становились как бы полуротделенными, как если бы, например, божья благодать была частично автономной силой (force)»¹⁰³⁸. Как известно, Смарт зачастую проецировал модели религиозного описания на секулярные идеологии, показывая зыбкость границы чисто религиозного, также он любил использовать примеры из обыденной жизни для иллюстрации религиозных реалий. Так, специфику Силы он пояснял следующим образом: «Если бы меня представили какому-то великому герою, например, Пеле, скажем, рукопожатие стало бы своего рода благословением: моя субстанция выросла бы от крошечного контакта с этим героем»¹⁰³⁹. Таким образом, метафора трансляции Силы подходит для описания секулярной идеологии не хуже, чем религиозной. Стоит еще раз пояснить, что Смарт не ставит своей целью выстраивание системы классификации религиозных феноменов, он лишь очерчивает общие контуры современной работы с

¹⁰³⁵ *Smart, N. Phenomenology of Religion. P. 89.*

¹⁰³⁶ *Ibid. P. 90.*

¹⁰³⁷ В одной из работ по поводу священного времени он пишет, что «...какие-то даты являются просто более наполненными (charged), чем другие» (*Смарт, Н. После Элиаде. С. 160*). Здесь любопытна специфика перевода на русский. К.А. Колкунова, переведившая этот текст, предусмотрительно оставила английский оригинал в скобках, поскольку слово «charged» переводится в прямом значении как «заряженный», но из контекста переводимого текста остается неясным, чем заряжены могут быть даты. Адекватное восприятие этого отрывка возможно лишь при условии понимания определяющей категории Силы для мысли Смarta.

¹⁰³⁸ *Smart, N. Phenomenology of Religion. P. 110.*

¹⁰³⁹ *Смарт, Н. После Элиаде. С. 158.*

религиозным материалом для обновленной феноменологии религии. Вторым этапом такой работы, после определения методологической стратегии религиозного описания, является систематизация мифологического мира религии.

Некоторые отечественные авторы считают, что Смарт «обращается к наследию И. Ваха (и, в меньшей степени, Отто)»¹⁰⁴⁰. Для феноменологической части его наследия это утверждение едва ли можно признать справедливым. Если категория Силы Леува стоит за рассуждениями о мифологическом измерении религии, как бы скрыто присутствуя в них, то категория нуминозного Отто – одна из самых любимых у Смарта. Еще во введении к «Феноменологии религии» он замечает, что его «...исследование мифа, очевидно, в какой-то степени обязано Отто»¹⁰⁴¹. В дальнейшем эта мысль раскрывается подробно. Смарт отмечает, что валидность концепции «Святого» – один из центральных вопросов современной философии религии. Описывая отношения между Богом и человеком, Смарт совмещает категории Силы Леува и нуминозного Отто, например, он пишет: «...в той степени, в какой божество проявляет нуминозные свойства и являет *mysterium tremendum et fascinans*, о которых говорит Рудольф Отто, между ним и молящимся существует полярность»¹⁰⁴². Он даже создает неологизм *нуминозные силы*¹⁰⁴³, когда описывает богов, миры и уровни бытия, которые превзошел Будда в своем просветлении, а касаясь монотеизма, говорит о его нуминозной заряженности¹⁰⁴⁴. Таким образом, мы вновь сталкиваемся с энергетической метафорой в религиоведении, разобранный выше в разделе про Леува. И если, как подчеркивают исследователи, Отто был в своей теории Святого чужд представления о мана¹⁰⁴⁵, то у Смарта Отто сближается с вполне манистски окрашенной концепцией Леува. В нуминожном Смарт видит определенный эвристический потенциал,

¹⁰⁴⁰ Рахманин, А.Ю. Автономия религии и религиозный плюрализм в лингвистической философии и феноменологическом религиоведении // Философия религии: аналитические исследования. 2020. Т. 4. № 1. С. 98.

¹⁰⁴¹ Smart, N. *Phenomenology of Religion*. P. 5.

¹⁰⁴² Ibid. P. 94.

¹⁰⁴³ Ibid. P. 106.

¹⁰⁴⁴ Ibid. P. 109.

¹⁰⁴⁵ Проблема связи Отто и манизма хорошо разобрана в работе М.А. Пылаева: Пылаев, М.А. Западная феноменология религии. М.: РГГУ, 2006. С. 13–29.

превосходящий по своей значимости диалектическую модель Элиаде, но уступающий концепции Леува. Интересно, что Смарт почти ничего не говорит об инаковости нуминозного, а ведь эта ключевая для Отто черта Святого, гораздо больше его привлекает то, что нуминозное является *mysterium tremendum et fascinans*. Выделяя ограничения такого описания, Смарт применяет концепцию Отто к буддизму тхеравады и приходит к выводу, что на этом материале она не работает, поскольку проповедь Будды, возможно, и была фасцинирующей, «... но в каком смысле это *tremendum*, перед чем необходимо испытывать трепет? Только из двусмысленного контекста трансцендентности мифических сил можно было бы думать о *Дхамме* таким образом»¹⁰⁴⁶. Получается, что концепция нуминозного нерелевантна по отношению к некоторым религиозным традициям. Но если принять во внимание борьбу с большими нарративами, в которую отчасти был вовлечен и Смарт, то в концепции нуминозного есть и более серьезный изъян – она утверждает актуальность некоего центра религиозной жизни, центра, который можно научно описать и определить. Смарт не сомневается, что каждый человек в своей жизни может иметь нуминозный опыт в той форме, которую описывает Отто, но для него это психологический аспект и не предполагает онтологической реальности. Он пишет: «... если утверждать, что Вселенная содержит в своей субстанции аспект, называемый Святым, то это утверждение можно было бы приравнять к утверждению, что феноменологический объект или объекты нуминозных переживаний действительно существуют»¹⁰⁴⁷. А на такое обобщение религиоведение после 60-х годов пойти не могло.

Но, по мнению Смарта, еще меньшей эвристичностью по сравнению с концепцией Отто обладает диалектический подход Элиаде. Смарт замечает, что Элиаде не говорит вообще ничего положительного о центре религиозной жизни, поэтому для построения единой феноменологической системы его теория не подходит. Креативная герменевтика Элиаде оказывается «слишком

¹⁰⁴⁶ Smart, N. Phenomenology of Religion. P. 107.

¹⁰⁴⁷ Ibid. P. 141.

спекулятивной»¹⁰⁴⁸, оторванной от конкретного религиозного материала. Наибольшую симпатию, как уже отмечалось, у Смарт вызывают концепты *illud tempus* и диалектическая модель порядка и хаоса в приложении к изучению мифологии. В ограниченном варианте они неплохо работают, если не считать, что с помощью этих концептов можно объяснить религиозную жизнь в целом. Наследие Элиаде Смарта также склонен интерпретировать через категорию Силы. Так, при анализе мифа он предполагает, что «...не нужно начинать с противоположности сакрального и профанного как предельной, но видеть ее в контексте более широкой теории эмоциональных зарядов...»¹⁰⁴⁹. Смарта предлагает рассматривать миф «как ритуальную передачу определенного рода силы»¹⁰⁵⁰. Таким образом, партикулярность теории Элиаде уравнивается цельным видением системы мифологической жизни религии Леува, и исследователь получает рабочий метод для ее изучения.

Помимо фундаментального анализа проблемы религиозных феноменов Смарта также разрабатывает пропедевтику религиоведческого феноменологического исследования. Он пишет о том, что любая религия переживает бесконечную систему трансформаций, поэтому, например, дать удовлетворительный ответ на то, что есть христианство, невозможно. Ведь в каждый век христианской истории сами христиане оценивали суть своей веры различно, поэтому в первом приближении у нас будет столько нормативных картин христианства, сколько веков. Смарта предлагает именовать их так: картина-I – для первого века, картина-II – для второго и т. п. Причем внутри себя каждая из этих картин также не будет цельной, в первом веке можно выделить как изначальную проповедь Христа, так и христианство ап. Павла, гностические вариации и т. п. Все это еще больше осложняется тем, что внутри мира религии существует несколько типов верующих, оценивающих историю религии по-разному. Смарта предлагает выделить два идеальных типа: традиционалиста и пророка. Традиционалист

¹⁰⁴⁸ Ibid. P. 50.

¹⁰⁴⁹ Смарта, Н. После Элиаде. С. 158.

¹⁰⁵⁰ Там же. С. 160.

стремится сделать коллаж из картин I–XX, чтобы собрать якобы цельное изображение того, во что он верит, на деле же он фокусируется на одном аспекте одной, чаще современной ему, картины и через него собирает остальные фрагменты. Пророк, напротив, отвергает множество картин, как несоответствующих идеальному образу веры. Пророков Смарт также делит на три группы: библейских, экспериментальных и этических. Библейский пророк считает лишь изначальную картину-I нормативной и сравнивает с ней все последующие, занимаясь поиском искажений, во многом такая интенция присуща раннему протестантизму. Экспериментальный пророк поверяет все картины своим личным внутренним опытом. Этический соизмеряет все с общим представлением о христианской морали и принимает лишь соответствующее ему. Правда, в последнем случае Смарт не поясняет, как у него складывается представление о моральном императиве. Руководствуясь этими соображениями, ученый, согласно Смарту, должен понимать, что ответить на вопрос о сущности религии нельзя лишь посредством «экспонирования галереи существующих картин»¹⁰⁵¹ религиозной жизни разных эпох. Феноменология религии должна отличаться от истории религии тем, что она способна на структурное описание религии не в ее динамике, а в статике, но не абсолютной, а исходя из понимания того, что в каждый этап развития религии мы имеем различные нормативные картины. По мнению Смарта, «структурное описание выявляет доминирующие картины Фокуса в конкретный момент времени»¹⁰⁵². Если структурное описание предполагает учет исторической динамики, то тогда можно получить историческую феноменологию религии, но феноменологи-классики, как предполагает Смарт, работали именно со статичными картинами, что выразилось в создании типологической феноменологии. В такой картине религиоведения получается, что феноменология религии предстает служебной дисциплиной по отношению к более общей истории религий, ведь она работает с конкретным срезом религиозной жизни на ее отдельном этапе, создавая эффект *Zeitlupe*, как бы увеличивая и замедляя религиозную жизнь вплоть до

¹⁰⁵¹ Smart, N. Phenomenology of Religion. P. 27.

¹⁰⁵² Ibid. P. 38.

полной статичности на каком-то отдельном отрезке временной шкалы. Такая гегемония истории в религиоведении неудивительна, хорошо известно, что именно истории религии Смарт уделял первенствующую роль в своих образовательных проектах в Ланкастере и Калифорнии.

Таким образом, можно заметить, что, по сравнению с Блеекером и Ваарденбургом, Смарт более осторожно относится к наследию классической феноменологии религии. Он отрицает жизнеспособность этого проекта в современности в его неизменном виде, но считает, что на основании отдельных разработок Леува, Отто и Элиаде вполне можно создать дисциплину, которая бы дополняла общерелигиоведческий комплекс, не являясь при этом его основой. Конечно, эскиз Смарта страдает рядом методологических недостатков, поскольку процесс феноменологического исследования остается концептуально непроясненным, как и в случае с Ваарденбургом, теряется в размытых и смутных аналогиях с театром и литературой. В то же время, в отличие от Ваарденбурга, для Смарта одна из важнейших проблем заключается в процессе постижения мира верующего человека. В его текстах очевидно неприятие редукционизма в религиоведческом исследовании, порой он резко высказывается против модных рассуждений, стремящихся рассматривать мир христианства первых веков с позиции современного скептического рационализма, такое рассмотрение как бы заведомо предполагает, что рационализм лучшая, более прогрессивная форма мышления. Смарт считает такой подход противоречащим и здравому смыслу, и логике научного исследования. Наряду с этим альтернатива в виде утверждения фидеистических представлений кажется ему невозможной потому, что сами эти представления относительны, оттого он и обращается к разработке отстранённого, но не лишённого симпатии к предмету исследования научного взгляда. Смарт пишет:

... феноменология должна быть эвокативной, а также описательной (ошибиться при этом можно как в первом, так и во втором модусах). Таким образом, нейтрализм феноменологического исследования, направленного на раскрытие содержания

религиозных картин, не является “плоским” нейтрализмом, то есть он не должен сводиться к разрушающим эвокативность задеревеневшим описаниям¹⁰⁵³.

Встречающееся здесь дважды понятие «эвокативности» значимо для Смарта. Как известно, изначально в римской религии эвокациями называли обряды-призывы богов-покровителей. В логике под «эвокативностью» обычно понимается языковая функция воздействия на адресата. Так, авторы словаря по логике указывают, что «...основная функция команды, являющейся характерным образцом эвокативного употребления языка, – вызвать определенное действие слушающего»¹⁰⁵⁴, эвокативность предполагает воздействие, эмоциональную экспрессивную вовлеченность в какой-то процесс. Эвокативность феноменологии религии у Смарта предполагает глубокую заинтересованность исследователя своим предметом, что он считал необходимым. В этих и других подобных рассуждениях британского ученого сквозит интуитивная убежденность в определённой правоте классической феноменологии религии, но эта убежденность соединяется с реалистическими представлениями о специфике научного исследования, налагаемыми условиями после 60-х годов XX века. Эта противоречивость и определяет незавершенность и эскизность феноменологического изучения религии, предложенного Смартom.

2.4. Место феноменологии религии в исследованиях П. Бергера

Особым случаем в процессе адаптации наследия феноменологии религии после 1960-х годов является творчество Питера Бергера. В отличие от Ж. Ваарденбурга, К. Блэккера и Н. Смарта, предлагавших свое видение переустройства феноменологии религии, Бергер считал, что именно изначальный ее вариант обладает наибольшим значением для современных исследований секуляризации. Этот классик социологии религии и один из известнейших теоретиков секуляризации как раз в разгар процесса, определяемого им и его коллегами как обмирщение общества, обратился к инструментарию

¹⁰⁵³ Ibid. P. 34.

¹⁰⁵⁴ *Ивин, А.А., Никифоров, А.С.* Словарь по логике. М.: Владос, 1997. С. 378–379.

феноменологии религии. Свой известный труд «Священная завеса» Бергер разделил на две части, в первой из которых он обращается к теоретическим основам секуляризации, рассматривая процессы отчуждения, вопрос о теодицее и обнаруживая в самом христианстве зародыш будущего процесса секуляризации. Вторая часть книги является проекцией этих теоретических выкладок на жизнь современного ему общества. Поскольку Бергер стоит на позиции социального конструирования реальности, то для него прежде всего необходимым является ответ на вопрос: как религия возникает из общественных отношений? Он достаточно подробно, оперируя категориями экстернализации, объективации, принципами взаимодействия сообществ, показывает механизмы, благодаря которым в обществе существует и функционирует религия. Цель Бергера – показать, каким мир стал без религии, но чтобы ее достичь, он сначала создает портрет религиозного мира, для чего он последовательно использует социологический инструментарий, пока не встает перед необходимостью дать религии определение и кратко описать нормативный и принятый верующими мир. Этим вопросом он задается в самом конце первой главы и прибегает к инструментарии феноменологии религии. Определяя религию, он пишет следующее: «Религия – это человеческий проект, в рамках которого устанавливается священный космос, или, иными словами, религия – это космизация в сакральном модусе. Под сакральным здесь понимается атрибут мистической и внушающей страх силы (которая является не человеческой, но связанной с ним), которая, как считается, свойственна определённым явлениям в опыте объектам»¹⁰⁵⁵. Уже под этими формулировками угадывается феноменологический язык религиозного описания, но чем дальше пишет о мире верующего Бергер, тем эта связь становится яснее.

Бергер говорит о том, что религия постулирует религиозный космос, одновременно включающий человека и превосходящий его. Священное он описывает как «выступающее из рутинности повседневной жизни... чрезвычайно

¹⁰⁵⁵ Бергер, П. Священная завеса: Элементы социологической теории религии. М.: НЛЮ, 2019. С. 38–39.

могущественную и инаковую по отношению к человеку реальность»¹⁰⁵⁶. Далее Бергер постулирует имманентную для религиозной жизни дихотомию между сакральным и профанным, говоря о сущности религии, замечает, что «...сущность, относительно которой религиозный человек “осторожен”, – это прежде всего опасная сила, присущая проявлениям сакрального»¹⁰⁵⁷. Во всех этих описаниях читается узнаваемый образ Святого, как его понимает Р. Отто, в его ужасающем и притягивающем модусах, в величии и абсолютной силе. Вновь возвращаясь к вопросу о сущности религии, Бергер использует оттовские формулировки, говоря, что «...одним из сущностных качеств священного, обнаруженных в “религиозном опыте”, является инаковость, проявление священного как совершенно иного по сравнению с обычной профанной жизнью человека»¹⁰⁵⁸. За этим пассажем следует красноречивый пример явления Кришны Арджуне из Бхагавадгиты, это еще раз подчеркивает, что Бергер разделяет представления Отто о сути религии и через них интерпретирует классические религиозные тексты.

Оттовский мотив дополняется у Бергера теорией диалектики священного и профанного Элиаде, то, что Бергер использует вариант именно Элиаде, а не Дюркгейма, подтверждается и ссылками¹⁰⁵⁹, и приложением к книге, где он пишет о предпочитаемых им теориях описания сути религии, там он, кстати, анализирует определения религии Ф. Макс Мюллера, Э. Тайлора, М. Вебера, Э. Дюркгейма, Т. Лукмана и останавливается именно на варианте, предложенном Отто. Бергер объясняет свое предпочтение тем, что для целей его исследования важнее было остановиться не на функциональных, а на сущностных определениях, лучшее из которых выдвинул как раз Отто. Бергер понимает, что «такой подход не только является концептуально более консервативным, но... позволяет проще различать

¹⁰⁵⁶ Там же. С. 39.

¹⁰⁵⁷ Там же. С. 40.

¹⁰⁵⁸ Там же. С. 105.

¹⁰⁵⁹ В других своих работах Бергер часто использует известный троп Элиаде «священный космос». Так, в «Религиозном опыте и традиции» он определяет религию как «человеческое отношение к космосу... как к священному порядку» (*Бергер, П. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 348*). Как известно, у Элиаде идея упорядоченности священного противостояла хаосу внешних профанных сил.

эмпирически доступные вселенные»¹⁰⁶⁰. Перефразируя, можно сказать, что Бергер прекрасно осознает, что после 60-х годов XX века подход Отто, с точки зрения современных ему социологов и антропологов, кажется устаревшим, не отвечающим научному духу времени, но при этом лучшего определения сущности религии он не находит. Напомним, что целью Бергера является реконструкция нормативного мира верующего человека с последующей ее деконструкцией через описание процесса секуляризации, но нормативный мир верующего концептуально постижим только лишь с помощью инструментария феноменологии религии. Причем Бергер использует идеи Отто для описания центра религиозной жизни, а Элиаде с его системой проявления священного в мирском – для выявления механизмов ее функционирования.

