

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ, НОУМЕНОЛОГИЯ, ПОСТФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Научное издание

Понятие *феноменология религии* создает ощущение какого-то чарующего мрака, обещая глубокую философскую рефлексию над темами, выходящими за рамки научного познания. Именно поэтому наследие феноменологии религии порождает многочисленные дискуссии среди исследователей, зачастую вызывая вопросы: какова связь этого движения с философской традицией? Как оно вписывается в историю религиоведения? Едина ли феноменология религии? Является ли феноменология религии «теологической диверсией» в религиоведение? Что феноменология религии дала гуманитарным исследованиям? Был ли феноменологический проект дезавуирован постмодернистской философской критикой? Ответы на эти и другие не менее важные вопросы Вы найдете в этой книге.

Содержание

Введение.....	7
---------------	---

ЧАСТЬ I ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Глава 1. Феноменология религии и чувство бесконечного.....	14
Глава 2. Рождение феноменологии из духа компаративистики.....	24
Глава 3. Феноменология религии и философская феноменология.....	35
Глава 4. Первые шаги феноменологии религии.....	52
§ 1. Шантепи де ля Соссе и феноменология религии.....	52
§ 2. Корнелиус Тиле: история и феноменология религии.....	57
Глава 5. Феноменология религии В.Б. Кристенсена.....	62
Глава 6. Феноменология религии Герардуса ван дер Леу.....	77
§ 1. Леу и феноменологическая традиция.....	80
§ 2. Леу и психология религии.....	92
§ 3. Пандинамизм.....	94
§ 4. Субъект и типология религий.....	99
§ 5. Энергетическая метафора.....	102
§ 6. Религиозный эволюционизм в феноменологии Леу.....	103
§ 7. Небожественное сакральное.....	106
§ 8. Феноменология религии Г. ван дер Леу в общем контексте феноменологии религии.....	109
§ 9. Эклектика Леу.....	114
Итоги.....	117

ЧАСТЬ II НОУМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Глава 1. Ноуменология религии как историографическая концепция.....	119
Глава 2. Ноуменология религии Ф. Хайлера.....	125
§ 1. Фридрих Хайлер как религиовед.....	125
§ 2. Принципы религиоведческого исследования в трудах Ф. Хайлера.....	131
§ 3. Основные аспекты ноуменологии религии Ф. Хайлера.....	140
§ 4. Типология религий и религиозности.....	154
§ 5. Влияние религиоведческих теорий на ноуменологию религии Ф. Хайлера.....	156
§ 6. Влияние теологии К. Барта на ноуменологию религии Ф. Хайлера.....	159
§ 7. Ноуменологии Р. Отто и Ф. Хайлера.....	167
§ 8. Феноменология религии М. Элиаде и ноуменология Ф. Хайлера.....	172

Глава 3. Феноменология молитвы и типов религиозности.....	178
§ 1. Феноменология молитвы.....	178
§ 2. Мистическая и пророческая религиозность.....	197
§ 3. Ф. Хайлер и психологические исследования религии.....	203
§ 4. Мистическая и пророческая религиозность как категории описания религии после «Молитвы» Ф. Хайлера.....	214
Глава 4. Ноуменология религии и исламоведческая теория А.-М. Шиммель....	219
§ 1. Структура описания ислама.....	219
§ 2. Феноменологическая методология А.-М. Шиммель.....	225
Итоги.....	232

ЧАСТЬ III

ПОСТФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Глава 1. Кризис феноменологического проекта в религиоведении.....	234
§ 1. Причины кризиса.....	234
§ 2. Теория гетеротопии Мишеля Фуко и традиция исследования религиозных феноменов.....	240
Глава 2. Пути обновления феноменологии религии.....	244
Глава 3. Феноменология религии в современной компаративистике.....	252
§ 1. Актуальность феноменологического проекта.....	252
§ 2. Феноменология религии и современная компаративистика.....	255
§ 3. Феноменология религии и специальные исследования.....	263
Глава 4. ИмPLICITная феноменология религии.....	268
§ 1. Систематизация религиозных феноменов.....	268
§ 2. Исследование священных пространств.....	273
Итоги.....	277
Заключение.....	279
Список литературы.....	282
Phenomenology, Noumenology and Post-Phenomenology of Religion.....	293

Contents

Introduction.....	7
-------------------	---

PART I

PHENOMENOLOGY OF RELIGION

Chapter 1. Phenomenology of Religion and the Feeling of the Infinite.....	14
Chapter 2. The Birth of Phenomenology from the Spirit of Comparative Studies.....	24
Chapter 3. Phenomenology of Religion and Philosophical Phenomenology.....	35
Chapter 4. The First Steps of the Phenomenology of Religion.....	52
§ 1. Chantepie de la Saussaye and the Phenomenology of Religion.....	52
§ 2. Cornelis Tiele: History and the Phenomenology of Religion.....	57
Chapter 5. The Phenomenology of Religion of W. B. Kristensen.....	62
Chapter 6. The Phenomenology of Religion of Gerardus van der Leeuw.....	77
§ 1. Leeuw and the Phenomenological Tradition.....	80
§ 2. Leeuw and the Psychology of Religion.....	92
§ 3. Pandynamism.....	94
§ 4. The Subject and the Typology of Religions.....	99
§ 5. The Energetic Metaphor.....	102
§ 6. Religious Evolutionism in Leeuw's Phenomenology.....	103
§ 7. The Undivine Sacred.....	106
§ 8. The Phenomenology of Religion of G. van der Leeuw in the General Context of Phenomenology of Religion.....	109
§ 9. Leeuw's Eclecticism.....	114
Conclusions.....	117