Эту линию следования пониманию религии Отто Бергер сохраняет и в других своих трудах. Так, в «Слухах об ангелах» 1969 года он утверждает, что оттовская модель, несмотря на все дебаты, которые она вызывает в современности, «все еще может считаться определяющим описанием этой “инаковости” религиозного опыта»¹⁰⁶¹. Любопытно, что и здесь, и в «Священной завесе» Бергер совмещает концепцию Отто с феноменологической социологией Альфреда Шюца. Именно проект Шюца по философскому обоснованию социальных построений в духе Вебера через концепт «жизненного мира» более всего используется Бергером, фактически всю систему конструирования реальности он укореняет в теории Шюца, но, когда процесс конструирования касается реальности религиозной, Шюц замещается Отто. Один из исследователей заметил, что «Бергер поженит Шюца и Отто, чтобы определить религию»¹⁰⁶², и это представляется вполне точным. Наверное, наиболее значимым в этом плане является то, что Бергер пишет свою работу в самый разгар крушения феноменологии религии как цельной религиоведческой теории, в эпоху уничтожения веры в большие нарративы и

¹⁰⁶⁰ *Berger, P.* Священная завеса. С. 195.

¹⁰⁶¹ *Berger, P.* A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. New York: Doubleday & Co., 1970. P. 2.

¹⁰⁶² *Ammerman, T.N.* From Canopies to Conversations: The Continuing Significance of “Plausibility Structures” // Peter L. Berger and the Sociology of Religion: 50 Years after The Sacred Canopy / Ed. T. Hjelm. London: Bloomsbury Academic, 2018. P. 38.

падения моды на религиозную компаративистику с опорой на сущностный компонент религиозной жизни. И эти процессы Бергер хорошо понимает, но, невзирая на них, не собирается отказываться от инструментария феноменологии религии, предпочитая его всем редуccionистским моделям ее исследования, как философским, так и социологическим.

Поиск ответа на вопрос, почему Бергер так поступает, может помочь определить место, которое феноменология религии стала занимать после 1960-х годов. С одной стороны, ответить на него можно, обратившись к личности самого Питера Бергера. Как известно, в течение всей жизни он был верующим лютеранином, что нашло выражение в его научных убеждениях. Как пишет Д. Узланер, «...в своих первых работах он предстает как христианский теолог, обративший внимание на социологию... в первой работе “Шаткое видение” он еще пытается противопоставлять христианство прочим религиям, утверждая, что все религии могут быть объяснены с помощью социологического инструментария, а христианство – нет. Позднее он переходит на сугубо научные позиции, однако христианская вера сохраняется в нем всегда»¹⁰⁶³. Но такая личная позиция Бергера вряд ли может объяснять его научные разработки теории секуляризации, ведь в них он как раз пытается отойти от религиозно мотивированной оценки процессов современного общества, именно такой нейтралитет приносит ему и его концепциям всемирную известность, они по сей день используются как отправной пункт для последующих исследований секуляризации.

Как известно, для Бергера религия представляла высший уровень легитимации, объяснения и оправдания общества, для человека Нового времени она все еще поддерживала единый символический универсум, именно процесс потери этого основания в середине XX века и описывался Бергером как состояние «бездомности». Современный человек оказался лишен всех символических ориентиров и оснований, его мир пуст, а структурированием этой пустоты является процесс секуляризации. Чтобы описать нормативный, досекуляризонный мир

¹⁰⁶³ Узланер, Д. Конец религии? История теории секуляризации. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019. С. 63.

религии, нельзя пользоваться редукционистскими моделями, поскольку каждая из них по-своему сводит символический религиозный универсум к внешнему источнику, таким образом, мир верующего предстает уже секулизованным через ту или иную модель. Феноменология религии является легитимным и наиболее взвешенным транслятором и концентратором именно религиозного символического универсума. Интересно, что как раз в условиях после 60-х годов это становится не ее слабостью, а, напротив, ее силой, поскольку фактически она не имеет альтернатив. В таком случае, если видеть в секуляризации процесс перехода от единого религиозного универсума к множественности частных приватизированных религиозных миров, как об этом пишет Бергер, то исходный пункт может быть воссоздан лишь посредством феноменологического инструментария. При этом мир, описываемый им, считается уходящим в прошлое, но само описание признается точным и научно выверенным. На самом деле в модели Бергера феноменология религии очищается от политического багажа «христианской пропедевтики», превращаясь в наиболее адекватную модель описания верующего сознания и мира религии в досекулизованном виде в целом. В таком случае, на наш взгляд, использование Бергером феноменологии религии неслучайно и не обусловлено лишь личными предпочтениями – это продиктованная научным расчетом необходимость. Пожалуй, все последующие формы ревитализации классической феноменологии религии эксплицитно, в форме компаративных проектов, или имплицитно будут использовать феноменологию религии так, как это сделал Бергер. Когда исследователям необходимо описать мир религии таким, как его видят верующие, то с неизбежностью они обращаются к феноменологии религии, в том или ином ее варианте. К рассмотрению этого процесса мы и перейдем в следующем разделе.

Говоря о путях обновления феноменологии религии в целом, отметим тот факт, что в их основе лежал конфликт универсалистской и цивилизационной установок, как эти понятия определяет А.В. Смирнов. Фактически Ваарденбург, Блеекер и отчасти Смарт предлагают уйти от универсалистской схемы описания религии, заменив ее представлением о локальности цивилизаций. Недаром

Ваарденбург так настаивал на употреблении понятия «истории религий» всегда во множественном числе, заменяя «историю религии» как единого образования. То же и у Смарта с его постоянно трансформирующимися мирами отдельной религии и множеством внутренних религиозных установок (картина I–XX). Со всеми этими проектами есть значительная проблема. По меткому замечанию А.В. Смирнова, «цивилизационный подход оказывается в конечном счете замаскированным универсалистским: он строит образ чужой культуры всегда из материала собственной и всегда как некое отображение собственной»¹⁰⁶⁴. Это хорошо заметно на примере методологических установок, с помощью которых Ваарденбург и Сمارт предлагают исследовать мир верующего. Метафоры актерской игры, психологической эмпатии на деле таят в себе нововременной рационализм, базирующийся только на материале западной секуляризирующейся культуры. Можно также заметить, что в угоду новой моде на борьбу с колониальным дискурсом сами борцы предлагают закамуфлированную его версию. В этих проектах нет должного уважения к чужой религиозной жизни, поскольку ее можно воспроизвести, например, посредством игры.

Более сложным случаем представляется пример Бергера. С одной стороны, разрабатываемая им логика секуляризации – также разновидность универсалистского подхода, что хорошо видно на примере критики со стороны теории множественности современностей его концепции¹⁰⁶⁵. С другой стороны, сохраняя глубокую приверженность идеям классической феноменологии религии, Бергер не может не видеть ее явных недостатков, но ценит ее как раз за способность зафиксировать и понять глубинные основы сознания верующих.

¹⁰⁶⁴ Смирнов, А.В. Логико-смысловой подход к культуре: Новое прочтение универсализма. С. 200.

¹⁰⁶⁵ Концепция множественности современностей была предложена Шмуэлем Айзенштадтом, см.: Eisenstadt, S.H. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. 2 vols. Leiden: Brill, 2003.

§ 3. Феноменология религии в современной компаративистике

3.1. Актуальность феноменологического проекта

Исследования второго типа ставят своей главной целью широкую религиозную компаративистику, методологически фундированную отдельными чертами феноменологического проекта. Общим мнением авторов исследований такого типа является мысль о первостепенности широких компаративистских исследований для религиоведения¹⁰⁶⁶. Компаративизм они считают оправданным и необходимым по ряду причин. Прежде всего, универсализм является основой многих дисциплин: его используют социологи и психологи, а неврология и когнитивистика основаны на нем. Например, по мнению ведущих антропологов, «сравнение – хлеб с маслом антропологии... Мы не можем описать одно общество, не имея в виду других, поскольку сравнение является одним из наших основных аналитических инструментов»¹⁰⁶⁷. Отказываться от сравнения – значит отказываться в праве на существование этим дисциплинам. Причем универсализм в сравнительных исследованиях не является намеренным поиском общего, напротив, по словам другого известного антрополога, «истинная чувствительность к сравнениям не пленяется ни частностями, ни универсальностями»¹⁰⁶⁸. Настойчивая идея подчеркивания разнообразия, столь распространенная в постмодернистской науке, может быть не менее, а даже более опасной, чем порицаемый ныне универсализм. Стоит вспомнить, что религиозный плюрализм и межрелигиозный диалог, столь высоко ценимый в современном обществе, вполне может рассматриваться, по образному замечанию Крайпла, как «потомок и выражение

¹⁰⁶⁶ Например, как отмечает Дж. Дженсен, идея универсализма содержится в самом религиоведении, так как если бы то, что мы называем религиями, не имело ничего общего, невозможно было бы что-либо изучать и тем более сравнивать. Подробнее см.: *Jensen, J.S. Universals, General terms and the Comparative Study of Religion // Numen. Vol. 48 (3). 2001. P. 238–266.*

¹⁰⁶⁷ *Gregor, T.A., Tuzin, D. Comparing Gender in Amazonia and Melanesia: A Theoretical Orientation // Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method / Eds. T.A. Gregor, D. Tuzin. Berkeley: University of California Press, 2001. P. 7.*

¹⁰⁶⁸ *Paden, W.E. Religious Worlds. Boston: Beacon, 1988. P. 162.*

компаративного религиоведения»¹⁰⁶⁹. Венди Дониджер, например, указывает на то, что подчеркивание различий играет резко негативную политическую роль, ведь утверждение категорий *они* и *мы* логически может привести к расизму, а «расизм – это гораздо серьезнее, чем коллективная постсаидовская вина западной академии»¹⁰⁷⁰. По её мнению, именно общие черты – «полезная база для того, чтобы задавать вопросы о различиях»¹⁰⁷¹. Зачастую упрек в универсализме подразумевает смешение двух его типов: научного допущения, основанного на наблюдении, и общей теории, под которую подгоняется материал. Современные компаративисты отстаивают первое понимание, тогда как критики – второе.

Мысль о том, что феноменологи и компаративисты выдергивают отдельные предметы из их контекста, также не разделяется современными компаративистами. Изучение любого явления подразумевает учет его контекста, так как контекст «необходим для определения существования “феномена” в каждом конкретном случае»¹⁰⁷². Без контекста не было бы и самого исследуемого феномена.

Современные компаративисты также отстаивают и присущую феноменологии религии идею эмпатического понимания исследуемого объекта, связанную с высоким уровнем привнесения в исследования представлений исследователя. По их мнению, ни одно исследование не может обойтись без этих черт, исследование всегда определяется личными предпочтениями, интерпретациями и теоретизированием, избранными ученым. Таким образом, как замечает Штаусберг, «все научные методы могут использоваться недобросовестно и присваиваться для различных целей, включая апологетические, колониальные, идеологические, империалистические, расистские или сексистские»¹⁰⁷³. Это просто естественное положение вещей, которое должно быть признано прежде всего самой постмодернистской критикой.

¹⁰⁶⁹ *Kripal, J. Comparing Religions. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. P. 318.*

¹⁰⁷⁰ *Doniger, W. Minimyths and maximyths and political points of view // Myth and Method / Eds. L.L. Patton, W. Doniger. Charlottesville: University of Virginia Press, 1996. P. 109.*

¹⁰⁷¹ *Ibid.*

¹⁰⁷² *Segal, R.A. In defense of the comparative method // Numen. 2001. Vol. 48 (3). P. 351–352.*

¹⁰⁷³ *Stausberg, M. Comparisson // The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion / Ed. M. Stausberg. New York: Routledge, 2011. P. 22.*

Не смущает современных компаративистов и упрек в том, что исследования такого типа всегда проводятся по второисточникам. На эти упреки в свое время отвечали еще классики. Например, Мирча Элиаде писал, что компаративист должен быть в курсе тех «достижений, которые сделаны специалистами в каждой сфере... Овладение собственной специальностью в достаточной мере научило его [исследователя-компаративиста. – *Т.С.*] ориентироваться в лабиринте фактов, где искать наиболее важные источники, наиболее подходящие переводы и такие исследования, которые будут направлять его труды... Он стремится понять материалы, которые филологи и историки предоставляют ему, руководствуясь своей собственной перспективой»¹⁰⁷⁴. Идея компаративных исследований строится не на том, что исследователь должен вчитать в тексты заведомо существующее у него понимание, а, напротив, отталкиваясь от объективного представления о единстве человеческой природы, выявить возможные следствия этого единства в религиозных и культурных артефактах. В свое время об этом писал еще К. Леви-Стросс, подчеркивая, что компаративные исследования

...были, несомненно, скомпрометированы... умствующими фарисеями, предпочитающими отрицать явные связи, поскольку их наука не располагает никаким иным удовлетворительным методом истолкования данных явлений. Отрицание фактов вследствие их предполагаемой непостижимости гораздо более бесплодно с точки зрения прогресса познания, чем построение гипотез; если они даже и неприемлемы, то ошибки как раз и порождают критику и поиски, которые когда-нибудь позволят их преодолеть...¹⁰⁷⁵.

Именно за построение этих самых гипотез феноменология религии и подверглась наиболее жесткой критике.

Выше мы привели лишь наиболее частые обоснования легитимности феноменологических и сравнительных практик в среде современных компаративистов, на деле у каждого компаративиста, занимающегося рефлексией

¹⁰⁷⁴ *Eliade, M. Methodological remarks on the study of religious symbolism // The History of Religions / Eds. M. Eliade, J. Kitagawa. Chicago: University of Chicago Press, 1959. P. 91.*

¹⁰⁷⁵ *Леви-Стросс, К. Структурная антропология. М.: Академический проект, 2008. С. 287.*

над принципами своей работы, аргументы значительно разнообразней и их много больше. Теперь перейдем к рассмотрению примеров исследований такого типа.

3.2. Современная компаративистика и феноменология религии

Наиболее полно рассматриваемый тип компаративизма развивается в американском религиоведении. Это прежде всего связано с особыми условиями плюралистичной американской духовности, формировавшейся в течение столетий, спецификой американских научных исследований, часто ориентирующихся на личный опыт исследователя¹⁰⁷⁶ и влиянием двух школ, стоявших у истоков современного американского религиоведения, – чикагской, возглавляемой Мирча Элиаде, и гарвардской, чьим лидером был В.К. Смит¹⁰⁷⁷. По этим причинам

¹⁰⁷⁶ Подробнее о специфике американского религиоведения в приложении к исследованию эзотеризма см.: *Носачев, П.Г.* «Отреченное знание»: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: Историко-аналитическое исследование. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 227–237.

¹⁰⁷⁷ Вильфред Кантвелл Смит был идеологом создания Центра исламских исследований в университете Макджилла, развил и возглавил центр Исследования религий в Гарварде, одновременно являлся президентом Американской академии Религии и Ассоциации по изучению ближнего Востока. В Америке его имя имело большой вес в академических кругах, хотя он малоизвестен за пределами научных кругов. Смит предположил, что религия не является статичной неизменной сущностью, но всегда растет, меняется и модифицируется. Центральный феномен – феномен веры – фундаментальная категория существования человека. Основным методом изучения религии, как он считал, было диалогическое вхождение в мир веры другого, понимание этого мира, которое в итоге должно было привести к осознанию единых принципов мира религий и пониманию того, что межрелигиозный диалог – это диалог не между различными религиями, а процесс самопознания человечеством своей единой духовной основы. Смитовский труд 1963 года «Значение и конец религии» (*Smith, W.C.* *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press, 1963) стал важным противовесом Элиаде. В отличие от Элиаде, Смит рассматривал религии как постоянно меняющиеся и растущие проявления единой кумулятивной традиции. Многие авторы причисляют Смита к американской ветви феноменологии религии (см.: *Cox, J.L.* *A guide to the phenomenology of religion: Key figures, formative influences and subsequent debates*. P. 195–204), другие указывают на его близость феноменологической традиции (см.: *Alles, G.* *The study of religions: the last 50 years // The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition / Ed. J. Hinnels, London; New York: Routledge, 2010. P. 49–50*). С определенностью можно утверждать, что он провозглашал важнейший для феноменологии религии эмпатический метод, требующий вхождения в мир верующего. Но при этом Смит выступал против религии как адекватной научной исследовательской категории, для него систематический аппарат религиоведения – это навязанная уникальному опыту верующих рамка, этому опыту не соответствующая и его не выражающая. По удачному замечанию А.В. Апполонова, компаративное религиоведение Смита должно быть направлено на сравнение уникального опыта ««живой религиозности человека», или, вернее, уникальных личностей, переживающих свою уникальную веру, которая “каждое утро новая”» (*Апполонов, А.В.* *Понятие “religio” в западноевропейской философской, правовой и теологической мысли от римской античности до раннего Нового времени*. М., 2020. С. 19). Таким образом, смитовская концепция

сравнительное религиоведение пользуется в Америке большой популярностью, курсы по сравнительному религиоведению достаточно широко распространены как в американских семинариях, так и в университетах. Стоит отметить, что в методологическом плане американское сравнительное религиоведение эклектично в своих базовых концепциях, используемых при разработке курсов и пособий: Фрейд и Дюркгейм зачастую спокойно уживаются с Элиаде и Отто.

Вышедшая в 1989 году работа *Джеймса Ливингстона* (1933 – 2011) «Анатомия сакрального: Введение в религию» стала классическим американским учебником по религиоведению, выдержавшим шесть переизданий за 20 лет с момента издания. Первые разделы книги Ливингстона полностью повторяют классические труды по феноменологии религии: автор анализирует проблему единства форм религиозного опыта, центр религии (Святое) и формы его проявления – символы, мифы, доктрины, ритуалы, писания. Ливингстон определяет роль Святого в формировании религиозных сообществ. При этом религию он понимает, как «систему деятельности и верований, которая направлена на то, что считается священной ценностью и преобразующей силой»¹⁰⁷⁸. Здесь, в отличие от классиков феноменологии, в определение добавлена психологическая коррективна восприятия Святого, но сам термин «Святое» Ливингстон использует в самом широком смысле, подразумевая под ним «высшую реальность, о которой говорят религии или на которую указывают их символы»¹⁰⁷⁹. При этом в книге известное соотношение религии и культуры передается метафорой души и тела, где религия играет роль души¹⁰⁸⁰. В этой метафоре без труда прослеживается

– классическое выражение эклектичной природы постклассической феноменологии, признавая эмпатический метод, она отрицает единство религии, делая невозможными ее систематизацию в духе Хайлера или ван дер Леува. Подробнее религиоведческая концепция В.К. Смита проанализирована и критически рассмотрена в книге А.В. Апполонова, см.: *Апполонов, А.В.* Наука о религии и ее постмодернистские критики. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2018. С. 100–170.

¹⁰⁷⁸ *Livingston, J.C.* Anatomy of the Sacred: An Introduction to Religion: 6th ed. London: Pearson, 2008. P. 8.

¹⁰⁷⁹ Ibid.

¹⁰⁸⁰ Ibid. P. 31.

антиредукционизм, идущий вразрез с социологическими и психологическими теориями.

Изучать религию Ливингстон предлагает тремя способами: социологическим, психологическим и феноменологическим. Под последним он понимает описание религии на её собственном языке, без редуцирования уникальности религиозной жизни к социологическим и психологическим её объяснениям. Феноменология религии строит морфологическую систему религиозных феноменов, этот метод Ливингстон, по его собственному признанию, положил в основу второй части книги «Универсальные формы религиозного опыта и выражения» и третьей части «Универсальные компоненты религиозного мировоззрения»¹⁰⁸¹.

Одним из главных методов изучения религии Ливингстон провозглашает *эмпатию*, которая, по его мнению, «помогает нам... оценить аспекты других религиозных традиций, отличных от нашей собственной»¹⁰⁸². Отметим, что под эмпатией Ливингстон понимает вхождение в мир чуждой религии с помощью воображения. Он выделяет два классических текста, раскрывающих суть сравнительно-феноменологического метода, – «Паттерны сравнительного религиоведения» М. Элиаде и «Религию в её сущности и проявлениях» Г. ван дер Леува. В книге сначала разбираются основополагающие для изучения религии понятия, первым из которых является Святое, затем следует изложение представления о Святом как центре религии, Ливингстон здесь полностью следует Р. Отто, правда, связывая идею Отто с динамическими теориями. Далее он разбирает священное пространство и священное время, которые он описывает, следуя в основном М. Элиаде.

Стоит также отметить причины, по которым Ливингстон считает сравнительное религиоведение неотъемлемой частью изучения религии. Среди основных он называет познание через религию возможности человека к самотрансцендированию, так как религии утверждают реальность иного бытия и

¹⁰⁸¹ Ibid. P. 26.

¹⁰⁸² Ibid. P. 32.

возможность оформить личную философию и личную религиозность. В этих двух принципах прослеживается идея эмпатии, присущая всей феноменологии религии, и очевидный антиредукционизм. Можно заключить, что Ливингстона берет за основу в своем труде классические установки феноменологии религии.

Книга Дэйла Кеннона «Шесть путей быть религиозным», также используемая в религиозоведческих курсах американских вузов, строится на идее описания шести путей к единому центру религиозной жизни, обозначаемому как *предельная реальность*¹⁰⁸³. В таком подходе прослеживается влияние Дж. Хика. При этом, согласно Кеннону, к этой реальности может вести: 1) путь священных мест, который строится вокруг ритуальных действий «архетипического характера, в которых выражает себя предельная реальность»¹⁰⁸⁴; 2) путь правильного действия, предполагающий следование установленному предельной реальностью порядку вещей в личных и общественных действиях; 3) путь преданности, культивирующий особое личное отношение к предельной реальности; 4) путь шаманской медитации, на котором человек входит в измененные состояния сознания, чтобы найти способ встречи с предельной реальностью; 5) путь мистического поиска, в котором с помощью аскетических практик человек преодолевает все ограничения, наложенные профанным миром, и соединяется с предельной реальностью, растворяясь в ней; 6) путь рационального поиска, на котором человек стремится постичь предельную реальность с помощью разума, исследуя писания религиозных традиций. Согласно Кеннону, наличие концепции предельной реальности и описания пути взаимодействия с ней есть обязательная черта любой религии. Предельную реальность Кеннон определяет как то, что люди той или иной религиозной традиции принимают за предельную основу и цель жизни. Кеннон много пишет об архетипических паттернах, лежащих в основе всех шести типов. Можно сказать, что по своей сути труд Кеннона организован в соответствии с принципами дескриптивной феноменологии и использует её идеи, такие как

¹⁰⁸³ Cannon, D.W. *Six Ways of Being Religious: A Framework for Comparative Studies of Religion*. Belmont: Wadsworth Publishing, 1996. P. XI.

¹⁰⁸⁴ Ibid. P. 77.

категории проявления Священного и представление о центре религии. В книге Кеннона, как и в труде Ливингстона, мы видим оперирование категориями М. Элиаде – сакральное и профанное, в описании предельной реальности прослеживаются одновременно и влияние философии религии Дж. Хика, и ноуменологические концепции Р. Отто и Ф. Хайлера.

К новому типу сравнительного религиоведения относится труд американского религиоведа *Джеффри Крайпла* «Сравнивая религии»¹⁰⁸⁵. В нем автор отошел от традиционной для феноменологов схемы рассмотрения религий по общим категориям – священное пространство, священное время и им подобные. Центральной для Крайпла становится сама практика сравнения. Прежде всего, он возводит её к религиозным традициям, доказывая, что идея сравнения присуща религиям изначально, так как в каждой религиозной традиции были выработаны свои принципы отношения к другим религиям и к разнообразию внутри самой этой традиции. Причем далеко не всегда эти отношения носили миссионерский или прозелитский характер. Кроме того, Крайпл предлагает выявлять практику сравнения религий как в истории религиоведения, так и в современных социокультурных исследованиях, теории гендера, *memory studies*.

Как мы уже отметили, Крайпл отходит от традиционной схемы сравнения религий, но при этом он предлагает свои компаративные категории: миф и ритуал; взаимоотношение религии и науки; отношение к сексу и культуре телесности; социальное измерение религии; религиозное воображение и представления о паранормальном; тему души, спасения и загробного бытия. Причем каждая из этих категорий не сводится к простому перечислению феноменов или констатации взглядов по тому или иному вопросу в религиозных традициях, Крайпл считает, что существуют так называемые *перечитывания* (“re-reading”) собранного материала о религиях. Первое перечитывание *теологическое*, оно предполагает переосмысление религиозных нарративов и практик с помощью теологии.

¹⁰⁸⁵ Д. Крайпл – сейчас один из ведущих американских религиоведов, его диссертация «Дитя Кали» (Kali's Child), вышедшая в 1995 году, получила приз Американской ассоциации исследователей религии и вызвала широкие протесты среди последователей Рамакришны (героя диссертационного исследования) и индийского сообщества, сначала в Штатах, а затем и в Индии.

Согласно Крайплу, теология – это важная рефлексивная практика, переоценивающая религию, вскрывающая в ней неочевидные вещи. Известные типы отношений – инклюзивизм, эксклюзивизм и плюрализм – он вписывает в форму теологических способов рассмотрения религиозной действительности. Второе перечитывание – *рациональное*, связано с редукцией религиозной жизни к социальным и психологическим реалиям, включая современные теории когнитивной и эволюционной психологии.

Третье перечитывание – самое интересное, Крайпл называет его *рефлексивным*. Этот термин нуждается в пояснении. Крайпл понимает под рефлексивным «любой образ, идею или практику, которая, как в зеркале, обращает взгляд индивида на него самого»¹⁰⁸⁶. Рефлексивное перечитывание, таким образом, должно синтезировать в себе теологическую рефлексю, укорененную в религиозном эссенциализме, и редукционистскую рефлексю социопсихологических исследований. Такое соединение он описывает следующим образом: «Рефлексивное перечитывание... сводит религиозные феномены назад к человеку лишь затем, чтобы установить, что природа и история [религии] не могут быть полностью объяснены человеческим разумом, что нечто еще гораздо большее, часто даже абсолютно фантастическое просвечивает через них»¹⁰⁸⁷. Таким образом, несмотря на новый подход к построению компаративного исследования, Крайпл намеренно возвращает его к антиредукционизму, причем делает это вполне осознанно. Все у него строится вокруг идеи реальности внутреннего опыта, переживаемого человеком. Крайпл обозначает этот опыт как встречу со Святым, полагая Святое центром религиозной жизни, притом он подчеркивает, что концепцию Святого он берет у Р. Отто¹⁰⁸⁸, даже опыт встречи с НЛО он обозначает как «современные манифестации святого»¹⁰⁸⁹. Правда, Крайпл оговаривается, что такой подход к религии во многом устарел, и в тексте он уравнивает его множеством современных концепций, как согласующихся с

¹⁰⁸⁶ *Kripal, J. Comparing Religions. P. 104.*

¹⁰⁸⁷ *Ibid. P. 367.*

¹⁰⁸⁸ *Ibid. P. 95–96.*

¹⁰⁸⁹ *Ibid. P. 264.*

идеей Отто, так и противоречащих ей¹⁰⁹⁰. При этом Крайпл под религией понимает то, что выстраивалось «вокруг экстремальных встреч с неким аномальным присутствием, энергией, скрытым порядком или силой, переживаемой как радикально Иное или Большее»¹⁰⁹¹. Последние слова недвусмысленно отсылают к *Ganz Andere* Р. Отто. Хотя Крайпл не стремится следовать за феноменологами, его главной идеей стало перенесение центра религии извне (Бог, Святое немецкой ноуменологии) вовнутрь человека. Центром религии для него является сам человек, но не обычный, а несущий в себе какую-то иную скрытую реальность. Например, Крайпл утверждает, что «человеческие существа *могут* [курсив в оригинале. – Т.С.] иногда преодолевать нормальные ограничения реального времени»¹⁰⁹².

Такое новое понимание религии, согласно Крайплу, требует и новой компаративистики. Он приводит четыре примера рефлексивного перечитывания, намечающего черты этой дисциплины. Во-первых, это юнгианская теория коллективного бессознательного, объясняющая сверхъестественное введением особого уровня психической жизни. Во-вторых, это представление Рабиндраната Тагора о религии человека и «верховой личности, обитающей за внутренней дверью каждой человеческой личности»¹⁰⁹³. В-третьих, это идеи позднего Питера Бергера, утверждавшего в «Слухах об ангелах», что «если религиозные проекции человека соотносятся со сверхчеловеческой и сверхъестественной реальностью, тогда представляется логичным искать следы этой реальности в самом

¹⁰⁹⁰ Подробнее см.: Ibid. P. 89–106.

¹⁰⁹¹ Ibid. P. 94.

¹⁰⁹² Ibid. P. 366.

¹⁰⁹³ Ibid. P. 369. Поясняя суть учения Тагора о человеке, Т.Г. Скороходова замечает: «Предлагаемое Тагором объяснение соотношения Божественного и человеческого, универсального и индивидуального укладывается в две идеи. Первая: Творец – это Человек Вечный, Божественный, носитель совершенства/идеал, а также общая идея Человека, а человек индивидуальный (каждый из сотворенных людей) – это проявление/воплощение Вечного Человека, общей идеи, отличное от всех других подобных ему индивидов, уникальное и значимое... Другая идея – “Человек как творение представляет Творца, и потому из всех творений именно ему дана возможность постичь этот мир в познании, чувствах и воображении, осознать в своем индивидуальном духе союз с Духом, пребывающим повсюду”» (Скороходова, Т.Г. «Религия Человека»: духовный опыт, свобода и традиция в философии Рабиндраната Тагора. Ориенталистика. 2019. № 2(2). С. 389).

человеке»¹⁰⁹⁴. В-четвертых, это переживания иной реальности, часто описываемые как ощущения всеединства, полноты бытия, встречающиеся в современном мире все чаще у людей нерелигиозных, далеких от вопросов веры, которые и не стремятся связать свой опыт с конкретной религией. Их Крайпл называет современными мистиками. Все эти типы, как мы уже указали, задают направление новому компаративизму, который Крайпл даже именуется феноменологией религии¹⁰⁹⁵, поскольку главной его целью является описание самого опыта встречи человека с самим собой, в наиболее близких к форме этого опыта выражениях, иными словами, ее цель – понять верующего так, как он сам понимает себя. Описывая религиозный эксклюзивизм, Крайпл подчеркивает опасность такого типа мировоззрения для современного мира и в то же время показывает, почему данный тип столь важен в мировоззрении верующих. Крайпл считает, что религия образует человека, даже того, кто считает себя нерелигиозным. Для него важно понимающее отношение к религии со стороны исследователя, то есть эмпатия, этой цели служит описание религии через метафору ленты Мёбиуса¹⁰⁹⁶: когда внешний наблюдатель, желающий понять религию, обязан понимать её так, как понимает её верующий, принимая её установки, в то время как верующий, чтобы изучать религию, должен, напротив, абстрагироваться от своих убеждений, применяя к ним критическую рефлексию.

Таким образом, Крайпл ставит перед собой цель вывести феноменологию религии на новый уровень: сохранив её сущностные черты, избавиться от устаревшей морфологии религий и, используя новые достижения в психологии и религиоведении, раскрыть центр религии внутри человека. Это поможет, по его мнению, избавить феноменологию религии от жесткой связи с теологией, поскольку в центре стоит человек, зачастую формально нерелигиозный. Кроме того, упор на экстраординарные явления, возникающие вне конкретных религий, также делает предмет исследования более приближенным к жизни современного

¹⁰⁹⁴ Ibid. P. 370.

¹⁰⁹⁵ Ibid. 372.

¹⁰⁹⁶ Ibid. P. 104–105.

человека, ведь сегодня вся культура становится выражением религии, поскольку её создатель – человек. Следовательно, новая феноменология религии может претендовать на одну из главных ролей в современной гуманитарной мысли. Этот проект, конечно, выглядит амбициозным, но для нас важно, что Крайпл усиленно проводит идею ревитализации именно принципов феноменологического изучения религии, демонстрируя их уникальность и значимость для современного мира и современной науки о религии.

3.3. Феноменология религии и специальные исследования

Теперь обратимся к трудам, формально не претендующим на широкий компаративизм, а фокусирующимся на отдельных темах в религиоведении, при этом также опирающихся на принципы феноменологии религии.

Первый из них – работа *Чарльза Кимбала* «Когда религия становится злой», выдержавшая два переиздания, посвященная теме религиозного насилия, в первую очередь в исламе. Кимбал стал одним из самых востребованных экспертов по исламу после 11 сентября. В книге он выдвигает идею о том, что понимание чуждого религиозного мира возможно только посредством практики компаративизма, замечая, что «понимание религии требует размышлений о том, как приверженцы религии понимают и интерпретируют её элементы, поскольку религия не существует в вакууме, она живет в сердцах, умах и поведении людей. Это очень человеческое предприятие, живая реальность»¹⁰⁹⁷. В описании религий он употребляет язык феноменологии религии, замечая, что все религии проводят разделение между священным и профанным, в каждой можно выделить «священные истории, группы особых людей, места, время и предметы, отличные от мирских»¹⁰⁹⁸.

Одним из главных его методологических допущений является мысль о том, что верующие, имея свой особый опыт религии, обладают возможностью понять опыт верующих других религий – эту идею Кимбал последовательно проводит как

¹⁰⁹⁷ *Kimball, C.* When Religion Becomes Evil. New York: HarperOne, 2008. P. 21.

¹⁰⁹⁸ *Ibid.* P. 23.

важнейшую для сравнительного религиоведения. Он подчёркивает, что исследование религии всегда субъективно, никто не свободен от субъективных посылок, следовательно, исследователь, индифферентный к религии, как и верующий исследователь, ангажирован в равной степени, но при этом наличие личного религиозного опыта может открыть возможность эмпатического понимания религиозной жизни, что дает верующим некоторое преимущество. Сам Кимбал некоторое время учился у В.К. Смита и опирается на его идеи, в частности критику сциентизма и материализма, замечая, что в понимании религии увлечение материализмом мешает увидеть всю сложность религиозной жизни.

Кэтрин Элбанеси – автор самого авторитетного труда по истории религиозных движений в Америке, выдержавшего пять переизданий за тридцать лет, «Америка: Религии и Религия», также опирается на методологию феноменологии религии. Определяя место своего труда, она отмечает, что он написан с позиций сравнительного религиоведения. В самом начале своей книги Элбанеси приводит известную притчу о мудрецах, ощупывающих слона, призванную проиллюстрировать то, что религия очень сложный и до конца рационально не постигаемый феномен: его нельзя определить, поскольку он всегда выходит за рамки любых определений. Главной задачей изучающего её является «смирненное признание человеческой ограниченности»¹⁰⁹⁹.

Элбанеси применяет элиадовское разделение сакрального и профанного и использует распространенную в феноменологии религии идею сакрального пространства, описывая его как нечто отделенное от мира обыденного, нечто преобразующее мир. Важным с методологической точки зрения для её работы является выделение двух типов религии. Первый тип – *обычная религия* – почти синонимична культуре, учит человека жить в отведенных ему рамках, например, это могут быть «предписания относительно одежды, манер и обязанностей, диетарные предписания и правила поведения в праздники... иным словами, обычная религия может раскрыть себя в том, что сегодня часто называют

¹⁰⁹⁹ *Albanese, C.L. America: Religions and Religion: 5th Edition. Boston: Wadsworth, 2013. P. 1.*

“духовностью”»¹¹⁰⁰. Второй тип – *необычная религия* – помогает человеку выйти за пределы его повседневного опыта и культуры. Элбанеси пишет об этом: «Необычная религия подразумевает встречу с той или иной формой различия естественного или сверхъестественного типа... язык необычной религии отображает ландшафт, нечетко различаемый людьми. Она дает людям имена для неизвестного, а затем открывает доступ к миру за пределами... Мистики и пророки – герои и героини необычной религии»¹¹⁰¹. Необычная религия может выражаться в экстазах, а может быть ограничена и простой воскресной службой, главное, что она раскрывает нечто за пределами обыденной человеческой жизни. Это определение необычной религии совмещает в себе многие основные черты феноменологического исследования: антиредукционизм, постулирующий наличие чего-то за пределами нашего мира; утверждение примата религиозного над культурным; акцент на личном опыте верующего. Общей установкой Элбанеси становится желание выразить религию на языке исповедующих ее. Кроме того, стоит отметить заимствованную у Ф. Хайлера теорию мистического и пророческого типов религиозности, а у И. Ваха – концепцию естественной религии.

Еще одним примером частных компаративных исследований служит труд «Концепции загробного бытия в ранних цивилизациях» *Грегори Шушана*. В нем автор проводит сравнение «феноменологически сходных»¹¹⁰² опытов загробного бытия в египетской, вавилонской, индийской, раннекитайской и доколумбовой мезоамериканской культурах. Шушан является убежденным защитником компаративизма в религиоведении и использования принципов феноменологического исследования, своей книгой он стремился доказать, что сравнения в религиоведении могут быть продуктивны и методологически корректны. Во введении к книге он развернуто излагает возражения критиков компаративизма и феноменологии религии и дает на них аргументированные ответы, отстаивая право этих методов на существование. Шушан намеренно

¹¹⁰⁰ Ibid. P. 6.

¹¹⁰¹ Ibid.

¹¹⁰² *Shushan, G. Conceptions of the Afterlife in Early Civilizations: Universalism, Constructivism and Near-Death Experience. New York: Continuum, 2011. P. 1.*

отходит от идеи сравнения религий в целом, его задачей является анализ отдельного аспекта верований – представлений о загробном бытии. Он подчеркивает, что его «исследование не стремится утвердить идею о том, что все люди верили в одни и те же вещи или концептуализировали их одинаково даже в рамках одной традиции. Цель состоит не в том, чтобы выявить единый взгляд на представления о загробной жизни каждой цивилизации, а в том, чтобы рассмотреть существующие доказательства и любые очевидные различия, противоречия, несоответствия, вариации и изменения с течением времени, которые исследование может выявить»¹¹⁰³. Таким образом, автор не хочет только выделять общее или подчеркивать различное, его цель – исследовать один аспект религиозных убеждений во всей сложности, подчеркнув и общее, и отличное, при этом отметив «кросс-культурные, кросс-темпоральные и кросс-контекстуальные сходства, по-видимому, слишком устойчивые... чтобы их можно было назвать лишь совпадениями»¹¹⁰⁴.