PART II

NOUMENOLOGY OF RELIGION

Chapter 1. Noumenology of Religion as a Historiographical Concept.....	119
Chapter 2. Noumenology of Religion of Friedrich Heiler.....	125
§ 1. Friedrich Heiler as Scholar of Religion.....	125
§ 2. Principles of Religious Studies in the Works of F. Heiler.....	131
§ 3. The Main Aspects of the Noumenology of Religion of F. Heiler.....	140
§ 4. The Typology of Religions and Religiosity.....	154
§ 5. The Influence of Religious Theories on the Noumenology of Religion of F. Heiler.....	156
§ 6. The Influence of K. Barth's Theology on the Noumenology of Religion of F. Heiler.....	159
§ 7. The Noumenology of R. Otto and F. Heiler.....	167
§ 8. The Phenomenology of religion of M. Eliade and the Noumenology of F. Heiler.....	172

Chapter 3. The Phenomenology of Prayer and Types of Religiosity.....	178
§ 1. The Phenomenology of Prayer.....	178
§ 2. The Mystical and Prophetic Religiosity.....	197
§ 3. F. Heiler and Psychological Studies of Religion.....	203
§ 4. Mystic and Prophetic Religiosity as a Category of Description of Religion after “The Prayer” of F. Heiler.....	214
Chapter 4. Noumenology of Religion and Islam Studies of A.-M. Schimmel.....	219
§ 1. The Structure of the Description of Islam.....	219
§ 2. The Phenomenological Methodology of A.-M. Schimmel.....	225
Conclusions.....	232

PART III POST-PHENOMENOLOGY OF RELIGION

Chapter 1. The Crisis of the Phenomenological Project in Religious Studies.....	234
§ 1. The Causes of the Crisis.....	234
§ 2. Michel Foucault's Theory of Heterotopia and the Tradition of Phenomenology of Religion.....	240
Chapter 2. Ways of Updating of the Phenomenology of Religion.....	244
Chapter 3. Phenomenology of Religion in Modern Comparative Studies.....	252
§ 1. Relevance of the Phenomenological Project.....	252
§ 2. Phenomenology of Religion and Modern Comparative Studies.....	255
§ 3. Phenomenology of Religion and Special Studies.....	263
Chapter 4. Implicit Phenomenology of Religion.....	268
§ 1. Systematization of Religious Phenomena.....	268
§ 2. Exploration of the Sacred Spaces.....	273
Conclusions.....	277
Afterword.....	279
Bibliograph.....	282
Phenomenology, Noumenology and Post-Phenomenology of Religion.....	293

Введение

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), а генетически она тесно связана как с теологией, так и с историей религий. Именно поэтому изучение феноменологии религии – непростая задача. За вековую историю дисциплины в историографической традиции накопилось много ошибочных представлений о ней, но при этом столь прочно укорененных в сознании ученых, что сама попытка их корректировки обязательно вызовет дискуссию.

Кроме того, постмодернистский поворот в гуманитарных исследованиях после 1960-х гг. посеял среди исследователей недоверие к претендующим на цельность и всеохватность теориям. Именно феноменология религии за свои притязания была подвергнута наибольшей критике идеологами постмодернистского религиоведения, благодаря которым в научном сообществе было насаждено представление о ее устарелости. Совокупность этих и многих других аббераций, окруживших исследуемую дисциплину, и побуждает нас к написанию данного труда.

Дабы заранее ответить на могущие возникнуть у читателя вопросы, сразу скажем, чем эта книга не является. Прежде всего она не является учебником, что, разумеется, не мешает использовать ее и в учебных курсах. В этой работе мы не ставим перед собой цель подробно изложить историю феноменологии религии с развернутым экскурсом в жизнь и учение каждого из ее выразителей. Как в России, так и за рубежом труды подобного плана существуют, к ним мы и отсылаем заинтересованного читателя¹. Поскольку книга рассчитана на обладающих некоторой подготовкой

¹ В России это прежде всего: *Пылаев М.А.* Западная феноменология религии. М., 2006; за рубежом: *Sharpe E.J.* Comparative Religion: A History. L., 1975; *Waardenburg J.* Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw. The Hague, 1978.

и ориентирующихся в философско-религиоведческой проблематике, это дает нам право не излагать подробно уже хорошо исследованные теории Мирча Элиаде и Рудольфа Отто, разумеется, их не игнорируя. Не является наша книга и всеобъемлющим трудом по истории феноменологии религии, таким каким, например, стал труд Герберта Шпигельберга по истории философской феноменологии². Не является наш труд и анализом философских категорий, именно поэтому мы не будем прослеживать историю понятий *феномен* и *ноумен*, предполагая, что читателю она должна быть хорошо известна. Останется за границами нашего рассмотрения и особая традиция изучения небожественного сакрального, связанная с феноменологией религии, которая также занималась рассмотрением феноменов сакрального, жертвы, дара, молитвы и т. п.³. Эта традиция сложилась в первой половине XX в. во французской мысли и существовала параллельно с феноменологией религии. Из-за общности тем и терминологии иногда может сложиться впечатление, что французские исследователи (Р. Жирар, Ж. Батай, общество «Акефал») образовали особую ветвь феноменологии религии, но на деле ситуация была сложнее. Французы создали социо-антропологический редукционистский подход, направленный на изучение центральных для философско-религиозной мысли эпохи категорий. Феноменологи религии в это же время разрабатывали антиредукционистский способ изучения тех же тем.