Шушан подчеркивает преимущество своей работы от феноменологической традиции исследования религии. Несмотря на то что сам он позиционирует себя как агностика, для него принципиальным является эмпатическое понимание религиозных представлений с точки зрения верующего. Шушан не стремится составить классификацию религиозных феноменов, определив их отношение к ядру религиозной жизни, он хочет дать возможность текстам религиозных традиций говорить самим за себя на языке, понятном верующим этих традиций, он хочет позволить текстам конструировать их собственный смысл, насколько это возможно. Шушан стремится понять и прояснить то, что проявляется в тексте, и лишь впоследствии проанализировать это, подобрав наиболее адекватную смыслу текстов объяснительную модель. Таким образом, он против любых форм редуцирования смысла текстов и религиозных традиций к психологическим, социологическим или антропологическим схемам, феноменология для него – взгляд на религию глазами самих верующих. Учитывая всю критику

¹¹⁰³ Ibid. P. 3.

¹¹⁰⁴ Ibid. P. 1.

феноменологии религии, Шушан намерен держаться срединного пути между «редуцирующей контекстуализацией и аконтекстуальной мистификацией»¹¹⁰⁵. В феноменологии религии сам автор видит только один существенный минус – игнорирование исторического измерения религиозной жизни, его он стремится избежать в своем исторически ориентированном исследовании. Если Элбанеси в значительной мере использует немецкую феноменологическую традицию, то Шушан, очевидно, опирается на голландскую традицию, в первую очередь на работы В.Б. Кристенсена и в особенности Г. ван дер Леува.

Подытожить обзор форм развития идей феноменологической компаративистики в современном религиоведении можно интересным замечанием одного исследователя: «Сегодня практика феноменологии религии в рамках религиоведения вошла в латентное состояние, но не по причине смертельной раны. Никакая критика до сих пор не стала фатальной для феноменологического проекта, а некоторые критики даже показали пути к его улучшению»¹¹⁰⁶. Столь обширное обращение к идеям и концепциям феноменологии религии в среде самых ведущих и популярных исследователей религии говорит о том, что она не умерла. Из-за моды на критику больших нарративов многие ученые вынужденно декларативно отказались от открытой её поддержки, но сохранили внутреннюю убежденность в правоте самых важных положений феноменологического исследования, что демонстрируют рассмотренные нами случаи. Конечно, важно заметить, что определенную роль в таком обращении играет личный опыт самих исследователей, но при этом ни один из них не воспроизводит феноменологическую аргументацию полностью, каждый исследователь вписывает классические представления феноменологии религии (в первую очередь эмпатию, категорию Святого и морфологический метод структурированного описания религии) в контекст современных социологических и психологических теорий, порой сочетая

¹¹⁰⁵ Ibid. P. 20.

¹¹⁰⁶ *Ryba, T. Phenomenology of Religion // The Blackwell Companion to the Study of Religion / Ed. R.A. Segal, New York: Blackwell, 2006. P. 119.*

несочетаемое. В следующем разделе мы обратимся к противоположной ситуации, когда исследователи, по всей видимости, ничего не знающие о феноменологии религии, все равно в своих компаративных проектах следуют установленным ею принципам.

§ 4. Феноменология религии и современная религиоведческая систематика

4.1. Систематизация религиозных феноменов

К третьему типу работ, носящих феноменологический характер, можно отнести труды, обобщающие религиозные феномены. Обычно это энциклопедии, посвященные одному типу религиозных феноменов (например, священному пространству) либо религиозным феноменам вообще. Их целью является составление обширного каталога феноменов. В таких трудах зачастую отсутствует какая-либо методологическая рефлексия о принципах компоновки материала, смысле религиозного феномена, причинах его выделения. Авторы просто берут существующий в различных религиозных традициях материал и обобщают его, предполагая, что основания для его компоновки очевидны. На самом же деле ни одна практика в научной литературе не может существовать в вакууме, у каждой есть генезис и условия её применения. Труды такого рода, пусть и неосознанно, используют методы феноменологического исследования религии: понимание религиозных феноменов, способы их классификации, категории этой классификации, принципы сопоставления религиозных традиций и, в конце концов, саму идею, что феномены различных религиозных традиций не только можно сравнивать, но и говорить о них как о чем-то едином. Труды такого рода демонстрируют, что феноменология религии создала определённую религиоведческую практику, столь прочно вошедшую в инструментарий всех, кто ныне взаимодействует с религией, что зачастую о её истоках забывают.

Поскольку труды такого рода являются обширными каталогами, то мы ниже приведём лишь несколько примеров, чтобы продемонстрировать тенденцию.

Акцент при этом сделаем на том, как авторы работ понимают религиозные феномены и оценивают возможности их сопоставления.

В 2008 году была выпущена *«Энциклопедия религиозных феноменов»*, составленная известным современным религиоведом Дж. Гордоном Мелтоном, основной специальностью которого является изучение Новых религиозных движений. Кроме этого, Мелтон известен как автор-составитель энциклопедических трудов, к которым относится и рассматриваемая работа. Во введении Мелтон определяет целью своей книги рассмотрение «общественной, видимой и материальной стороны»¹¹⁰⁷ религиозной жизни. Напомним, что сама постановка задачи таким образом повторяет идею феноменологов, утверждающих, что в религии есть сущность и есть формы её проявления. Фиксируемую Мелтоном основу религиозной жизни составляет «экстраординарное событие, встреча или опыт, который пробуждает религиозное воображение и мотивирует дух»¹¹⁰⁸. При этом, по мнению Мелтона, люди, не имеющие такого опыта непосредственно, стараются получить его, совершив паломничества к месту, где этот опыт с кем-то произошел, либо установив контакт с тем, кто его имел. Здесь вновь мы встречаемся с трансформацией идеи Святого: именно встреча с ним создавала религиозный феномен, «принуждала» воспроизводить его через действия и посещения священных пространств. Мелтон не употребляет этот термин (Святое), но заимствует принципы его описания. Он не стремится описать все священные феномены, хотя название книги предполагает это, а останавливается на наиболее значимых событиях, местах, историях, фиксирующих экстраординарный опыт. Он намеренно подчеркивает, что для современного человека особенно важно сделать акцент на феномене чуда.

Труд Мелтона составлен не систематически, а в спорадически. Поскольку это энциклопедия, у него нет единой схемы структурирования материала, феномены расположены в традиционном алфавитном порядке, но любопытным является их

¹¹⁰⁷ Melton, G.J. *The Encyclopedia of Religious Phenomena*. Canton: Visible Ink Press, 2008. P. XI.

¹¹⁰⁸ Ibid.

произвольный выбор. Так, в разделе на букву «I» мы встретимся с иконами, эдесским образом, детьми Индиго и Стамбулом, а на букву «G» – с Ури Геллером, Гластонбери, великой пирамидой в Гизе, зелеными человечками, гримуарами, Гваделупой, ангелами-хранителями и поджаренным сэндвичем с сыром. Отметим, что эта энциклопедия – серьезное издание. Такой странный подбор феноменов можно объяснить следующими факторами. Во-первых, Мелтон – известный специалист по НРД, поэтому множество примеров взято из этой области. Во-вторых, подборка явно составлялась в расчёте на массового читателя, и описываемые феномены должны были быть у него на слуху. В-третьих, такой подбор свидетельствует о трансформации отношения к религии по сравнению с эпохой, в которую работали классики феноменологии религии. Самой примечательной иллюстрацией этого служит как раз история с сэндвичем: он был приготовлен одной американской домохозяйкой, и после обжаривания на нем якобы отразился лик Девы Марии, эта «благочестивая» женщина долгое время хранила его дома и демонстрировала как ценную реликвию, а потом продала за немалую сумму в казино. По этому поводу автор энциклопедии делает важное замечание: «...история с поджаренным сэндвичем бросает вызов нашему пониманию того, что такое религиозное, но в то же время она вписывается в долгую историю людей, видевших изображения в необычных местах – оконных стеклах, камнях, листе дерева. Поджаренный сэндвич с сыром учит нас вновь, что в сфере религии мы можем ожидать неожиданного»¹¹⁰⁹. Здесь мы встречаемся с совершенно новым, по сравнению с феноменологами, пониманием того, что такое религия. У Отто и Хайлера отношение к сэндвичу как священному объекту вряд ли было бы возможно, это иллюстрирует, что сейчас уже само понимание Святого меняется, если и не кардинальным, то значительным образом. Можно, конечно, предположить, что такое отношение к Святому напоминает позицию примитивного человека, как описывает её Хайлер, но ведь этот примитивный человек живет в эпоху проникновения высших религий в культуру и

¹¹⁰⁹ Ibid. P. XII.

интеллектуальную жизнь. Вообще такая работа с религиозным материалом, предполагающая намеренное расширение сферы исследований вплоть до полной абсурдизации, – типичная черта постмодернистской иронии, о которой мы упоминали выше.

При этом собрание Мелтона все равно выстраивается по принципу классификации религиозных феноменов, пусть само понимание религии расширено с учетом взглядов современного человека и акцент сделан на наиболее примечательных экстраординарных феноменах, пусть это описание несистематическое, но сам принцип выделения феноменов, возможность широкого компаративизма и идея опыта встречи со сверхъестественным (это вполне подходящий для Мелтона термин) как центрального для религиозных переживаний – следствия феноменологической методологии изучения религии.

Объединивший многих американских религиоведов труд *«Святые люди мира: Кросс-культурная энциклопедия»* под общей редакцией Филиса Джестиса – еще одна иллюстрация описанной тенденции. В предисловии один из составителей указывает, что целью энциклопедии было объединение и каталогизация информации о «людях, имеющих доступ к сверхъестественному в африканской и индейской религиозной практике... буддизме, иудаизме, конфуцианстве, синтоизме, исламе, вере бахаи, джайнизме, индуизме, сикхизме и христианстве»¹¹¹⁰. Причем понятие святости человека авторы трактуют через его связь со Святым, святой человек в их понимании тот, кто «посвятил себя Богу»¹¹¹¹, а почитание его обычно связывается с фактом его смерти. Этот человек становится «посредником между небом и землей»¹¹¹². Не трудно заметить, что Бог и Святое выступают в данной энциклопедии как равнозначные. Таким образом, человек, связанный со святым, почитается как святой – это классическое феноменологическое понимание святости. Авторы специально используют прилагательное “saint” лишь в описании христианских святых, во всех других

¹¹¹⁰ Holy People of the World: A Cross-Cultural Encyclopedia / Ed. P.G. Jestic. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004. P. XLI.

¹¹¹¹ Ibid. P. XLIII.

¹¹¹² Ibid.

случаях предпочитая “holy”, поскольку эти люди отмечены особым контактом со Святым, понимаемым авторами как Иное. Составители энциклопедии определяют свой труд как работу, написанную в русле сравнительного религиоведения, где внешняя по отношению к миру религий категория используется как универсальная для обобщения и классификации материала. Можно заметить, что книга «Святые люди мира» выдержана в наиболее строгом феноменологическом духе.

Несколько иные аспекты феноменологического изучения религии используются в труде Дэвида Уэдла *«Чудеса: Знамение и смысл в мировых религиях»*. В книге рассматриваются пять религиозных традиций: индуизм, иудаизм, буддизм, христианство и ислам. Центральным феноменом их сопоставления выступает чудо. Чудо автор определяет следующим образом: «Чудо – это событие трансцендентной силы, которое пробуждает удивление и несет религиозное значение для его свидетелей или тех, кто слышит или читает о нем»¹¹¹³. Здесь для нас интересно представление о трансцендентной силе, составляющей центр религиозной жизни. Уэдл намеренно отказывается от противоречивых, по его мнению, терминов «сверхъестественное» и «священное», заменив их более определенным понятием «трансцендентное», так как религия для него всегда связана с выходом за пределы обыденного бытия на недоступную высоту, наиболее очевидным проявлением трансцендентности религии как раз является чудо. Именно благодаря историям о чудесах религии часто конституируют свое видение реальности. Касаясь такой важной для религии темы, автор не мог не отметить её противоречивость, ведь в среде неверующих людей именно феномен чуда вызывает наибольший скепсис. Поэтому Уэдл берет за основу своей работы представление о чуде, сложившееся внутри религиозной традиции. Он замечает, что «для верующих значение определяется в рамках мира, построенного вокруг повествования о чуде, и социального консенсуса, который приписывает власть тому, с кем связано чудо»¹¹¹⁴. Согласно Уэдлу, повествование

¹¹¹³ Weddle, D.L. *Miracles: Wonder and Meaning in World Religions*. New York: New York University Press, 2010. P. 4.

¹¹¹⁴ Ibid. P. XIII.

о чуде создает особый эмпатический мир, участие в котором слушателей формирует уникальную реальность. Он пишет: «Смысл литературного или религиозного текста не является ни фантазией читателя, ни очевидной истиной, скорее, он возникает из встречи между письменным текстом и индивидуальным разумом читателя с его конкретной историей опыта, его собственным сознанием, его собственным мировоззрением»¹¹¹⁵. Таким образом, любой нарратив чуда формирует уникальную реакцию, разнящуюся в зависимости от слушателя. Поэтому описание феномена чуда и историй о нем возможно при учете понимания верующим этого феномена – вокруг такого понимания и строится вся работа Уэдла. Можно заключить, что, несмотря на использование терминологии социального конструирования, автор обращается к методам феноменологического описания религии (эмпатии и представлению о центре религии как совершенно Ином), делая их отправными пунктами своего исследования.

4.2. Исследование священных пространств

Не будет преувеличением сказать, что огромный пласт современной литературы, основанной на сравнении феноменов, посвящен описанию священных пространств. В 1990-е годы влиятельные специалисты по компаративному религиоведению Дэвид Чидестер и Эдвард Линенталь разработали модель изучения священных пространств¹¹¹⁶, согласно которой возможно их тройное понимание. Во-первых, священным является пространство совершения повторяющихся ритуальных действий. Во-вторых, священное пространство – всегда значимое место, своим существованием оно затрагивает вопросы значимости человеческой жизни, её границ и возможности инобытия. В-третьих, священное место может быть пространством оспаривания, в котором владение священными символами постоянно должно подтверждаться, и в определённых случаях право на них может стать источником политического конфликта, что мы

¹¹¹⁵ Ibid. P. 5.

¹¹¹⁶ См.: American Sacred Space / Eds. D. Chidester, E. Lilenthal. Bloomington: Indiana University Press, 1995. P. 1–41.

хорошо видим на примере Иерусалима. Исследования священных пространств разнообразны, причем зачастую само понимание священного пространства в работах такого плана воспринимается как самоочевидное, не требующее пояснений. Например, составитель «Энциклопедии священных мест» Норберт Брокман замечает, что «почитание священных мест существовало с того самого момента, когда люди стали образовывать сообщества. Однако в последние десятилетия происходит его мощное пробуждение»¹¹¹⁷. Само по себе священное место Брокман связывает с определённым событием, выделившим его из окружающего мира, сделавшим его необычным. В книге он отмечает девять типов таких мест: места, освященные событием, жизнью пророка, святого или божеством; места, где случались чудеса и исцеления; места явлений и видений; места, посвященные проведению особых ритуалов; гробницы святых; святилища, в которых находятся чудотворные статуи, иконы или мощи; мифические обители богов; места, проявляющие энергии или мистические силы; места, отмеченные злом, которые стали поворотным пунктом для религиозной общины. Само это деление имплицитно содержит нигде не проговариваемое представление о сущности и проявлениях религии, содержит оно и представление о Святом как центре религии – именно его проявления объединяются здесь. При этом Брокман расширяет представление о святости места, включая в свою энциклопедию Аушвиц и Мемориал мира в Хиросиме, мавзолей Ленина и мемориал Линкольна – в этом проявляется специфика постклассической феноменологии. С одной стороны, идея широкой межрелигиозной компаративистики является системообразующей для труда Брокмана, все религиозные святые места описываются через призму проявления Святого. С другой – значимость формально секулярных мест также играет немалую роль для современного мира, поэтому они определяются как святые, исходя из социального их значения. В такой эклектике феноменологический компаративизм, вполне в духе постфеноменологии, смешивается с социологическим конструктивизмом.

¹¹¹⁷ Brockman, N.C. *Encyclopedia of Sacred Places*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 1997. P. XIII.

Сходную тенденцию можно обнаружить и в сборнике под редакцией Луиса Нельсона *«Американское святилище: Понимая священные пространства»*. Признавая большую роль, которую играют храмы различных религий в американской культуре, Нельсон замечает:

У американцев не вызывает дискомфорта то, что святое выходит за пределы тех пространств, которые предназначены для его сдерживания, размывая границы между священным, коммерческим и политическим в повседневной жизни... Даже торговые центры, эти соборы американского материализма, стали рассматриваться как “новые религиозные образцы” американской культуры. Архитектура многих “мегацерквей” говорит о том, что некоторые американские христиане вполне свободно совмещают религиозные и коммерческие проявления современной культуры¹¹¹⁸.

Можно прийти к выводу, что размывается само представление о сакральном пространстве, но Нельсон не соглашается с этим и стремится доказать, что исследование священных пространств имеет немалую эвристическую значимость. Нельсон противопоставляет две теории осмысления сакральных пространств – феноменологическую, выраженную М. Элиаде, и эстетическую, восходящую еще к Платону, а в науках о культуре оформленную В. Беньямином в его идее ауры, присущей уникальному предмету искусства, теряемой при его воспроизводимости. Классическая феноменологическая теория, согласно Нельсону, не учитывает особенности современного социального конструирования, в частности очевидное для современных исследователей убеждение в том, что особый статус места придается ему через действия верующих, «обремененных культурно обусловленными верованиями и ритуалами, которые позволяют интерпретировать места и объекты»¹¹¹⁹. В то же время Нельсон далек от мысли о том, что всё многообразие священных пространств можно описать языком конструирования, напротив, он обращается к идее *lived religion*, утверждая, что «практика священного лежит где-то между официальными теологиями и мирскими пространствами, в

¹¹¹⁸ American Sanctuary: Understanding Sacred Spaces / Ed. L.P. Nelson. Bloomington: Indiana University Press, 2006. P. 2.

¹¹¹⁹ Ibid. P. 4.

борьбе с которыми и были созданы эти теологии»¹¹²⁰. Это промежуточное положение вновь возвращает нас к постклассической феноменологии. Нельсон берет за основу классическое феноменологическое представление о священном пространстве, но расширяет его с учетом представлений современных культурных и социальных исследований, при этом не редуцируя священные пространства лишь к конструктам, хотя именно представление о социальном аспекте пространств заставляет его прийти к выводу о нестабильности представления о сакральном.

Амбивалентность сакральных пространств выделяется и в сборнике статей «*Loci Sacri: Понимая священные места*». Авторы-составители этого сборника под священными местами понимают «автономные объекты, расположенные вне нормального времени и пространства»¹¹²¹. В описании вариаций таких объектов они используют классический феноменологический язык, утверждая их отделенность от обыденного мира, связь с особой реальностью, нахождение таких мест вне времени, приводя классические образы Элиаде об оси мира и чреве земли. Авторами ставится вопрос о статусе таких мест в современности. Сакральное место для них всегда несет «нечто большее», «святость понимается пространственно, пробуждая или вдохновляя отношение почтения или благоговения среди верующих»¹¹²². Они не сомневаются, что указанные характеристики работают в рамках религиозной картины мира, но секулярное понимание накладывает на эти же места свой отпечаток, сакральное стирается, но при этом само место, отмеченное им, остаётся, таким образом, исследователи сталкиваются с «палимпсестной структурой места»¹¹²³ и, как следствие этого, должны разрабатывать новый язык их описания. Кроме того, подвижное представление о священном делает указание на неизменные характеристики священных мест бессмысленными. При этом они отмечают, что, несмотря на всю широту процесса секуляризации, перцептивная рамка современного человека всё еще оперирует

¹¹²⁰ Ibid. P. 5.

¹¹²¹ *Loci Sacri: Understanding Sacred Places* / Eds. T. Coomans, H. Dijn, J. Maeye. Leuven: Leuven University Press, 2012. P. 7.

¹¹²² Ibid. P. 10.

¹¹²³ Ibid. P. 8.

символическими категориями, что делает понятие священного пространства не менее значимым, чем раньше. Большая часть статей сборника направлена на возможные перспективы применения классической категории священных мест в условиях секуляризованного мира. Можно заметить, что в этом сборнике категории классической феноменологии религии подвергаются мягкой трансформации, совмещаясь с антропологическими, урбанистическими и социологическими.

Примеры, подобные приведенным выше, бесконечны, поскольку работ, имплицитно ориентирующихся на феноменологическую типологизацию и инструментарий работы с религиозными феноменами, очень много. Нашей задачей было лишь продемонстрировать определенную тенденцию сохранения основы феноменологического исследования при трансформации принципов его проведения и стиля интерпретации феноменов. Именно на этих примерах хорошо видна специфика постклассической феноменологии. Сборники и отдельные труды, использующие категории феноменологической работы с религиозным материалом, оказываются открыты для методов разного типа, можно сказать, они ориентированы на методологическую эклектику. Из-за этого границы феноменологии религии, как и понимание религиозных феноменов, размываются, давая начало новому типу исследований. При этом роль компаративных феноменологических стратегий работы с материалом в этом типе трудов остается решающей. Если бы не было общих принципов компаративистики, основанных на сравнительных категориях (священное пространство, священное время, святой человек), выработанных феноменологией религии, не было бы и поля, где возможно сочетать различные методологии, не было бы и предмета, к которому их можно было бы прилагать.

Выводы

Итак, можно сделать вывод, что, несмотря на серьезную критику феноменологии религии, развернувшуюся после 1960-х годов, и на новые тенденции в изучении религии, обусловленные популярностью социального конструктивизма, феноменология религии не исчезла. Хотя попытки Ж.

Ваарденбурга и других его коллег придать феноменологии религии новые формы не увенчались успехом, выработанная в феноменологии религии методика компаративных исследований религии и предложенные внутри нее категории и принципы изучения религии сохранились и стали использоваться исследователями, обращающимися к сравнительному религиоведению. Как было продемонстрировано в этой части, это обращение повлекло за собой реабилитацию феноменологии религий и компаративного религиоведения в целом, создание новых эклектичных стратегий, сравнение как различных религий, так и отдельных религиозных феноменов и практик. Пример энциклопедических трудов, проанализированных в пятой главе, демонстрирует, что заданные феноменологией религии принципы компаративистики имплицитно определяют даже не связанные с ней проекты, ставящие своей целью сравнение религиозных феноменов. В то же время нужно признать, что в своем классическом варианте феноменология религии действительно несколько устарела и использование её разработок возможно сегодня только в форме сложной методологической эклектики, которую условно можно обозначить постклассической феноменологией. В рамках этой эклектичной стратегии базовые принципы феноменологии религии сочетаются с чуждыми ей изначально представлениями о секуляризации сакрального, размыванием границ между религиозным и нерелигиозным, с формами мягкого редукционизма, позволяющими вводить идеи социального конструктивизма и культурной обусловленности в дискурс религиозного. Используя категории А.В. Смирнова, можно сказать, что в основе этих попыток лежит идея примирения универсалистской и цивилизационной установок. Предпринимающие их авторы работают в рамках представления о множественности современностей (если использовать терминологию Ш. Эйзенштадта), но при этом не хотят отказываться от возможности проведения широких компаративных исследований, видя в них немалый эвристический потенциал.

Обзор современной проблематики, показывает, что, помимо всего прочего, важнейшим вкладом феноменологии религии в исследование религиозной жизни стало представление о необходимости развития у исследователя религиозного

чувства или вкуса. То, что эта идея является наиболее дебатлируемой и критикуемой во всем современном религиоведении, лишь подчеркивает ее значимость. Критики зачастую с помощью доведения до абсурда хотят показать, что такая способность не необходима для строго научного исследования, как и ихтиологу не нужно быть рыбой, чтобы изучать ее. Зачастую это чувство называют эмпатией и подразумевают под ней обладание каким-то особым религиозным опытом, чуть ли не переживание мистических состояний, что, разумеется, делает из ученого экзальтированного экстатика. На деле же критики забывают, что в гносеологическом плане категория опытного постижения – неотделимая часть человеческой жизни. Феноменологи религии, несмотря на их порой пафосный язык, понимали под эмпатией лишь опытное постижение религиозной жизни – не переживание экстраординарного религиозного опыта, а опытное знание того, что такое быть верующим. Это знание открывает особую перспективу взгляда на предмет, которой, по определению, не может быть у человека неверующего. Это не плохо и не хорошо, эмпатия есть лишь фиксация определенного когнитивного механизма изучения религии, не предполагающего, что другие механизмы не работают. И социолог, изучающий религию, не утверждает, что психолог не способен вынести суждения о религиозной жизни, он просто будет отдавать предпочтение своему методу, но не откажет методу психолога в определенной эвристической ценности. То же самое, по мысли классиков феноменологии религии, должно быть и с развитием религиозного чувства: оно помогает определенному пониманию религии – такому, которое недоступно при следовании другим принципам.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Цель данной работы заключалась в проведении систематического исследования феноменологического движения в религиоведении. Для этого были последовательно решены заявленные во введении к работе задачи. Прежде всего была выявлена специфика протофеноменологического периода, заложившего философские и религиоведческие основы феноменологического движения в религиоведении. Сначала была проведена реконструкция философских истоков феноменологического проекта, проанализировано влияние романтической философии Ф. Шлейермахера и установлено, что его философские идеи понимания религии через теорию религиозного чувства и метафору религии как искусства оформили базис для последующего эмпирического исследования религий и заложили принципы многих феноменологических систем. Затем был проведен сопоставительный анализ философской феноменологии и феноменологии религии. В ходе исследования был привлечен корпус основных сочинений Э. Гуссерля, выделены ключевые его концепции, проанализирована динамика развития его философского проекта, рассмотрены возможные исторические связи философской и религиоведческой феноменологий, проведена поэтапная проверка соответствия феноменологического исследования религии базовым установкам феноменологической философии. В итоге был сделан вывод, что феноменология религии имеет неинтенциональную (в значении интенциональности у Гуссерля) природу и нельзя утверждать, что в ней в какой-либо мере использовались принципы философской феноменологии.

Было изучено наследие основоположника сравнительного религиоведения Ф. Макса Мюллера и выявлена связь компаративного религиоведения с феноменологией религии. Было показано, что, несмотря на существование двух школ компаративного религиоведения – кембриджской и оксфордской, – именно последняя в лице Ф. Макса Мюллера сформировала методологические основы типа компаративистики, ставшего базой для феноменологии религии. Установлено, что Ф. Макс Мюллер одним из первых выразил представление об эмпатическом

понимании исследователем другой религии, подразумевающее видение мира конкретной религии глазами её последователя, утвердил идею общности религиозных традиций и разработал практику религиозной компаративистики, призванной выявлять не исторические, а определенные метаисторические черты, тем самым показывая глубинную общность религий. Все эти установки легли в основу метода феноменологического исследования религии и способствовали сближению и практически слиянию феноменологии религии и компаративного религиоведения.

Была осуществлена комплексная реконструкция ранней феноменологии религии по трудам П.Д. Шантепи де ля Соссе и К. Тиле и доказано, что Шантепи де ля Соссе не только ввел термин *феноменология религии*, но интуитивно (поскольку это не было его основной целью) поставил ряд основополагающих вопросов, а именно: существует ли центр религии? возможен ли антиредукционизм в изучении религиозных явлений? может ли систематика религиозных феноменов быть определяющим методом исследования? А в наследии К. Тиле была выявлена его приверженность антиредукционизму и философским установкам Ф. Шлейермахера и продемонстрировано, что он одним из первых оформил принципы систематической классификации религиозных феноменов, позднее ставшей основой голландского метода феноменологического исследования религии.

Была реконструирована религиоведческая система В.Б. Кристенсена и доказано, что она в сравнении с последующей традицией имеет самую простую структуру. На Кристенсена, как и на Тиле, значительное влияние оказали идеи Ф. Шлейермахера, в особенности представление о сути религии – созерцании вселенной как живого целого. Кроме того, было установлено, что ключевым методом феноменологического исследования Кристенсен считал эмпатию, которая зачастую превращалась у него в трансляцию личного христианского опыта на изучаемые религиозные традиции.

Была проведена систематическая реконструкция религиоведческого наследия Г. ван дер Леува и установлено, что в его концепции центральной является заимствованная из динамистических теорий категория Силы, которая

стоит в основе всей его многоуровневой классификации религиозной жизни. Доказано, что такая приверженность Леува к динамистическим теориям скрывает в себе редуccionистские элементы, не свойственные феноменологии религии. Была проанализирована общая логика трудов Леува и продемонстрировано, что в целом их можно считать эклектичными.

Был осуществлен сопоставительный анализ голландской и немецкой феноменологических традиций. Установлено, что голландская феноменологическая традиция строилась на принципе описания и каталогизации религиозных феноменов, намеренно стараясь дистанцироваться от рассуждений относительно ядра религии, в то время как немецкое направление, напротив, стремилось через изучение религиозных феноменов прийти к пониманию сущности религии. Было обосновано, что голландская традиция может считаться феноменологией религии в собственном смысле слова, в то время как немецкая должна именоваться *ноуменологией*. Чтобы подчеркнуть своеобразие немецкой традиции, был проведен комплексный анализ наследия ее ключевых выразителей, для этого оно помещено в общий контекст магистральных тенденций интеллектуальной жизни эпохи.

Было обосновано, что в творчестве Р. Отто сочетаются три элемента: теологический, философский и религиоведческий, и показано, что исследовательская стратегия Отто коренится в философской традиции, восходящей к Я.Ф. Фризу, поскольку Отто говорит о применении специфической когнитивной способности, служащей основой для последующей рефлексивной деятельности, интеграция ее в исследование религии стала базисом для религиоведческой концепции Отто. Был проведен религиоведческий анализ основополагающего труда Отто «Святое» и выявлено, как в нем раскрываются темы религиозного чувства, религиозных гениев, как решаются проблемы гомогенности Святого и эволюции религии. Затем была рассмотрена концепция мистицизма Отто, которая была соотнесена с традицией исследований мистицизма через эссенциалистскую и конструктивистскую парадигмы. Было установлено, что уникальность подхода Отто заключается в том, что он опередил распространенные

в его время эссенциалистские теории мистического опыта, рассматривая этот опыт не через психологическую, а через философскую методологию.

Затем была проведена цельная реконструкция феноменологической системы второго по значимости немецкого ноуменолога – Ф. Хайлера и определены принципы религиоведческого исследования, которые он считал основополагающими. Вследствие анализа его системы концентрических кругов и феноменологии молитвы была прояснена специфика его ноуменологии, показана ее большая, по сравнению с Отто, теологическая фундированность (поскольку в центр он ставит *Deus Absconditus*). Отдельно было рассмотрено влияние системы Хайлера на последующую ноуменологическую традицию, специально проанализировано наследие его ученицы А.-М. Шиммель и показано, каким образом ею применялась концепция концентрических кругов для систематического описания ислама.

Было продемонстрировано, что «чикагская школа» представляет собой историографический конструкт и связь ее с немецкой ноуменологией неоднозначна. В результате разбора проекта И. Ваха была выявлена его укорененность в немецкой ноуменологии. На ряде примеров (в частности теории квазирелигии) была показана разница в методологических установках Ваха и Элиаде. Рассмотрение творчества М. Элиаде привело к заключению, что при существенной разнице в методологическом плане проект Элиаде схож с феноменологией религии, ведь он работает в рамках той же системы сравнения религиозных феноменов. Продemonстрировано, что в основе его системы лежала личная психологическая установка, роднящая его с направлением изучения и воссоздания мифа, попытками реабилитировать мифологическое сознание, активно проводившимися в круге Эранос.

Было осуществлено исследование проблемы теологичности феноменологии религии. Для этого был реконструирован фон теолого-религиоведческих дебатов начала XX века, воссоздана история религиозно-исторической школы, прояснена реакция К. Барта и Р. Бультмана на проекты немецких ноуменологов. В ходе этого исследования был сделан вывод, что связь феноменологии религии и теологии

правильнее всего обозначить как амбивалентную. Установлено, что, создавая свои системы, ноуменологи преследовали одновременно как религиоведческие, так и теологические цели, что во многом сделало их наследие предметом критики как в теологических, так и в религиоведческих кругах. При этом, несмотря на декларируемую приверженность основам либеральной теологии, в личных религиозных убеждениях феноменологи придерживались синкретической суперэкуменической установки. Также специально был проанализирован эвристический потенциал концепта «теологической диверсии».

В завершающей главе диссертации был проведен комплексный систематический анализ причин кризиса феноменологического проекта в религиоведении, выявлено, что основной причиной кризиса стала критика больших нарративов, либеральная идеологическая повестка и поворот к постмодернистскому стилю мышления после 1960-х годов. Вместе с тем было установлено, что отдельные элементы феноменологической методологии можно обнаружить даже у ведущих постмодернистских мыслителей, о чем свидетельствует, например, концепция гетеротопии М. Фуко. Доказано, что в ситуации после 1960-х годов феноменология религии обрела новую форму, которую, учитывая все ее проявления, точнее всего будет именовать *постклассической*. Для обоснования этого тезиса были рассмотрены основные формы проявления феноменологии религии в указанный период.

Во-первых, был проведен подробный критический анализ проекта неофеноменологии Ж. Ваардебурга, показана его связь с голландской традицией феноменологии религии, решен вопрос о том, насколько можно считать неофеноменологию оригинальным проектом. Далее была исследована компаративистская модернизация феноменологии религии, предложенная К. Блеекером, выявлены ее характерные черты, такие как историзация, введение принципов логоса и энтелехии для отображения статики и динамики религиозной жизни. Отдельно было изучено место феноменологии религии в философской системе Н. Смарта, доказано, что Сمارт, несмотря на все желание модернизировать проект феноменологии религии, сохранил ряд его основополагающих установок.

Специальному анализу была подвергнута теория секуляризации, разработанная П. Бергером, в ее основе выявлены феноменологические установки, прежде всего, это язык религиозного описания, заимствованный им у Отто и используемый для реконструкции нормативного мира верующего человека, служащий отправной точкой его теории секуляризации.

Во-вторых, был проведен комплексный анализ современной религиоведческой компаративистики и установлено, что в основе архитектоники современных компаративных исследований лежат классические принципы феноменологии религии: классификация религиозных феноменов голландской традиции и представление о сущности религии немецкой традиции. Этот тезис подробно раскрыт в ходе анализа трудов Г. Шушана, Д. Кеннона, Д. Ливингстона, Д. Уэдла, Д. Чидестера.

В-третьих, была исследована современная религиоведческая систематика, представленная прежде всего обзорными работами энциклопедического характера либо трудами, посвященными обобщению религиозных явлений вокруг единой темы (например, сакральных пространств). Доказано, что в их основе также лежат принципы феноменологии религии, причем стратегию таких исследований можно назвать эклектичной, так как в них происходит размывание границ между религиозным и нерелигиозным и присутствуют различные вариации редукционистской установки. Этот тезис подробно раскрыт в ходе анализа трудов Дж. Г. Мелтона, К. Элбанеси, Л. Нельсона, Н. Брокмана, Ф. Джестиса, Ч. Кимбала и др.

Таким образом, предпринятое исследование показало значимость феноменологии религии как религиоведческой программы, можно сказать, что благодаря достигнутым в нем результатам становится возможен общий пересмотр истории религиоведческих исследований и даже переоценка религиоведения как дисциплины.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Первоисточники

1. *Андерхилл, Э.* Мистицизм: Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человечества. Киев: София, 2000.
2. *Барт, К.* Послание к Римлянам / Пер. с нем. В. Хулапа. М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2005.
3. *Бергер, П.* Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. 212–229.
4. *Бергер, П.* Священная завеса: Элементы социологической теории религии. М.: НЛЮ, 2019.
5. *Блеекер, К.Ю.* Феноменологический метод // Религиоведческие исследования. 2014. № 1–2 (9–10). С. 41–59.
6. *Бультман, Р.* Вопрос о подлинности Мф 16:17–19 // *Бультман Р.* Избранное: Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С. 457–476.
7. *Ваарденбург, Ж.* Размышления о религиоведении, включая эссе работ Герарда ван дер Леу. Классические подходы к изучению религии. Цели, методы и теории исследования. Введение и антология / Под общ. ред. Е.И. Аринина. Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2010.
8. *Ваарденбург, Ж.* Религия и религии: систематическое введение в религиоведение. СПб.: Изд-во РХГА, 2016.
9. *Вах, И.* Социология религии. Часть I. «Методологические пролегомены» // Социология религии: классические подходы. Хрестоматия / Науч. ред. М.П. Гапочки, Ю.А. Кимелева. М.: ИНИОН РАН, 1994. С. 212–259.
10. *Геннеп, А. ван.* Обряды перехода. М.: Восточная литература, 1999.
11. *Гириц, К.* Интерпретация культур. М.: Роспэн, 2004.
12. *Гуссерль, Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академический проект, 2009.
13. *Гуссерль, Э.* Логические исследования. Том второй. Часть первая. Исследования по феноменологии и теории познания // Избранные работы / Сост. В.А. Куренной. М.: Территория будущего, 2005.
14. *Гуссерль, Э.* Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Наука, 2001.
15. *Гуссерль, Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Серия: Классическая философская мысль. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000.
16. *Гуссерль, Э.* Феноменология: Статья в Британской энциклопедии // Логос. 1991. № 1. С. 12–21.
17. *Джеймс, У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993.