Теперь пришло время сказать, чем является наше исследование. Во-первых, это попытка ответить на ряд важнейших историографических вопросов, связанных с феноменологическим движением в религиоведении, а именно:

какова 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?

² См.: *Spiegelberg H. The Phenomenological Movement: A Historical Introduction.* Dordrecht, 1994.

³ Подробнее об этом см.: *Зенкин С.Н. Небожественное сакральное.* М., 2012.

является ли феноменология религии «теологической диверсией» в религиоведение?

что феноменология религии дала гуманитарным исследованиям в целом и религиоведению в частности?

был ли феноменологический проект дезавуирован постмодернистской критикой 1960-х гг. и живы ли сейчас принципы феноменологии религии?

Во-вторых, в нашем труде ставится цель определить границы феноменологии религии, выявив ее внутреннюю динамику. Мы будем рассматривать условия исторического генезиса феноменологии религии и три формы ее бытия: феноменологическую, ноуменологическую и постфеноменологическую. Нам представляется, что в данном случае наиболее важным будет показать процесс становления дисциплины, указав его поворотные пункты.

В-третьих, мы намеренно стремились детально описать те феноменологические теории и концепции, которые не получили должного освещения в русскоязычной литературе, поскольку именно из-за обилия белых пятен построение цельного представления о феноменологии религии до сих пор невозможно. По этой причине значительная часть нашего труда будет посвящена феноменологической теории Герардуса ван дер Леу, феноменологии религии крупнейшего немецкого ноуменолога Фридриха Хайлера, а в третьей части акцент будет сделан не на довольно известных теориях К. Блеекера⁴ и Ж. Ваарденбурга, а на выявлении имплицитно присутствующих в современном религиоведении принципов феноменологического исследования.

Выше мы несколько раз упомянули о том, что историография феноменологии религии связана с большим количеством неточностей. Чтобы наше утверждение не было голословным, поясним его на конкретном примере. Автору данной книги не раз приходилось бывать на конференциях и специализированных секциях, посвященных истории религиоведения в целом и феноменологии религии в частности, и практически постоянно

⁴ 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.

наблюдается следующая картина. В докладе, посвященном, например, 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 вопросов 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 религиозную феноменологию религии, исключая из сферы рассмотрения философскую и теологическую феноменологии⁵. Сравнительно недавно в своей монографии, предлагающей создание гибридной философско-религиоведческой феноменологии, отметил эту фундаментальную несущую и И.В. Кирсберг⁶. Возможно, что многие отечественные исследователи феноменологии религии осознавали несоответствие философской и религиоведческой феноменологических традиций, но по причине веры в авторитеты не рисковали бросить вызов устоявшемуся мнению, 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 влияния и последующие дебаты»⁷. В этой работе автор поверхностно излагает философские идеи Э. Гуссерля, а затем делает известную логическую

⁵ Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX в. М., 2011. С. 9–10.

⁶ См.: Кирсберг И.В. Феноменология в религиоведении: какой она может быть? М., 2016.

⁷ См.: Cox J. A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates. L., 2006.

ошибку, связывая посылки одного явления со следствиями другого, 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 в. и связанное с традицией сравнительного религиоведения, атрибутируется философской традиции начала XX в., такие крупнейшие немецкие феноменологи религии, как Ф. Хайлер, удостаиваются всего двух строчек, тогда как целому ряду англоязычных авторов, чьи исторические связи с феноменологией религии почти не просматриваются, отводятся целые главы. Труд ведущего голландского феноменолога Г. ван дер Леу, 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 в данном случае – наиболее показательный, но далеко не единственный пример такой ошибочной историографии⁸. В данном случае отечественные исследователи становятся заложниками американской традиции игнорирования специфически европейской истории религиоведения, связанной с культурно-историческими реалиями таких стран, как Германия, Голландия и Швеция,

⁸ Например, еще один корифей 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., повторяет выводы, сделанные еще в 1917 г. классиком феноменологии религии Ф. Хайлером в широкоизвестной «Молитве». Таким образом, Стренски опровергает сам себя, демонстрируя некомпетентность в истории феноменологии религии (подробнее см.: *Strenski I. Understanding Theories of Religion: An Introduction. 2nd Edition. N. Y., 2015. P. 84–86*).

где фактически и оформилась феноменологическая традиция в религиоведении. Дабы восстановить историческую справедливость и прояснить ряд спорных вопросов, и задуман наш труд.

Теперь стоит сказать, что мы собственно понимаем под феноменологией религии. Феноменология религии – это широкое религиоведческое движение, оформившееся преимущественно в Голландии и Германии в последней четверти XIX – первой половине XX вв. Изначально это движение характеризовалось эмансипацией от теологии с целью оформления отдельной отрасли гуманитарных исследований, чьи принципы должны были отвечать всем условиям современных представлений о научности. На становление феноменологии религии значительно повлияла послекантовская философская традиция, в частности философия религиозного чувства Ф. Шлейермахера и система морфологии религии Ф. Макса Мюллера. К основополагающим принципам феноменологии религии нужно отнести: выявление, систематизацию и обобщение религиозных феноменов; широкую межрелигиозную компаративистику; антиредукционизм, утверждающий, что религия есть явление *sui generis*, которое невозможно до конца описать языком социальных, психологических и культурных реалий; эмпирическую направленность исследований, полагающих в своей основе изучение конкретного материала жизни религии, из которого и выводятся обобщающие закономерности; эпохе как принцип проведения объективного научного исследования, призванный к элиминации ценностных установок и направленный на реализацию научной объективности; эмпатию как принцип, требующий от религиоведа разделять до определенной степени представления верующего человека и отношения к религии с чувством благоговения и уважения. Далее мы раскроем, как каждый из этих принципов развивался и функционировал в истории феноменологии религии.