18. *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб: Алетея, 2002.
19. *Дюркгейм, Э.* Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Под науч. ред. А. Апполонова. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018.
20. *Кант, И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.
21. *Кант, И.* Метафизика нравов // Сочинения в шести томах: Т. 4, Ч. 2. / Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гульги, Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1965.
22. *Кант, И.* О вельможном тоне, недавно возникшем в философии // Собрание сочинений в восьми томах: Том 8. М.: «Чоро», 1994.
23. *Кьеркегор, С.* Болезнь к смерти / Пер. с дат. Н.В. Исаевой. М.: Академический проект, 2014.
24. *Кьеркегор, С.* Страх и трепет / Пер. с дат. Н.В. Исаевой. М.: Республика, 1993.
25. *Леви-Стросс, К.* Структурная антропология. М.: Академический проект, 2008.
26. *Майстер Экхарт*. Духовные проповеди и рассуждения. М.: Издательство политической литературы, 1991.
27. *Майстер Экхарт*. Об отрешенности. М.; СПб.: Университетская книга, 2001.
28. *Макс Мюллер, Ф.* Лекции по науке о языке. М.: УРСС, 2009.
29. *Маретт, Р.* Формула табу-мана как минимум определения религии // Классики мирового религиоведения. Антология. Том 2. Мистика. Религия. Наука / Сост. и общ. ред. А.Н. Красников М.: Канон+, 1998. С. 99–109.
30. *Мосс, М.* Общества, обмен, личность: Труды по социальной антропологии. М.: КДУ, 2011.
31. *Отто, Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. А.М. Руткевича. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.
32. *Флоренский, П., свящ.* Христианство и культура. М.: АСТ, 2001.
33. *Фрейд, З.* Введение в психоанализ: Лекции. М.: Наука, 1991.
34. *Фрейд, З.* Жуткое // *Фрейд З.* Художник и фантазирование / Под ред. Р.Ф. Додельцева, К.М. Долгова. М.: Республика, 1995. С. 265–281.
35. *Фрэзер, Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Пер. с англ. М.К. Рыклина. М.: Политиздат, 1980.
36. *Фуко, М.* Интеллектуалы и власть: Часть 3: Статьи и интервью 1970–1984. М.: Праксис, 2006.
37. *Хайдеггер, М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков: «Фолио», 2003.
38. *Хайдеггер, М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993.
39. *Хайдеггер, М.* Исток художественного творения / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академический проект, 2008.

40. *Хайдеггер, М.* Разъяснения к поэзии Гельдерлина / Пер. с нем. Г. Ноткина. СПб.: Академический проект, 2003.
41. *Шантени де ля Соссе, П.Д.* Учебник по истории религии // Классики мирового религиоведения. Антология. Том 1 / Сост. и общ. ред. А.Н. Красников М.: Канон+, 1996. С. 197–215.
42. *Шелер, М.* Феноменология и теории познания // Избранные произведения. М.: Изд-во «Гнозис», 1994. С. 195–258.
43. *Шиммель, А.-М.* Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Рапопорт. М.: ООО «Садра», 2012.
44. *Шлейермахер, Ф.* Герменевтика. СПб.: Европейский дом, 2004.
45. *Шлейермахер, Ф.Д.* Речи о религии к образованным людям ее презирующим: Монологи / Пер. с нем. С.Л. Франка. СПб.: Алетейя, 1994.
46. *Элиаде, М.* Азиатская алхимия. Сборник эссе. М.: Янус-К, 1998.
47. *Элиаде, М.* Аспекты мифа / Пер. с фр. В.П. Большакова. М.: Академический проект, 2001.
48. *Элиаде, М.* Космос и история: Избранные работы. М.: Прогресс, 1987.
49. *Элиаде, М.* Миф о вечном возвращении / Науч. ред. В.П. Калыгин, И.И. Шептунова. М.: Ладомир, 2000.
50. *Элиаде, М.* Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999.
51. *Элиаде, М.* Шаманизм: Архаические техники экстаза. М.: Ладомир, 2015.
52. *Albanese, C.L.* America: Religions and Religion: 5th Edition. Boston: Wadsworth, 2013.
53. *American Sacred Space / Eds. D. Chidester, E. Lilenthal.* Bloomington: Indiana University Press, 1995.
54. *American Sanctuary: Understanding Sacred Spaces / Ed. L.P. Nelson.* Bloomington: Indiana University Press, 2006.
55. *Barth, K.* Der Römerbrief: Zweite Fassung 1922. Zürich: Theologischer Verlag, 2010.
56. *Beckh, H.* Buddhismus. Buddha und seine Lehre. Band I–II. Berlin; Leipzig: G. J. Göschen, 1916.
57. *Berger, P.* A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. New York: Doubleday & Co., 1970.
58. *Bleeker, C.J.* Die Bedeutung der religionsgeschichtlichen und religionsphänomenologischen Forschung F. Heilers // Numen. 1978. Vol. 25. Issue 1. S. 2–16.
59. *Bleeker, C.J.* In Memoriam Professor Dr. W. Brede Kristensen // Numen. 1954. Vol. 1. Issue 1. P. 235–236.
60. *Bleeker, C.J.* The Contribution of the Phenomenology of Religion to the Study of the History of Religions // Problems and Methods of the History of Religions / Eds. U. Bianchi, C.J. Bleeker, A. Bausani. Leiden: Brill, 1972. P. 35–54.
61. *Brockman, N.C.* Encyclopedia of Sacred Places. Santa Barbara: ABC-CLIO, 1997.

62. *Bultmann, R.* [Review] Otto R. Reich Gottes und Menschensohn // Theologische Rundschau. 1937. Vol. 9. No. 1. S. 1–35.
63. *Bultmann, R.* Die liberale Theologie und jungste theologische Bewegung in Glauben und Verstehen. Band 1. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1933.
64. *Bultmann, R.* New Testament and Mythology and Other Writings / Ed. Schubert M. Ogden. Philadelphia: Fortress, 1984.
65. *Bultmann, R.* Theologische Enzyklopädie / Hgs. E. Jüngel, K.W. Müller. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1984.
66. *Cannon, D.W.* Six Ways of Being Religious: A Framework for Comparative Studies of Religion. Belmont: Wadsworth Publishing, 1996.
67. *Chantepie de la Saussaye, P.D.* De taak der theologie. Haarlem: F. Bohn, 1899.
68. *Chantepie de la Saussaye, P.D.* Het belang van de studie der godsdiensten voor de kennis van het christendom. Groningen: Noordhoff, 1878.
69. *Chantepie de la Saussaye, P.D.* Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg: J.C.B. Mohr, 1897.
70. *Chantepie de la Saussaye, P.D.* Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg: J.C.B. Mohr, 1887.
71. *Chantepie de la Saussaye, P.D.* Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg: J.C.B. Mohr, 1925.
72. Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology / Ed. J. Waardenburg. New York: Mouton, 1972.
73. *Conrad, R.* Lexikonpolitik: Die erste Auflage der RGG im Horizont protestantischer Lexikographie. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.
74. Die Religion in Geschichte und Gegenwart / Hgs. E. Dinkler, G. Gloege, K. Logstrup, K. Gallinger. Stuttgart: Tübingen Universitaet, 1986.
75. Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung / Hgs. F.M. Schiele, H. Gunkel, O. Scheel, L. Zscharnack. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1909–1913.
76. *Eliade, M.* Methodological remarks on the study of religious symbolism // The History of Religions / Eds. M. Eliade, J. Kitagawa. Chicago: University of Chicago Press, 1959. P. 86–107.
77. Friedrich von Hügél – Nathan Söderblom – Friedrich Heiler. Briefwechsel 1909 – 1931. Paderborn: Verlag Bonifatius-Druckerei, 1981.
78. *Fries, J.F.* Wissen, Glaube und Ahndung. Jena: J.C.G. Göpferdt, 1805.
79. *Goldammer, K.* Der Beitrag Friedrich Heiler zur Methodologie der Religionswissenschaft // Theologische Literaturzeitung. 1967. Vol. 92. Nr. 2. S. 87–94.
80. *Goldammer, K.* Die Formenwelt des Religiösen: Grundriss der systematischen Religionswissenschaft. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1960.
81. *Goldammer, K.* Ein Leben für die Erforschung der Religion. Friedrich Heiler und sein Beitrag zur Aufgabestellung und Methodik der Religionswissenschaft // Inter Confessiones. Beiträge zur Förderung des interkonfessionellen und interreligiösen Gesprächs. Marburg: N. G. Elwert, 1972. S. 1–16.

82. *Heiler, F.* Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München: Verlag von Ernst Reinhardt, 1920.
83. *Heiler, F.* Der Gottesbegriff der Mystik // Numen: International review for the history of religions. 1954. Vol. 1. S. 161–183.
84. *Heiler, F.* Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung. München: Reinhardt, 1923.
85. *Heiler, F.* Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen. München: Reinhardt, 1919.
86. *Heiler, F.* Die Buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. München: Reinhardt, 1922.
87. *Heiler, F.* Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart. Stuttgart: Phillip Reclam, 1962.
88. *Heiler, F.* Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart: Kohlhammer, 1961.
89. *Heiler, F.* Meine ökumenischen Begegnungen // Vom Werden der Ökumene: Beiheft zur Ökumenische Rundschau. Bd. 6. 1967.
90. *Heiler, F.* Prayer, a Study in the History and Psychology of Religion. New York: Andesite Press, 2015.
91. *Heiler, F.* The History of Religion as a Preparation for the Cooperation of Religions // The History of Religion. Essays in Methodology / Eds. M. Eliade, J.M. Kitagawa. Chicago: University of Chicago Press, 1959. P. 132–160.
92. Holy People of the World: A Cross-Cultural Encyclopedia / Ed. P.G. Jestic. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004.
93. *Hügel, F.* The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends. Vol. 2. Second edition. London: J.M. Dent, 1923.
94. *Jacobi, F.H.* Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig: Gerhard Fleischer Verlag, 1811.
95. *Jaspers, K.* Allgemeine Psychopathologie: ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen. Berlin: J. Springer Verlag, 1923.
96. *Kant, I.* Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie / Kants gesammelte Schriften. Vol. VIII. Berlin: De Gruyter, 1902.
97. Karl Barth – Rudolf Bultmann Briefwechsel 1922 – 1966 / Hgs. Bernd Jaspert. Zürich: Theologischer Verlag, 1971.
98. *Kimball, C.* When Religion Becomes Evil. New York: HarperOne, 2008.
99. *Kripal, J.* Comparing Religions. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014.
100. *Kristensen, W.B.* De inaugureele rede van Professor van der Leeuw // Theologisch Tijdschrift. 1919. No. 53. P. 260–265.
101. *Kristensen, W.B.* Symbool en werkelijkheid: een bundel godsdiensthistorische studiën, Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1954.
102. *Kristensen, W.B.* The Meaning of Religion. The Hague: M. Nijhoff, 1960.
103. *Leeuw, G. van der.* Einführung in die Phänomenologie der Religion. München: Reinhardt, 1925.
104. *Leeuw, G. van der.* Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis. Haarlem: Erven Bohn, 1924.

105. *Leeuw, G. van der*. Inleiding tot de phaemenologie van den godsdienst. Haarlem: Erven Bohn, 1948.
106. *Leeuw, G. van der*. Phänomenologie der Religion // Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Zweite Auflage. Band IV. Tübingen: Mohr Siebeck, 1930. Col. 1171–1172.
107. *Leeuw, G. van der*. Phänomenologie der Religion. Stuttgart: Kohlhammer, 1956.
108. *Leeuw, G. van der*. Plaats en taak van de godsdienstgeschiedenis. Groningen: Wolters, 1918.
109. *Leeuw, G. van der*. Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology. New York: Macmillan, 1933.
110. *Leeuw, G. van der*. Religion in Essence and Manifestation. Princeton: Princeton University Press, 2014.
111. *Leeuw, G. van der*. Über einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insonderheit die Religionsgeschichte // Studi e Materiali di Storia delle Religioni. Vol. II. Roma: Anonima Romana Editoriale, 1926. P. 1–43.
112. *Leeuw, G. van der*. Vom Heiligen in der Kunst. Gütersloh: Carl Bertelsmann Verlag, 1957.
113. *Lehmann, E.* Erscheinungswelt der Religion (Phänomenologie der Religion) // Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Band II / Hgs. F.M. Schiele, H. Gunkel, O. Scheel, L. Zscharnack. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1910. S. 497–577.
114. Lived Religion in America: Toward a History of Practice / Ed. D. Hall. Princeton: Princeton University Press. 1997.
115. *Livingston, J.C.* Anatomy of the Sacred: An Introduction to Religion: 6th ed. London: Pearson, 2008.
116. Loci Sacri: Understanding Sacred Places / Eds. T. Coomans, H. Dijn, J. Maeye. Leuven: Leuven University Press, 2012.
117. *Luther, M.* Wie man beten soll: für Meister Peter den Barbier. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
118. *Marett, R.R.* The Threshold of Religion. 3d ed. London: Methuen & Co, 1914.
119. *Max Müller, F.* Chips from a German Workshop: Vol. 1. London: Longmans, Green, and Co., 1867.
120. *Max Müller, F.* Chips from a German Workshop: Vol. 2. L.: Longmans, Green, and Co., 1867.
121. *Max Müller, F.* Forgotten Bibles // Last Essays: Second Series. London: Longmans, Green, and Co., 1901.
122. *Max Müller, F.* Introduction to the Science of Religion. London: Longmans, Green, and Co., 1873.
123. *Max Müller, F.* Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India. London: Longmans, Green, and Co., 1878.
124. *Max Müller, F.* Natural Religion: Gifford Lectures: Second Edition. London; New York: Longmans, Green, and Co., 1892.

125. *Max Müller, F.* The Comparative Study or Religion // Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology: Second edition / Ed. J. Waardenburg. Berlin: Walter de Gruyter, 2017. P. 87–93.
126. *Melton, G.J.* The Encyclopedia of Religious Phenomena. Canton: Visible Ink Press, 2008.
127. *Mensching, G.* Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. Stuttgart: Curt E. Schwab, 1959.
128. *Otto, R.* Aufsätze zur Ethik. München: C. H. Beck Verlag, 1988.
129. *Otto, R.* Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau: Trewendt & Granier, 1917.
130. *Otto, R.* Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München: C. H. Beck, 2014.
131. *Otto, R.* Glaubenslehre 1. Unpublished lecture notes from the 1924–25 and 1926–27 academic years. Rudolf Otto Archive. OA2295. University of Marburg, Germany.
132. *Otto, R.* Il sacro. Milano: SE, 2018.
133. *Otto, R.* Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie: zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1909.
134. *Otto, R.* Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Madrid: Alianza Editorial, 2016.
135. *Otto, R.* Mistica orientale, mistica occidentale. Milano: SE, 2017.
136. *Otto, R.* Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism. Eugene: Wipf and Stock, 2016.
137. *Otto, R.* Mythos und Religion in Wundts Völkerpsychologie // Theologische Rundschau. 1910, Vol. 13. S. 293–305.
138. *Otto, R.* Reich Gottes und Menschensohn: Ein Religionsgeschichtlicher Versuch. München: C. H. Beck, 1940.
139. *Otto, R.* Sünde und Urschuld. München: C. H. Beck, 1932.
140. *Otto, R.* The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational. London: Oxford University Press, 1936.
141. *Otto, R.* The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational. Pantianos Classics. 2017.
142. *Otto, R.* The Philosophy of Religion based on Kant and Fries. New York: Andesite Press, 2015.
143. *Otto, R.* West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. Gotha: Leopold Klotz, 1926.
144. *Otto, R.* Wie Schleiermacher die Religion wiederentdeckte // Die Christliche Welt. 1903. Vol. 17. P. 506–512.
145. *Rickert, H.* Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1921.

146. Rudolf Otto: *Autobiographical and Social Essays* / Ed. G. Alles. Berlin: de Gruyter, 1996.
147. *Sacred Books of the East 1: The Upanishads* / Ed., trans. F. Max Müller. Oxford: Clarendon Press, 1879.
148. *Scheler, M. Vom Ewigen im Menschen // Gesammelte Werke. Vol. V.* Bern und München: Francke Verlag, 1954.
149. *Schimmel, A.-M. A life of learning.* Washington, DC: American Council of Learned Societies, 1993.
150. *Schimmel, A.-M. As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam.* New York: Columbia University Press, 1982.
151. *Schimmel, A.-M. Das Thema des Weges und der Reise im Islam.* Düsseldorf: Westdeutscher Verlag, 1994.
152. *Schimmel, A.-M. Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam.* Albany: SUNY Press, 1994.
153. *Schimmel, A.-M. The Mystery of Numbers.* Oxford: Oxford University Press, 1993.
154. *Schleiermacher, F. Über die Religion.* Hamburg: Felix Meiner, 2004.
155. *Shushan, G. Conceptions of the Afterlife in Early Civilizations: Universalism, Constructivism and Near-Death Experience.* New York: Continuum, 2011.
156. *Smart, N. The Phenomenology of Religion.* London: Macmillan, 1973.
157. *Söderblom, N. Das Werden des Gottesglaubens: Untersuchungen über die Anfänge der Religion.* Leipzig: J.C. Hinrichsche Buchhandlung, 1926.
158. *Söderblom, N. Natürliche Theologie und Allgemeine Religionsgeschichte,* Leipzig: J.C. Hinrichs Buchhandlung, 1913.
159. *Tiele, C.P. Elements of the Science of Religion: Vol. II: Ontological.* Edinburgh–London: William Blackwood & Sons, 1899.
160. *Tiele, C.P. Elements of the Science of Religion. Vol. I: Morphological.* Edinburgh–London: William Blackwood & Sons, 1896.
161. *Tiele, C.P. Religions // The Encyclopaedia Britannica: Ninth Edition. Vol. XX.* Edinburgh: Adam and Charles Black, 1886. P. 358–371.
162. *Tiele, C.P. Theologie en Godsdienstwetenschap // De Gids. 1866. No. 30 (2).* P. 205–244.
163. *Troeltsch, E. Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte.* Tübingen: Mohr/Siebeck, 1902.
164. *Troeltsch, E. Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft.* 2nd ed. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1922.
165. *Waardenburg, J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie – eine kritische Würdigung // Marburger Universitätsreden 93.* Marburg: Philipps-Universität Marburg, 1992. S. 21–47.
166. *Waardenburg, J. Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw.* The Hague: Mouton, 1978.
167. *Waardenburg, J. Religionsphänomenologie 2000 // Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? / Hrsg. G. Müller.* Berlin: P. Lang, 2001. S. 731–748.
168. *Wach, J. Einführung in die Religionssoziologie.* Tübingen: Mohr, 1931.

169. Wach, J. Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung. Leipzig: L. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924.
170. Wach, J. Sociology of Religion. Chicago: University of Chicago Press, 1944.
171. Wach, J. Sociology of Religion. New York: Routledge, 2019.
172. Wach, J. The comparative study of religions. New York: Columbia University Press, 1958.
173. Wach, J. Types of religious experience: Christian and Non-Christian. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
174. Wach, J. Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian. Whitefish: Literary Licensing, 2013.
175. Wach, J., Kitagawa, J.M., Alles, G.D. Essays in the History of Religions. New York: Macmillan, 1988.
176. Weddle, D.L. Miracles: Wonder and Meaning in World Religions. New York: New York University Press, 2010.
177. Wette, W.M.L. de. Über Religion und Theologie: Erläuterungen zu seinem Lehrbuch der Dogmatik. Berlin: De Gruyter, 1921.
178. Zen: Der lebendige Buddhismus in Japan. Ausgewählte Stücke des ZenTextes // Eds. Schuej Ohasama and August Faust. Gotha-Stuttgart: Friedrich Andreas Perthes, 1925.

Критическая литература

1. Антонов, К.М. Русская религиозная философия и феноменология религии: точки соприкосновения // Религиоведческие исследования. 2011. №5–6. С. 7–21.
2. Апполонов, А.В. Наука о религии и ее постмодернистские критики. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2018.
3. Василенко, Л.И. Введение в философию религии. М.: ПСТГУ, 2009.
4. Винокуров, В.В. Введение в феноменологию религии. Религия Древнего Египта: история и феномен. М.: Маска, 2011.
5. Винокуров, В.В. Структура священного мира в феноменологии религии Фридриха Хайлера // Точки. Puncta. 2010. № 1– 2(9). С. 175–177.
6. Вышеславцев, Б.П. R. Otto West-Ostliche Mystic // Путь. № 13. С. 106–109.
7. Гайм, Р. Романтическая школа. СПб.: Наука, 2006.
8. Гартфельд, Г. Немецкое богословие Нового времени. М.: Московская богословская семинария евангельских христиан баптистов, 2005.
9. Глаголев, В.С. Религиозно-эстетические феномены культуры в контексте творческих поисков истины // Что есть истина? Махачкала: Издательство ДГУ, 2013. С. 32–36.

10. *Глаголев, В.С.* Феноменология религии: эстетико-образные аспекты // Свеча – 2013. Т. 24. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении. Владимир: изд-во ВлГУ. С. 187–202.
11. *Горохов, А.А.* Феноменология религии Мирчи Элиаде. СПб.: Алетейя, 2011.
12. *Еремеева, В.Н.* Бог как Deus absconditus в теологии Мартина Лютера и Бог как ноумен в философии Иммануила Канта // Verbum. 2013. № 15. С. 189–204.
13. *Забияко, А.П.* Категория святости. Сравнительное исследование лингво-религиозных традиций. М.: Московский учебник, 1998.
14. *Забияко, А.П.* Мирча Элиаде: методология в контексте индивидуально-психологических и религиозных особенностей личности // Религиоведение. 2008. № 1. С. 180–186.
15. *Забияко, А.П.* Особенности дальневосточной ментальности и теории интерпретации религиозных новообразований // Современные контексты магии, религии и паранауки. М.: «Academia». 2008. С. 70–115.
16. *Забияко, А.П.* Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Религиоведение. 2002. №3. С. 46–49.
17. *Забияко, А.П.* Феноменология и аксиология святого в философии религии М. Шелера // Вестник Амурского ун-та. 2001. Вып. 12. С. 109–113.
18. *Забияко, А.П.* Феноменология религии (статья вторая) // Религиоведение. 2011. № 1. С. 114–126.
19. *Забияко, А.П.* Феноменология религии (статья первая) // Религиоведение. № 4. 2010. С. 152–164.
20. *Забияко, А.П.* Феноменология религии (статья третья) // Религиоведение. № 3. 2011. С. 88–95.
21. *Забияко, А.П., Новокшинова, Р.А.* Египтолог, теолог и феноменолог религии – Герард ван дер Леув // Религиоведение. 2015. № 3. С. 130–139.
22. *Зенкин, С.Н.* Небожественное сакральное. М.: РГГУ, 2012.
23. *Кимелев, Ю.А.* Современная западная философия религии. М.: Мысль, 1989.
24. *Кимелев, Ю.А.* Философия религии: Систематический очерк. М.: Nota bene, 1998.
25. *Курсберг, И.В.* Феноменология в религиоведении: Какой она может быть? М.: Прогресс-Традиция, 2016.
26. *Курсберг, И.В.* Феноменология религии Г. ван дер Леу как нефеноменологический образец? // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 208–213.
27. *Козлова, И.Л.* Религиоведческая концепция Иоахима Ваха в контексте современных проблем академического религиоведения: Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2018.
28. *Колкунова, К.А.* Ниниан Смарт и современное религиоведение // Религиоведческие исследования. 2010. № 3–4. С. 137–142.
29. *Колкунова, К.А.* Современные концепции квазирелигий // Вестник РХГА. Том 15. Выпуск 1. 2014. С. 305–313.

30. *Кольцов, А.В.* Феноменология религии «нового стиля» Ж. Ваарденбурга в контексте голландской традиции феноменологии религии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 3 (47). С. 87–100.
31. *Коначева, С.А.* Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. М.: Изд-во РГГУ, 2010.
32. *Коначева, С.А.* Крест и слава в постметафизической перспективе // Философия религии: аналитические исследования. 2021. 5 (1). С. 161–172.
33. *Коначева, С.А.* Теологическая онтология в постметафизическую эпоху: от ipsum esse к событию // Философские исследования. Том 5. № 1/2 (9/10). 2016. С. 24–38.
34. *Красников, А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический Проект, 2007.
35. *Красников, А.Н.* Методология классического религиоведения. Благовещенск: Б-ка журн. «Религиоведение», 2004.
36. *Лифинцева, Т.П.* «Забота» Хайдеггера, «бытие-для-себя» Сартра и буддийская духкха: онтология негативности // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 184–203.
37. *Лифинцева, Т.П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. М.: Канон+, 2009.
38. *Лонерган, Б.* Метод в теологии / Пер. с англ. Г.В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
39. *Малинкин, А.Н.* Концепция феноменологии Макса Шелера. Шелер vs Гуссерль. М.: «Русская школа», 2019.
40. *Маяцкий, М.* Спор о Платоне: Круг Штефана Георге и немецкий университет. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012.
41. *Михайлов, И.А.* Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М.: «Прогресс-Традиция»; «Дом интеллектуальной книги», 1999.
42. *Михельсон, О.К.* Феноменологическое религиоведение М. Элиаде: Диссертация на соискание степени кандидата философских наук. СПб.: СПбГУ, 2003.
43. *Молчанов, В.И.* Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс: Академия Наук Литовской ССР, Институт философии, социологии и права, 1983. С. 51–67.
44. *Носачев, П.Г.* «Отреченное знание»: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: Историко-аналитическое исследование. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015.
45. *Носачев, П.Г.* Рец. на кн.: Eliade M. The Portugal journal. New York: Suny press, 2010 // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 4 (36). С. 136–139.
46. *Овсиенко, Ф.Г.* Религиоведение и теология: проблема установления объектов дисциплин и их постижения // Философско-методологические проблемы изучения религии / Отв. ред. М.О. Шахов. М., 2004. С. 16–41.

47. *Павлюченков, Н.Н.* Введение в классическую феноменологию религии: Учебное пособие. М.: Дизайн лавочка, 2015.
48. *Павлюченков, Н.Н.* Научный подход к религии в трудах священника Павла Флоренского // *Пространство и время*. 2015. № 1–2. С. 183–186.
49. *Петтацциони, Р.* Сравнительный метод // *Религиоведческие исследования*. 2014. № 1–2 (9–10). С. 24–40.
50. *Пылаев, М.А.* Абсолютность христианства у Э. Трельча в связи с метафизическим и неметафизическим обоснованием историзма // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2020. Вып. 88. С. 30–41.
51. *Пылаев, М.А.* Западная феноменология религии. М.: РГГУ, 2006.
52. *Пылаев, М.А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: Изд-во РГГУ, 2011.
53. *Пылаев, М.А.* Концепции понимания священного в феноменологии религии (Г. ван дер Леу, Й. Вах) // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия*. №4 (24). 2008. С. 84–102.
54. *Пылаев, М.А.* Прологомены ко всякому будущему религиоведению, могущему возникнуть в качестве христианского религиоведения // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2018. Вып. 80. С. 119–126.
55. *Пылаев, М.А.* Феноменология религии Рудольфа Отто. М.: МКЛ, 2000.
56. *Пылаев, М.А.* Философия религии в феноменологии религии Рудольфа Отто // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия*. 2011. № 6(38). С. 59–74.
57. *Рахманин, А.Ю.* Автономия религии и религиозный плюрализм в лингвистической философии и феноменологическом религиоведении // *Философия религии: аналитические исследования*. 2020. Т. 4. № 1. С. 90–103.
58. *Рахманин, А.Ю.* Метатеоретические процедуры в современном религиоведении: на материале феноменологии религии: Диссертация на соискание степени кандидата философских наук. СПб.: Рос. гос. пед. ун-т им. А.И. Герцена, 2008.
59. *Рахманин, А.Ю.* Священное и религия: определения, категории, концепты // *Религиоведческие исследования*. 2017. № 1 (15). С. 84–116.
60. *Религиоведение: Учебное пособие*. 2-е изд., перераб. и доп. / Под ред. М.М. Шахнович. СПб.: Питер, 2012.
61. *Саид, Э.* Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб.: Русский мир, 2006.
62. *Самарина, Т.С.* Богословско-религиоведческий проект “Evangelische Katholizität” в истории экуменического движения // *Христианское чтение*, 2018. № 1. С.116–124.
63. *Самарина, Т.С.* Влияние теологии К. Барта на феноменологию религии Ф. Хайлера // *Богослов.ру*, 2016. URL: <http://archive.bogoslov.ru/text/4825616.html> (дата обращения: 10.10.2020).
64. *Самарина, Т.С.* Дизайнерский проект феноменологического понимания религии: компаративистика Ф. Макса Мюллера // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2018. Вып. 78. С. 121–131.

65. Самарина, Т.С. Из истории исламоведения: А-М. Шиммель и классическая феноменология религии // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 2017. Вып. № 3 (71). С. 89–103.
66. Самарина, Т.С. К вопросу о применимости научного аппарата феноменологии в религиоведении // Вопросы философии. 2020. № 5. С. 57–68.
67. Самарина Т.С. Методологические основы религиоведческого исследования в концепции Фридриха Хайлера // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 2013. Вып. № 1 (45). С. 57–67.
68. Самарина, Т.С. Мистицизм и рациональное в наследии Р. Отто // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 90. С. 68–84.
69. Самарина, Т.С. Об историографии феноменологии религии: критический эскиз // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 82. С. 131–141.
70. Самарина, Т.С. Религиоведческое наследие Жака Ваарденбурга: критический анализ // Религиоведение. 2019. № 3. С. 117–126.
71. Самарина, Т.С. Теологичность феноменологии религии // Христианское чтение. 2018. № 6. С. 139–147.
72. Самарина, Т.С. Теория пандинамизма в феноменологии религии: категории Силы, Воли и Формы // Религиоведение. 2019. № 1. С. 114–120.
73. Самарина, Т.С. Феноменология религии и философская феноменология // Вопросы философии. 2017. №4. С. 61–71.
74. Самарина, Т.С. Феноменология религии и чувство бесконечного // Logoset Praxis. 2018. Т. 17. № 4. С. 5–11.
75. Самарина, Т.С. Феноменология религии П.Д. Шантепи де ля Соссе и К. Тиле: от теологии к религиоведению // Богословский Вестн. Моск. Духовной Академии. 2019. Т. 32. № 1. С. 67–79.
76. Самарина, Т.С. Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии. М.: Изд-во ИФ РАН, 2019.
77. Самарина, Т.С. Философия и теология в религиоведческой концепции В.Б. Кристенсена // Вестн. Екатеринбург. духовной семинарии. 2019. № 2 (26). С. 57–74.
78. Самарина, Т.С. Фридрих Хайлер и психология религии // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 2014. Вып. № 4 (54). С. 83–96.
79. Самарина, Т.С. Эвристический потенциал феноменологии религии: случай Мишеля Фуко // Материалы VI международной научно-практической конференции «Религия и коммуникация», Минск: Ковчег, 2019. С. 363–367.
80. Самарина, Т.С. Эклектичность феноменологии религии: случай Г. ван дер Леу // Вопр. философии. 2019. № 3. С. 77–85.
81. Скорородова, Т.Г. «Религия Человека»: духовный опыт, свобода и традиция в философии Рабиндраната Тагора. Ориенталистика. 2019. № 2(2). С. 375–396.
82. Сمارт, Н. После Элиаде: Будущее теории религии // Религиоведческие исследования. 2010. № 3–4. С. 155–163.

83. *Смирнов, А.В.* Всечеловеческое vs. Общечеловеческое. М.: ООО “Садра”; Издательский Дом ЯСК, 2019.
84. *Смирнов, А.В.* Логико-смысловой подход к культуре: Новое прочтение универсализма // Диалог культур в условиях глобализации: XII Международные Лихачевские научные чтения 17–18 мая 2012 года. СПб.: СПбГУП, 2012. С. 196–200.
85. *Смирнов, А.В.* Является ли универсальность философского разума стереотипом? // Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 96–101.
86. *Ставцева, О.И.* Очерк хайдеггеровской философии // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / Отв. ред. М.Я. Корнеев, Е.А. Торчинов. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 29–58.
87. *Стобер, М.* Компаративные исследования мистицизма // Философия религии: аналитические исследования. 2017. Т. 1. № 1. С. 46–87.
88. *Тейвз, Э.* Религиозный опыт // Портал «Религиозная жизнь» / Пер. с англ. и прим. Т.В. Малевич. 29.11.2012. URL: <https://religious.life/2012/11/religious-experience/> (дата обращения: 10.10.2020).
89. *Токранов, А.В.* Феноменология религии В. Б. Кристенсена // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2016. №6. С. 98–113.
90. *Угринович, Д.М.* Введение в религиоведение. 2-е изд. М.: Мысль, 1985.
91. *Узланер, Д.* Конец религии? История теории секуляризации. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019.
92. *Уколов, К.И.* Проблема религиозного априори в Западной религиозной философии (Э. Трельч, П. Тиллих) // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 3. С. 46–55.
93. *Фауссель, Г.* Мартин Лютер: Жизнь и дело. Том 1. Харьков: Майдан, 1995.
94. *Фрик, Г.* Сравнительное религиоведение // Классики мирового религиоведения. Антология. Том 2. Мистика. Религия. Наука / Сост. и общ. ред. А.Н. Красников М.: Канон+, 1998. С. 314–331.
95. *Фролов, А.В.* Герменевтические подступы к «Священному» Р. Отто // Философия религии: Альманах. 2010–2011. М.: ИФ РАН, 2011. С. 429–442.
96. *Фролов, А.В.* Рец. на кн.: Пылаев М.А. Категория “священного” в феноменологии религии, теологии и философии XX в. // Философия религии: Альманах 2012–2013. М.: Наука, Восточная литература, 2013. С. 521–544.
97. *Хегглунд, Б.* История теологии / Пер. с швед. В. Володина. СПб.: Светоч, 2001.
98. *Хоффман, Х.* Теология, религиоведение, философия и феноменология религии как различные области исследования религии // XIX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М.: изд-во ПСТГУ, 2009. № 19. Том I. С. 58–63.
99. *Человенко, Т.Г.* Интегративные стратегии исследования в философской феноменологии религии // Известия ВГПУ. 2009. №8. С. 46–50.

100. *Человенко, Т.Г.* Феноменологическое религиоведение в условиях постсекулярности: проблемы культурных и эпистемологических вызовов // Ученые записки ОГУ. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2013. №1. С. 221–225.
101. *Чеснокова, Л.В.* Концепт метафизического страха (Angst) в немецкой философии // Молодой учёный. №8 (43). 2012. С. 160–165.
102. *Шахнович, М.М.* Феноменологическое религиоведение: история и метод // Очерки по философии и культуре. Выпуск 5. СПб., 2001. С. 301–308.
103. *Шахнович, М.М.* Феноменологическое религиоведение: Этапы истории / Центр религиоведческих исследований «РелигиоПолис». 15.06.2010. URL: <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/618-fenomenologicheskoe-religiovedenie-etapy-istorii-2.html> (дата обращения: 10.10.2020).
104. *Шевченко, И.В.* Религиозно-философские взгляды Ф.Г. Якоби // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. 12 (2). С. 106–115.
105. *Шохин, В.К.* Определения мистического: первый опыт экспозиции // Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 1. № 1. С. 7–29.
106. *Шохин, В.К.* Реальность и «запах реальности»: адвайта на пути к стратификационной онтологии. Шанкара. Брахмасутрабхашья. Чхандогьопанишад-бхашья / пер. с санскрита и примеч. В.К. Шохина // Вопросы философии. 2017. №. 10. С. 182–198.
107. *Шохин, В.К.* Русская духовно-академическая философия религии и религиология Фридриха Шлейермахера // Философия религии. Альманах 2014–2015. М.: Наука-Восточная литература, 2015. С. 158–185.
108. *Шохин, В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.). М.: Альфа-М, 2010.
109. *Шохин, В.К.* Философская теология и промежуточная версия ишваравады // Вопросы философии. 2016. № 9. С. 138–147.
110. *Шохин, В.К.* Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018.
111. *Штигельберг, Г.* Феноменологическое движение: Историческое введение. М.: Логос, 2002.
112. *Allen, D.* Encounters with Mircea Eliade in Intalniri / Eds. Mihaela Gligor and Mac Linscott Ricketts. Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință, 2005.
113. *Allen, D.* Phenomenology of religion // Encyclopedia of religion. Second edition. Vol. 10. Thompson Gale, 2005. P. 7086–7101.
114. *Allen, D.* Phenomenology of religion // The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition / Ed. J.R. Hinnels. London; New York: Routledge, 2010. P. 203–224.
115. *Alles, D.* Ist Eliade Antihistorisch? / Die Mitte der Welt: Aufsätze zu Mircea Eliade / Hgs. H.P. Duerr. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. S. 106–127.
116. *Alles, G.* Introduction to Otto's Autobiographical and Social Essays // Rudolf Otto: Autobiographical and Social Essays. Berlin: de Gruyter, 1996. P. 1–49.
117. *Alles, G.* The study of religions: the last 50 years // The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition / Ed. J. Hinnels, London; New York: Routledge, 2010. P. 39–55.

118. *Alles, G.D.* After the Naming Explosion: Joachim Wach's Unfinished Project // *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 51–78.
119. *Alles, G.D.* Die Neugeburt des Kulturimperialismus als „Religionswissenschaft“. *Rudolf Ottos Importunternehmen // Rudolf Otto: Religion und Subjekt* / Hgr. T. Dietz, H. Matern. Zürich: TVZ Theologischer Verlag, 2012. S. 49–76.
120. *Alles, G.D.* Rudolf Otto and the Cognitive Science of Religion // *Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte* / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 21–36.
121. *Almond, P.C.* Rudolf Otto: An Introduction to his Philosophical Theology. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984.
122. *Ammerman, T.N.* From Canopies to Conversations: The Continuing Significance of “Plausibility Structures” // *Peter L. Berger and the Sociology of Religion: 50 Years after The Sacred Canopy* / Ed. T. Hjelm. London: Bloomsbury Academic, 2018. P. 27–42.
123. *Barnes, L.* Rudolf Otto and the Limits of Religious Description // *Religious Studies*. 1994. 30 (2). P. 219–230.
124. *Barth, R.* „Wer das nicht kann, ist gebeten nicht weiter zu lesen“ Otto als Paradigma einer unzeitgemäßen Methodologie? // *Das Heilige als Problem der gegenwärtigen Religionswissenschaft* / Hgs. W. Gantke. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2015. S. 13–23.
125. *Barth, U.* Rudolf Ottos Entwurf einer Religionspsychologie // *Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte* / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 37–58.
126. *Benz, E.* Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute. Leiden: E.J. Brill, 1971.
127. *Binswanger, L.* Einführung in die Probleme der Allgemeinen Psychologie. Berlin: J. Springer Verlag, 1922.
128. *Bourgault, R.* Le congrès d'histoire des religions de Stockholm // *Science et Esprit*. 1971. Vol. 23. P. 113–123.
129. *Chaudhuri, N.C.* Scholar Extraordinary: The Life of Professor the Rt. Hon. Frederick Max Müller. London: Chatto & Windus, 1974.
130. *Cocksworth, A.* Karl Barth on Prayer. New York: Bloomsbury T& T Clark, 2015.
131. *Comparative Anthropology* / Ed. L. Holy. Oxford: Blackwell, 1987.
132. *Cox, J.L.* A guide to the phenomenology of religion: Key figures, formative influences and subsequent debates. London; New York: The Continuum International Publishing Group, 2006.
133. *Creasy, K.* Martin Heidegger's Changing Conceptions of the Holy: From The Phenomenology of Religious Life, “The Origin of the Work of Art,” and Elucidations of Hölderlin's Poetry. URL: http://kaitlyncreasy.weebly.com/uploads/8/5/2/3/85234142/heideggers_changing_conceptions_of_the_holy.pdf (дата обращения: 10.10.2020).