Прежде чем переходить к основному тексту книги, скажем несколько слов о ее композиции. Первая часть, названная «Феноменология религии», посвящена описанию условий генезиса феноменологии религии и истории голландской традиции, целью которой являлись изучение и систематизация религиозных

феноменов. Во второй части «Ноуменология религии» реконструируется история немецкой традиции, строящейся вокруг изучения религии по принципу от феноменов к сущности. В третьей части «Постфеноменология религии» анализируются причины кризиса феноменологии религии во второй половине XX в. и формы ее существования сегодня.

ЧАСТЬ I

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

В этом разделе мы сначала обратимся к трем основаниям феноменологии религии: компаративному религиоведению в той его форме, как оно было разработано Ф. Максом Мюллером, философии Ф. Шлейермахера, и отдельно разберем место феноменологии Э. Гуссерля в становлении дисциплины. Затем перейдем к непосредственному 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 Леу) связывается господство феноменологии религии в религиоведении первой половины XX в.

Глава 1

Феноменология религии и чувство бесконечного

Если говорить об истоках феноменологии религии, то, разумеется, в первую очередь необходимо обратиться к философии. Хотя во многих трудах общим местом стало возведение этого течения к философским идеям Э. Гуссерля, а порой Гегеля или Канта, исторический анализ показывает укорененность всего проекта феноменологии религии в философии Фридриха Шлейермахера. Среди

отечественных исследователей одним из первых на это указал М.А. Пылаев¹, 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»². Особую роль Шлейермахера в оформлении всего проекта феноменологии религии подчеркивали и ее классики. Еще Шантепи де ля Соссе в своем «Учебнике по истории религии» указывал на философию Шлейермахера как одну из первых удачных попыток подвергнуть религию философской рефлексии³. В.Б. Кристенсен центральным для понимания сути религии считал предложенную Шлейермахером идею созерцания вселенной как живого целого⁴, Ф. Хайлер свой классический труд, посвященный феноменологии молитвы, открывает словами Шлейермахера о месте молитвы в религиозной жизни⁵, а Г. ван дер Леу, указывая на истоки феноменологии религии в романтическом движении, особенно выделял исследования Гердера и Шлейермахера⁶.

Шлейермахер интересен прежде всего тем, что в его мышлении отразилась пограничная ситуация в интеллектуальной жизни XVIII – XIX вв. Рожденный в пиетистской семье и воспитанный в традициях особого отношения к личной религиозности, Шлейермахер стал лютеранским пастором и вел активную писательскую деятельность, из трудов которого для религиоведения,

¹ См., например: Пылаев М.А. Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX в. С. 17–33.

² Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007. С. 137.

³ Chantepie de la Saussaye P.D. Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg, 1897. S. 4.

⁴ Kristensen W.B. The Meaning of Religion. The Hague, 1960. P. 28, 31, 34.

⁵ Heiler F. Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München, 1920. S. 1.

⁶ Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology. N. Y., 1933. P. 662.

без сомнения, центральную роль играют его «Речи о религии к образованным людям ее презиравшим», впервые вышедшие в 1799 г. В них 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 Шлейермахер и с идеей Канта о том, что религия 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. Спорил Шлейермахер и с Гегелем, утверждая, что институциональная религия не необходима для человека, ибо чувство, к которому она сводится, не зависит ни от каких внешних институтов, они ему скорее мешают.

Теория религии Ф. Шлейермахера представляет собой сложный сплав лютеранской теологии (апология религии и примат личной религиозности), нововременной философии (в его мысли очевидны следы пантеизма Спинозы и теории познания Канта) и движения романтизма (рассуждения о бесконечном и нестрогий стиль письма). В ее центре лежит представление о бесконечном, фактически бесконечное – это и есть аналог Бога в философской мысли Шлейермахера, но термин *Бог* для него является слишком узким и наполненным 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»⁷, 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

⁷ Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям её презиравшим. Монологи / Пер. с нем. С.Л. Франка. СПб., 1994. С. 77.

и природы, всеобщее бытие всего конечного в бесконечном»⁸. 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...». Вот, например, как он описывает 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, 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. Именно потому он почти не находится во времени, так он спешит пройти... 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 навеивает на цветы и плоды, что он стыдлив и нежен, как девственный поцелуй, свят и плодотворен, как брачное объятие. И можно сказать, что он не только подобен всему этому, но и действительно есть все это. Он есть первая встреча всеобщей жизни с частной, он не заполняет времени и не образует ничего осязательного; 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.

⁸ Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям её презирающим. Монологи. С. 78.

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 временного⁹.

В этом тексте парадоксальным образом эпистемология сочетается с представлением о религиозном опыте. 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 легко 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 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 (при этом не важно, в христианстве, исламе или индуизме) используется именно такой язык для описания встречи с Богом и соединения с ним в экстазе. Любопытно, что многие феноменологи (например, Р. Отто и Ф. Хайлер) будут особенно высоко ценить именно этот аспект религиозной жизни, ставя его выше жизни простых 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 плюрализма. Для него все религиозные традиции в равной

⁹ Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям её презиравшим. Монологи. С. 81–82.

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. При этом 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 легкостью 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 ее 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 ее живом формировании, все же в отдельных своих проявлениях, как она непосредственно выступает в жизни, более всего далека от всякой видимости принуждения и стеснения¹⁰.

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 ее 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,

¹⁰ Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям её презиравшим. Монологи. С. 88.

в первую очередь идее религиозных гениев у Ф. Хайлера и сближению эстетического и религиозного у Г. Ван дер Леу.

Хотя Шлейермахер выступает как апологет, защищающий религию от критики со стороны современной ему буржуазии, его отношение к догматической стороне религии является крайне негативным. Религия внутреннего чувства, ставящая в центр личное переживание каждого отдельного индивида, по определению, не может быть ограничена догматами и регламентирована ритуалами. 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...»¹¹. Понятия о чем-то могут быть и у неверующих людей, 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 прочесть 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»¹², запрещающего читать его труд тем, кто не имеет этого

¹¹ Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям её презиравшим. Монологи. С. 123.

¹² 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

религиозного чувства, ибо они ничего не смогут понять¹³. Возможно, именно в этой идее кроется ключевая для феноменологии религии мысль об эмпатии, столь необходимой любому исследователю религии. 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 вкуса человек будет подобен глухому, который может читать лишь партитуры и не способен услышать музыку.

Негативно относится 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. 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 священное¹⁴.

Это положение также базируется на идее примата личного чувства, но, в отличие от других, оно не получило столь широкого

«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 или цитат из перевода на русский язык книги Отто, или иных русскоязычных переводов.

¹³ См.: Отто Р. Священное. СПб., 2008. С. 15.

¹⁴ Шлейермахер Ф. Речи о религии... С. 97–98.

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 все, 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, вписывая ее как неотъемлемую часть в систему религиозного комплекса. Религиозные идеи при этом действительно вызывали значительно меньший интерес.

Не встретило поддержки у феноменологов и убеждение Шлейермахера в отсутствии личного Бога и бессмертия личности. Эти идеи, послужившие поводом к обвинению Шлейермахера в спинозизме¹⁵, и были прямым следствием определения религии как познания 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»¹⁶. Эту мысль он противопоставляет буржуазному 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

¹⁵ Чтобы ответить на эти обвинения, Шлейермахер в последнем издании своего труда 1821 г. в примечаниях отдельно пояснил, что он не следует идеям Спинозы напрямую, замечая, что «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» (*Шлейермахер Ф. Речи о религии...* С. 228).

¹⁶ Там же. С. 130.

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 не востребованными.

Теперь пора подвести промежуточный итог, кратко суммировав степень влияния Шлейермахера на последующее движение феноменологии религии. Во-первых, он первым поставил в основу религии идею особого чувства, устранив из нее какой-либо моральный и рациональный аспекты¹⁷. Во-вторых, благодаря своей эстетической метафоре религиозной жизни он помог подвести базу под систему компаративного сравнения различных религий. В-третьих, единая для всего человечества религия чувства сделала возможным поиски единой основы религии и выстраивание большой системы религиозных явлений, объединенной общими принципами и подразумеваемым (а в некоторых случаях и актуальным) центром. В-четвертых, идея о религиозных гениях 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 следующей главе.

¹⁷ 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 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...* / Пер. с нем. С.Л. Франка. СПб., 1994. С. 21–22).

Глава 2

Рождение феноменологии из духа компаративистики

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»¹. Сравнение религий как системообразующий метод возник во второй половине XIX в. 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 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 примитивном² 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

¹ Paden W.E. Comparative Religion // The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition / Ed. J.R. Hinnels. L., N.Y.: Routledge, 2010. P. 225.

² Здесь и далее термин *примитивный* не следует понимать в оценочном или уничижительном ключе. Для исследователей той эпохи этот термин синонимичен понятиям *первобытный*, *изначальный*.

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 преимуществу³, другие видят ее истоки в компаративном религиоведении⁴, 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 ее указании на то, что «нуждающиеся в объяснении поверхностные проявления являются выражениями одной и той же неясной глубинной... сущности или процесса... компаративисты утверждают... единообразие»⁵. 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 представлен двумя конкурирующими школами – кембриджской, выраженной антропологией Э. Тайлора и Дж. Фрэйзера, 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

³ Например, Дуглас Аллен выделяет компаративизм как одну из главных черт феноменологии религии, определяя ее 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. L., N.Y.: Routledge, 2010. P. 206*).

⁴ См., например: *Ryba T. Phenomenology of Religion // The Blackwell Companion to the Study of Religion / Ed. R.A. Segal. N. Y., 2006. P. 104–112*.

⁵ *Roscoe P. The Comparative Method // The Blackwell Companion to the Study of Religion / Ed. R.A. Segal. N. Y., 2009. P. 29*.

культура» приводит 282 архаических сообщества, обобщая их ритуальные практики и выделяя минимум религиозной жизни в анимизме. Дж. Фрэйзер 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 священства⁶. Эти труды, ставшие классикой религиоведения, были восприняты феноменологией религии: их данные, теоретические построения и даже базовые концепции мы встретим в центральных трудах феноменологии⁷. Но все же кембриджская школа хоть и дала феноменологии богатый материал, не была близка ей по духу. Значительно большее влияние на оформление духа феноменологических исследований религии оказал создатель оксфордской школы Фридрих Макс Мюллер.