134. *Dahlke, B.* Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II. New York: T&T Clark International, 2012.
135. *Daniels, J.* How new is neo-phenomenology? A comparison of the methodologies of Gerardus van der Leeuw and Jacques Waardenburg // *Method & Theory in the Study of Religion*. 1995. No. 7 (1). P. 43–55.
136. *Deuser, H.* „A feeling of objective presence“: Rudolf Ottos Das Heilige und William James' Pragmatismus zum Vergleich // *Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte* / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 319–334.
137. *Dienst, K.* Beten und Verstehen: Eine religionswissenschaftliche Annäherung an Friedrich Heiler // *Journal für Religionskultur*. 1998. No. 17. S. 1–12.
138. *Doniger, W.* Minimyths and maximyths and political points of view // *Myth and Method* / Eds. L.L. Patton, W. Doniger. Charlottesville: University of Virginia Press, 1996. P. 109–127.
139. *Dubuisson, D.* The Poetical and Rhetorical Structure of the Eliadean Text: A Contribution to Critical Theory and Discourses on Religions Communities // *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 133–146.
140. *Ellwood, R.* The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell. Albany: State University of New York Press, 1999.
141. *Engert, J.* Studien zur theologischen Erkenntnislehre. München: Regensburg, 1926.
142. *Feigei, F.* „Das Heilige“. Kritische Abhandlung über Rudolf Otto's gleichnamiges Buch. Haarlem: Bohn, 1929.
143. *Feldmeier, R.* Der Heilige: Rudolf Ottos Impulse für eine biblische Gotteslehre // *Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte* / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 81–94.
144. *Fitzgerald, T.* The Ideology of Religious Studies. Oxford: Oxford University Press, 2003.
145. *Flasche, R.* Joachim Wach // *Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München: C. H. Beck, 2010. S. 290–302.
146. *Frank, M.* Selbstgefühl: Eine historisch-systematische Erkundung. Vol. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
147. *Frings, M.S.* The Mind of Max Scheler. The first comprehensive guide based on the complete works. Milwaukee: Marquette University Press, 1997.
148. *Fritsche, R.* Friedrich Heiler und die Mystik: Inauguraldissertation. Frankfurt-am-Main: Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1993.
149. *Gantke, W.* Der umstrittene Begriff des Heiligen: Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung. Marburg: Diagonal-Verlag, 1998.
150. *Garrett, W.R.* „Troublesome Transcendence“: The Supernatural in the Scientific Study of Religion // *Sociological Analysis*. 1974. Vol. 35. P. 167–180.
151. *Gill, D.S.* Prayer // *Encyclopedia of religion*. Second edition. Vol. 11. Thompson Gale, 2005. P. 7367–7472.

152. *Ginzburg, C.* Mircea Eliade's Ambivalent Legacy // Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 307–323.
153. *Gooch, T.A.* The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion. Berlin: De Gruyter, 2000.
154. *Gregor, T.A., Tuzin, D.* Comparing Gender in Amazonia and Melanesia: A Theoretical Orientation // Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method / Eds. T.A. Gregor, D. Tuzin. Berkeley: University of California Press, 2001. P. 1–16.
155. *Hakl, H.T.* Eranos: An alternative intellectual history of the twentieth century. Bristol: Equinox, 2013.
156. *Hart, H.* [Review] Wach J. Sociology of Religion // Social Forces. May 1945. Vol. 23. No. 4. P. 476–477.
157. *Hartog, H.* Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heiler. Mainz: Mathias-Grünwald-Verlag. 1995.
158. *Heidegger, M.* Phänomenologie des religiösen Lebens: Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Augustinus und der Neuplatonismus. Die Philosophischen Grundlagen der Mittelalterlichen Mystik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
159. *Hirschmann, E.* Phänomenologie der Religion; Eine historisch-systematische Untersuchung von „Religionsphänomenologie“ und „religionsphänomenologischer Methode“ in der Religionswissenschaft. Groningen: Tritsch, 1940.
160. *Idel, M.* Hasidism: Between Ecstasy and Magic. New York: State university of New York press, 1995.
161. *Idel, M., Arzy, S.* Kabbalah: A Neurocognitive Approach to Mystical Experiences. Yale: Yale University Press, 2015.
162. *Jäger, S.* Das Heilige und die Religionsgeschichte – Rudolf Otto und Nathan Söderblom // Rudolf Otto: Religion und Subjekt / Hgr. T. Dietz, H. Matern. Zürich: TVZ Theologischer Verlag, 2012. S. 177–198.
163. *James, A.D.* Interpreting Religion: The Phenomenological Approaches of Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw. Washington: Catholic University of America Press, 1995.
164. *Jensen, J.S.* Universals, General terms and the Comparative Study of Religion // Numen. Vol. 48 (3). 2001. P. 238–266.
165. *Joas, H.* Säkulare Heiligkeit: Wie aktuell ist Rudolf Otto? // Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 59–79.
166. *Johannsen, D.* <Religion> als diegetischer Raum. Eine narratologische Analyse von Rudolf Ottos „Das Heilige“ // Rudolf Otto: Religion und Subjekt / Hgr. T. Dietz, H. Matern. Zürich: TVZ Theologischer Verlag, 2012. S. 237–256.
167. *Johnson, L.T.* Religious Experience in Earliest Christianity: A Missing Dimension in New Testament Studies. Minneapolis: Fortress Press, 1998.

168. *Jungclaussen, E.* Ökumene – Ende oder Anfang? Zur Aktualität Friedrich Heilers // Marburger Universitätsreden 93. Marburg: Philipps-Universität Marburg, 1992. S. 7–20.
169. *King, R.* Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and “The Mystic East”. London and New York: Routledge, 1999.
170. *Kippenberg, H.G.* Joachim Wach between the George Circle and Weber’s Typology of Religious Communities // Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 3–20.
171. *Kitagawa, J.M.* Bibliography of Joachim Wach (1922–1955) // Understanding and Believing. Essays by Joachim Wach. New York, 1968. P. 188–196.
172. *Klemm, D.E.* Culture, arts, and religion // The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher / Ed. J. Mariña. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 251–168.
173. *Korsch, D.* Rudolf Ottos Aufnahme der Fries’schen Religionsphilosophie // Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 295–306.
174. *Lattke, M.* Rudolf Bultmann on Rudolf Otto // Harvard Theological Review. Get access Volume 78, Issue 3–4 October 1985, P. 353–360.
175. *Laube, M.* Rudolf Otto und die Religionsgeschichtliche Schule // Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 219–233.
176. *Leaman, O.* Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam by Annemarie Schimmel // British Journal of Middle Eastern Studies. 1996. Vol. 23. P. 96–97.
177. *Librande, L.T.* Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam by Annemarie Schimmel // Journal of the American Academy of Religion. 1996. Vol. 64. P. 672–674.
178. *Manoussakis, J.P.* Phenomenological approaches to religion // The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion / Ed. G. Oppy. London: Routledge, 2015. P. 20–31.
179. *Marga, A.* Karl Barth’s Dialogue with Catholicism in Göttingen and Münster: Its Significance for His Doctrine of God. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
180. *Mehdi, I.* Annemarie Schimmel: On Deciphering the Signs of God // Iqbal Review: Journal of the Iqbal Academy Hyderabad. 2003. Vol. 12. Issue 2. URL: <http://www.jaihoon.com/349.htm> (дата обращения: 10.10.2020).
181. *Mittwede, M.* Die heilige Transzendenz und empirische Forschung: Überlegungen und Perspektiven // Das Heilige als Problem der gegenwärtigen Religionswissenschaft / Hgs. W. Gantke. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2015. S. 67–75.
182. *Molendijk, A.L.* Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East. New York: Oxford University Press, 2016.
183. *Molendijk, A.L.* The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. Leiden: Brill, 2005.

184. *Mujiburrahman*. The Phenomenological Approach in Islamic Studies: An Over view of a Western Attempt to Understand Islam // *The Muslim World*. 2001. Vol. 91. P. 425–449.
185. *Mysticism and Language* / Ed. S.T. Katz. New York: Oxford University Press, 1992.
186. *Mysticism and Philosophical Analysis* / Ed. S.T. Katz. New York: Oxford University Press, 1978.
187. *Netton, I.R.* Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam by Annemarie Schimmel // *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1996. Vol. 6. P. 418–420.
188. *Oldmeadow, H.* Mediations: Essays on Religious Pluralism & the Perennial Philosophy. San Rafael, CA: Sophia Perennis, 2008.
189. *Osthövene, C-D.* Ottos Auseinandersetzung mit Schleiermacher: Religionstheorie als Zeitdiagnose // *Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte* / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 179–190.
190. *Paden, W.E.* Comparative Religion // *The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition* / Ed. R. Hinnels. London; New York: Routledge, 2010. P. 225–242.
191. *Paden, W.E.* Religious Worlds. Boston: Beacon, 1988.
192. *Panikkar, R.* The Intrareligious Dialogue. New York: Paulist Press, 1999.
193. *Paton, H.J.* The Modern Predicament. New York: Collier Books, 1962.
194. *Patton, K.C., Ray B.C.* Introduction // *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Post-modern Age* / Eds. K.C. Patton, B.C. Ray. Berkeley: University of California Press, 2000. P. 1–22.
195. *Pöpperl, C.* Das Heilige, das Erhabene und die Negative Theologie // *Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte* / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 493–508.
196. *Preston, C.S.* Wach, Radhakrishnan, and Relativism // *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 79–100.
197. *Proudfoot, W.* Religious Experience. Berkeley: University of California Press, 1985.
198. *Pummer, R.* Religionswissenschaft or Religiology? // *Numen*. 1972. Vol. 19. P. 91–127.
199. *Pye, M.* Friedrich Heiler // *Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München: C. H. Beck, 2010. S. 279–289.
200. *Rennie, B.* Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion. Albany: State University of New York, 1996.
201. *Rennie, B.* The Influence of Eastern Orthodox Christian Theology on Mircea Eliade's Understanding of Religion // *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 197–214.

202. *Röhr, H.* Friedrich Heiler und Indien // *Journal of Religious Culture*. 1997. Nr. 8. S. 1–14.
203. *Roscoe, P.* The Comparative Method // *The Blackwell Companion to the Study of Religion* / Ed. R.A. Segal. New York: Wiley-Blackwell, 2009. P. 25–46.
204. *Rudolph, K.* Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft. Leiden: Brill, 1992.
205. *Rudolph, K.* Mircea Eliade and the “History” of Religions // *Religion*. 1989. No. 19. P. 101–127.
206. *Rudolf Otto: Religion und Subjekt* / Hgr. T. Dietz, H. Matern. Zürich: TVZ Theologischer Verlag, 2012.
207. *Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte* / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014.
208. *Ryba, T.* Phenomenology of Religion // *The Blackwell Companion to the Study of Religion* / Ed. R.A. Segal, New York: Blackwell, 2006. P. 91–122.
209. *Schmidt, L.E.* The Making of “Mysticism” in the Anglo-American World: From Henry Coventry to William James / *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2013. P. 452–472.
210. *Schmidt, W.* Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. Münster in Westfalen: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. 1926–1935.
211. *Schmidt-Leukel, P.* Die Bedeutung des „Heiligen“ für die Erklärung von Religion // *Das Heilige als Problem der gegenwärtigen Religionswissenschaft* / Hgs. W. Gantke. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2015. S. 75–91.
212. *Schröter, M.* Das Numinose als Kategorie: Beobachtungen zu einem religionstheoretischen Zentralbegriff // *Das Heilige als Problem der gegenwärtigen Religionswissenschaft* / Hgs. W. Gantke. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2015. S. 101–111.
213. *Schröter, M.* Rudolf Otto und die Religionswissenschaft // *Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte* / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 511–522.
214. *Schüz, P.* Numinose „Scheu“ als „artlich andere Zuständlichkeit“: Rudolf Otto und der moderne Angstbegriff // *Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte* / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 127–142.
215. *Segal, R.A.* In defense of the comparative method // *Numen*. 2001. Vol. 48 (3). P. 339–373.
216. *Sharpe, E.J.* Comparative Religion: A History. New York, 1975.
217. *Sharpe, E.J.* Not to Destroy but to Fulfil: The Contribution of J. N. Farquhar to Protestant Missionary Thought in India before 1914. Uppsala: Almqvist and Wiksells Boktryckeri, 1965.
218. *Sharpe, E.J.* The study of religion in historical perspective // *The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition* / Ed. J. Hinnells. London: Routledge, 2010. P. 21–38.

219. *Sheehan, Th.* Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion" 1920–1921 // *The Personalist*. 1979. Vol. LX (3). Los Angeles: University of Southern California. P. 312–324.
220. *Smith, J.Z.* Afterword: Religious Studies: whither (wither) and why? // *Method & Theory in the Study of Religion*. 1995. No. 7 (4). P. 407–414.
221. *Smith, J.Z.* *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
222. *Smith, J.Z.* The "end" of Comparison: Redescription and Rectification J.Z. Smith // *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Post-modern Age* / Eds. K.C. Patton, B.C. Ray. Berkeley: University of California Press, 2000. P. 237–242.
223. *Smith, J.Z.* The Eternal Deferral // *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 215–237.
224. *Stace, W.T.* *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan Pub Ltd, 1961.
225. *Stausberg, M.* *Comparisson* // *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* / Ed. M. Stausberg. New York: Routledge, 2011. P. 21–39.
226. *Strenski, I.* *Original Phenomenology of Religion: A Theology of Natural Religion* // *The Comity and Grace of Method: Essays in Honor of Edmund F. Perry* / Eds. T. Ryba, G. Bond. Evanston: Northwestern University Press, 2004. P. 5–16.
227. *Strenski, I.* *Understanding Theories of Religion: An Introduction*. 2nd Edition. Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2015.
228. *Studstill, R.* *The Unity of Mystical Traditions: The Transformation of Consciousness in Tibetan and German Mysticism*. Leiden; Boston: Brill, 2005.
229. *Taves, A.* *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. Princeton: Princeton University Press. 2009.
230. *Tuckett, J.* Clarifying the Phenomenology of Gerardus van der Leeuw // *Method and Theory in the Study or Religion*. 2015. P. 1–37.
231. *Turcanu, F.* *Mircea Eliade: Le prisonnier de l'histoire*. Paris: La Decouverte, 2003.
232. *Turcanu, F.* Southeast Europe and the Idea of the History of Religions in Mircea Eliade // *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 241–261.
233. *Volkman, S.* *Luthers Lehre vom verborgenem Gott in Entzogenheit in Gott: Beiträge zur Rede von der Verborgenheit der Trinität*. Utrecht: Ars Disputandi, 2005.
234. *Walther, M.* Rudolf Ottos Konzept des Heiligen als gemeinsame Perspektive für Christentum und Islam? Eine Skizze anhand der Autoren Meister Eckhart und al-Ġazālī // *Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte* / Hgs. J. Lauster, P. Schütz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 563–576.
235. *Wasserstrom, S.M.* The Master-Interpreter: Notes on the German Career of Joachim Wach (1922–1935) // *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The*

Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 21–50.

236. *Wedemeyer, K.* Introduction I: Two Scholars, a “School” and a Conference // *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* / Eds. C.K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. XV–XXVI.

237. *Wendel, S.* Das Kreaturgefühl bei Rudolf Otto – Gewissheit oder Glaube? // *Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte* / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 143–152.

238. *Wheeler, B.M.* Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam by Annemarie Schimmel // *History of Religions*. 1997. Vol. 36. P. 283–285.

239. *Wittekind, F.* Transzendenz und Mystik: Bultmanns Rezeption von Ottos Religionsphilosophie // *Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte* / Hgs. J. Lauster, P. Schüz, R. Barth. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 235–250.

240. *Ziolkowski, E.* Wach, Religion, and “The Emancipation of Art” // *Numen*. 1999. Vol. 46. No. 4. P. 345–369.

241. *Zwi Werblowsky, R.J.* On studying comparative religion // *Religious Studies*. 1975. No. 11 (2). P. 145–156.

Дополнительная литература

1. *Амайон, Р.* Понятие шаманизма: формирование западной интерпретации // *Религиоведение*. 2009. № 1. С. 3–15.

2. *Андреев, А.В.* «Поиск исторического Иисуса» как исследовательская традиция в зарубежном религиоведении: становление, методологические установки, актуальные подходы: Диссертация на соискание степени кандидата философских наук. М.: МГУ, 2019.

3. *Апполонов, А.В.* Понятие “religio” в западноевропейской философской, правовой и теологической мысли от римской античности до раннего Нового времени: Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 2020.

4. *Ассман, Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004.

5. *Блэквуд, Э.* Двойник // *Граф Магнус: Рассказы ужасов*. М.: ООО “Корона-принт”, 1993. С. 156–179.

6. *Блэквуд, Э.* Женщина и приведение // *Блэквуд Э. Вендиго: повести и рассказы*. М.: Энигма, 2005. С. 155–165.

7. *Блэквуд, Э.* Ивы // *Блэквуд Э. Вендиго: повести и рассказы*. М.: Энигма, 2005. С. 29–86.

8. *Блэквуд, Э.* История о призраке, рассказанная одной женщиной // Карета-призрак. СПб.: Азбука, 2004. С. 129–141.
9. *Блэквуд, Э.* Остров призраков // *Блэквуд Э.* Кентавр: избр. произв. М.: Энигма, 2011. С. 33–48.
10. *Блэквуд, Э.* Человек, которого любили деревья // *Блэквуд Э.* Кентавр: избр. произв. М.: Энигма, 2011. С. 165–245.
11. *Ивин, А.А., Никифоров, А.С.* Словарь по логике. М.: Владос, 1997.
12. *Исаева, Н.В.* Шанкара и индийская философия. М.: Наука, 1991.
13. *Лавкрафт, Г.Ф.* Загадочный дом на туманном утесе. СПб.: Азбука, 2018.
14. *Майринк, Г.* Голем. М.: Эксмо, 2015.
15. *Эко, У.* Заметки на полях «Имени розы». СПб. Симпозиум, 2002.
16. *Eisenstadt, S.H.* Comparative Civilizations and Multiple Modernities. 2 vols. Leiden: Brill, 2003.
17. *Smith, W.C.* The Meaning and End of Religion. Minneapolis: Fortress Press, 1963.
18. The New Testament in Christian Spirituality in The Blackwell Companion to Christian Spirituality / Ed. A. Holder. Oxford: Wiley & Sons, 2011.
19. The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Contests / Eds. J.G. Platvoet, A. Molendijk. Leiden: Brill, 1999.
20. Theologenlexikon / Hrgs. W. Harle, H. Wagner. München: C. H. Beck, 1994.
21. *Wallace, J.B.* Snatched into Paradise (2 Cor 12:1–10): Paul's Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience. Berlin: Walter de Gruyter, 2011.
22. *Williams, M.A.* "Gnosticism"; An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton, New York: Princeton University Press, 1996.