Именно Мюллер⁸ оформил общие принципы новой науки о религии, лишив компаративный принцип его апологетического наполнения. Под апологетикой 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,

⁶ Фрэйзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Пер. М.К. Рыклин. М., 1980.

⁷ Например, типология молитвенных форм Ф. Хайлера опирается на представление о молитве в первобытной культуре Э. Тайлора (см.: *Heiler F. Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München, 1921. S. 38–132*), а В.Б. Кристенсен использует в своей феноменологической теории идеи описания древесных культов, тотемизма, роли царя-жреца, опираясь на «Золотую ветвь» Фрэйзера (см. главы 4, 5, 7 и 8 в: *Kristensen W.B. The Meaning of Religion. The Hague, 1960*).

⁸ Позволим себе здесь и далее называть Макса Мюллера для краткости Мюллером. Это допустимо, поскольку 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. L., 1974*.

более подлинно историческую основу»⁹. Переиначенный им афоризм Гёте – *кто знает одну религию, не знает ни одной* – на долгие годы стал девизом религиоведения. Для 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»¹⁰. Но для нас интерес в первую очередь представляет не общая компаративистика Мюллера, не связь систематизации семей религий с семьями языков и не предположение об изначальной религии ариев. Поскольку наш труд посвящен феноменологии религии, то далее мы продемонстрируем, что именно Мюллер был первым религиоведом, оформившим, если так можно выразиться, дизайнерский проект феноменологического понимания религии.

Прежде всего 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 Мюллер называл сведение изучения религии к «верованиям благородных дикарей»¹¹, к психологическому экспериментированию или пустому, ничем не подкрепленному теоретизированию, конструирующему свой объект априори. Согласно 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. Мюллер считал, что задача религиоведа не только

⁹ Sacred Books of the East 1: The Upanishads / Ed., trans. F. Max Müller. Oxford, 1879. P. IX.

¹⁰ 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, 2017. P. 89.

¹¹ Max Müller F. Forgotten Bibles // Last Essays: Second Series. L., 1901. P. 4.

понять текст другой религии, не только подобрать наиболее адекватные выражения для его перевода, но войти в мир этой религии, увидеть ее 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, 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. 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 и, более того, если мы достаточно смелы, чтобы взяться за перевод их доктрин...»¹². 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»¹³. 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 религиозоведческая теория 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 таковой¹⁴. Все эти

¹² Sacred Books of the East 1: The Upanishads. P. XXVII.

¹³ Max Müller F. Chips from a German Workshop: Vol. II. L., 1867. P. 7.

¹⁴ 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).

утверждения описывают хорошо известный метод, в последующей традиции феноменологии религии обозначаемый как *эмпатия*. Таким образом, еще до появления феноменологии 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, характеризуюя многообразие священных книг различных религий, 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 ее яркими моментами счастья и долгими часами ужасного горя»¹⁵. Эти слова наводят на мысль, что во всех религиях 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 компаративистика. Эта идея вездеприсутствия высшей Силы проходит красной нитью через все 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 г. 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»¹⁶. Некоторые исследователи видели в этих идеях Мюллера влияние индуистского представления о безличном Брахмане¹⁷. И действительно, в этих и подобных отрывках можно увидеть скрытые пантеистические черты, но более детальное изучение наследия Мюллера показывает, что в течение

¹⁵ Sacred Books of the East 1: The Upanishads. P. XVIII.

¹⁶ Макс Мюллер Ф. Лекции по науке о языке. М., 2009. С. 159.

¹⁷ См., например: *Strenski I. Understanding Theories of Religion: An Introduction*. P. 38–42. Стренски, в частности, замечает, что «личная религия Мюллера тяготела к пантеизму» (*ibid.* P. 41).

всей жизни он был убежденным лютеранином, строго следующим основным принципам немецкого протестантизма, что часто приводило к недопониманиям и конфликтам с окружающей его англиканской средой¹⁸. Истоки особого отношения к религии Мюллера нужно искать не на Востоке, а на Западе, точнее, в немецкой философской мысли. Как и феноменологи религии, Мюллер находился под большим влиянием идей рассмотренного нами выше Ф. Шлейермахера.

Следуя за Шлейермахером, Мюллер определял религию как восприятие Бесконечного¹⁹, 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, Мюллер дословно повторяет известные слова Шлейермахера, говоря, что в них ощущается «неистребимое чувство зависимости от Бога»²⁰, именно познание Бесконечного было главной движущей силой религии. Но поскольку и Шлейермахер, и Мюллер были протестантами, то они не ограничились лишь констатацией того факта, что в основе религии лежит общее всем людям чувство. 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. «Ни один храм не может стоять без этого (внутреннего. – Т.С.) фундамента, и именно потому, что этим фундаментом так часто пренебрегают, стены храма становятся небезопасными и могут рухнуть»²¹. Согласно Мюллеру, изначальное чувство Бесконечного проходило сложный процесс

¹⁸ См., например, подробный обзор его творчества и мировоззрения в: *Molendijk A.L. Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East*. N. Y., 2016.

¹⁹ *Max Müller F. Natural Religion: Gifford Lectures: Second Edition*. L.; N. Y., 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*. L., 1878. P. 374; *Max Müller F. Introduction to the Science of Religion*. L., 1873. P. 17.

²⁰ *Max Müller F. Chips from a German Workshop: Vol. I*. L., 1867. P. 352.

²¹ *Max Müller F. Natural Religion...* P. 569.

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»²². Несмотря на всю симпатию 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 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 Мюллеру. Как мы уже отмечали, Мюллер был настроен против использования религиоведения для пропаганды религиозных убеждений, более того, он выступал резко против форм агрессивного миссионерства среди восточных народов. 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 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 слепоту²³. Мюллер избирает образ слепца, который показывает, что он действительно считал нехристианские религии находящимися во мраке неведения истины.

²² *Max Müller F. Natural Religion...* 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 писали выше, Мюллер был настроен резко против религиозного эволюционизма, но при этом придерживался идеи очищения религиозного чувства в различных формах религии.

²³ См. подробнее: *Max Müller F. Chips from a German Workshop. Vol. I.* P. 53–55.

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 ее 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. Мюллер сам уподоблял свой проект карте, которую генерал изучает перед тем, как провести наступательную военную операцию²⁴. 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 Мюллера именно в такой контекст²⁵. Таким образом, миссионерская составляющая этого проекта шла здесь рука об руку с политической, но для Мюллера первичной была именно первая. Эрик Шарп приводит свидетельства того, как Мюллер сам пытался убедить членов «Арья Самадж» стать англиканами²⁶, а А. Молендийк отмечает, что неоиндуистского проповедника и философа Кешаба Чандра Сена Мюллер считал «истинным учеником Христа»²⁷. Все эти биографические детали еще больше сближают Мюллера с представителями феноменологического движения.

²⁴ См.: *Sacred Books of the East...* P. XL.

²⁵ Например, см. обобщенную характеристику в: *Strenski I. Understanding Theories of Religion...* P. 38–40.

²⁶ 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, 1965. P. 45.

²⁷ *Molendijk A.L. Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East.* P. 153.

Таким образом, религиозная компаративистика, уравнивавшая все религии друг с другом, служила цели обновления христианства. Уравненное с другими религиями христианское учение должно было, по мнению Мюллера, «найти вход в сердце каждого человека, освобождая его от порабоощающих сил священников и от затуманивающего влияния философов»²⁸. Если такой миссионерский план удастся осуществить, то, по 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 наслоений²⁹. В таком контексте христианство для 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 крупички прахристианства; религия будущего, таким образом, должна быть очищена от искажений исторического христианства и вобрать в себя все крупички прахристианства, рассыпанные в других религиях.

Все эти идеи заставляют нас признать, что уже в творчестве Мюллера были отражены важнейшие для будущей феноменологии религии идеи. Во-первых, это представление об эмпатическом понимании другой религии, подразумевающее видение мира конкретной религии глазами ее последователя. Во-вторых, это идея об общности всех религиозных традиций, укорененная

²⁸ Цит. по: *Molendijk A.L. Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East*. P. 152.

²⁹ 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.

в представлении о присущем 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 Мюллера активно использовались феноменологами религии³⁰, 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 Мюллера были развиты в феноменологическом религиоведении.

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

³⁰ См., например: *Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation...* P. 693; *Kristensen W.B. The Meaning of Religion. The Hague, 1960. P. 41, 62, 173;* *Heiler F. Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München, 1921. S. 3, 23, 118, 497.*

Глава 3

Феноменология религии и философская феноменология

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, Д. Кокс¹ и отчасти Н. Смарт² возводят традицию феноменологического изучения религии к феноменологии Э. Гуссерля, в то время как Д. Аллен³, Э. Шарп⁴, Д.П. Мануссакис⁵, 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, посвященных 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. Шлейермахера⁶.

¹ Cox J. A Guide to the Phenomenology of Religion...

² Smart N. The Phenomenon of Religion. L., 1973. P. 53.

³ Allen D. Phenomenology of religion // The Routledge Companion to the Study of Religion... P. 203–224.

⁴ Sharpe E.J. The study of religion in historical perspective // The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition / Ed. J. Hinnells. L., 2010. P. 34–36.

⁵ Manoussakis J.P. Phenomenological approaches to religion // The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion / Ed. G. Oppy. L., 2015. P. 20.

⁶ См.: Пылаев М.А. Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX в.; он же. Философия религии в феноменологии религии Рудольфа Отто // Вестн. ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2011. № 6 (38). С. 59–74.

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 феноменологии⁷. Сходного взгляда придерживается и И.В. Кирсберг, доказывающий, что во всей традиции феноменологии религии «нет никакой феноменологии»⁸ в философском смысле. По его мнению, некоторые авторы (Леу, Элиаде, Ваарденбург) приближались к уровню философской 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 Леу феноменологи стали систематически обращаться к философскому наследию, но при этом «было бы несправедливо упускать из виду независимые истоки феноменологии, возникшей из сравнительного изучения религии. Тем не менее, было бы также неверно смешивать простую типологию религиозных институций с феноменологией в философском смысле, которая концентрируется на религиозных актах и содержании в религиозном опыте и исследует их основные структуры и отношения»⁹.

Такое различие в оценках заставляет нас специально обратиться к рассмотрению связи между философской феноменологией и феноменологией религии. Термин *феноменология религии*,

⁷ Подробнее см.: Фролов А.В. М.А. Пылаев «Категория “священного” в феноменологии религии, теологии и философии XX в.» // Философия религии: Альманах 2012–2013. С. 542–543.

⁸ Кирсберг И.В. Феноменология в религиоведении: какой она может быть? С. 234.

⁹ Spiegelberg H. The Phenomenological Movement: A Historical Introduction. P. 10.

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 в.

Когда в 1917 г. 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 Хайдеггер¹⁰. 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 ее 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 (богослов) 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 религии¹¹.

¹⁰ 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 ее пределами, формулу Святого (минус рациональный и минус этический аспекты) Отто вывел, опираясь на философскую традицию, что привлекло внимание ведущих философов эпохи (подробнее об этом см.: *Sheehan T. Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion" 1920–1921 // The Personalist. 1979. Vol. LX. P. 312–324.*

¹¹ Цит. по: *Sheehan T. Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion" ... P. 323.*

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 теологический¹². 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 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. Ее определение впервые предложил религиовед Пьер Даниэль Шантепи де ля Соссе во втором переработанном издании «Учебника по истории религии» 1897 г.¹³, а в первом издании в 1887 г. он впервые употребил словосочетание *феноменология религии* (*Phänomenologie der Religion*)¹⁴. Шантепи де ля Соссе делил науки, изуча-

¹² 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.: Sheehan T. Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion"... P. 319–320).

¹³ *Chantepie de la Saussaye P.D. Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg, 1897. S. 5.*

¹⁴ *Chantepie de la Saussaye P.D. Lehrbuch der Religionsgeschichte. S. 48.*

ющие 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 религии¹⁵.

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 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 традицией¹⁶; 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 Гартмана¹⁷. Но, первым употребив

¹⁵ Шантепи де ля Соссе П.Д. Учебник по истории религии // Классики мирового религиоведения. Т. 1. М., 1996. С. 201.

¹⁶ См., например, употребление этого термина в: Cox J. A Guide to the Phenomenology of Religion... P. 1–5; Molendijk A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. Leiden, 2005. P. 111–122.

¹⁷ Подробнее см.: Molendijk A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. P. 120–121.

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 гг., он подробно обращается к понятию феноменов религии и классифицирует религиозные феномены по типам: священные обычаи, священные писания, святые люди¹⁸. Согласно исследованию А. Молендийка, такая же традиция систематизации и классификации религиозных феноменов была широко распространена в Голландии после реформы образования в 1876 г., когда на теологических факультетах появились дисциплины, имеющие целью научное изучение религий (история и философия религии)¹⁹. 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 г. По мнению Молендийка, в лекциях Кристенсена начиная с 1904 г. доминирующим был мотив классификации религиозных феноменов, правда, без прямого упоминания термина *феноменология религии*.

Вероятно, именно голландец Герардус ван дер Леу закрепил за словосочетанием *феноменология религии* значение специального и уникального метода в исследовании религии. Сам ван дер Леу 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*

¹⁸ Подробнее см.: Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Bd. II / Eds. F.M. Schiele, L. Zscharnack. Tübingen, 1910. S. 497–577. Статья Э. Леманна занимает 80 страниц, имеет очень сложную рубрикацию и является прототипом для всех подобных работ феноменологов религии.

¹⁹ См.: Molendijk A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. P. 30–80.

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 г. ван дер Леу остановился именно на нем. Стоит заметить, что в инаугурационной лекции 1918 г. ван дер Леу 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 ее проявлений; изучение психологической основы религии; понимание религии через ее собственный язык с целью проникнуть в ее сущность. Позже он дополнил эти принципы системой изучения феноменов, которая включала в себя их наименования, переживание и понимание. Последние принципы сближают идеи ван дер Леу скорее с философией Дильтея, чем с феноменологией Гуссерля. Подчеркнем, что ван дер Леу осознанно стремился отделить свой проект от философской феноменологии – это указывает на то, что он имел прекрасное о ней представление. Гуссерль для ван дер Леу имеет лишь косвенное значение, это подтверждается и тем, что в трудах голландского феноменолога минимальное количество ссылок на Гуссерля²⁰. Кроме того, ван дер Леу 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 Леу.

В Германии в 1920-е гг. 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 найдем четкого определения феноменологии религии, но в 1925 г. Хайлер был редактором серии книг, в которой, в частности, был выпущен немецкий

²⁰ Одна – во «Введении в феноменологию религии», где ван дер Леу поясняет, что употребляет термин *Wesen* в отличном от Гуссерля смысле (*Leeuw G. van der. Einführung in die Phänomenologie der Religion. München, 1925. S. 7*), и другая – в «Религии в ее сущности и проявлении» в цитате из М. Шелера (*Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation... P. 646*).

перевод труда ван дер Леу «Введение в историю религии», в немецком переводе он стал называться «Введение в феноменологию религии». Именно Хайлер настоял на таком переводе названия книги. В предисловии к работе ван дер Леу 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 религиозных феноменов, таких как молитва, жертвоприношение, колдовство, аскетизм и т. д.»²¹.

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 факультета в Марбурге и Мюнхене; он должен был хорошо ориентироваться в философских спорах эпохи и знать труды ведущих философов-феноменологов²². 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 г. 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 отзывался достаточно категорично, замечая, что она односторонняя и спекулятивная, не нацелена на исследование живой религии.

²¹ Leeuw G. van der. Einführung in die Phänomenologie der Religion. Предисловие Хайлера в этом издании не имеет нумерации страниц.

²² Например, Иоахим Вах в 1919 г., 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, 2010. S. 290–302.

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.

Таким образом, в первой четверти XX в. 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 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 в. 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.

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 ее скрытого влияния. Историки феноменологии религии выделяют в философской теории Гуссерля несколько базовых принципов, приложимых к изучению религии²³. Это представление о сознании как интенциональном, антиредукционизм, дескриптивный метод, эмпатия, эпохе, эйдетическое видение. Далее мы применим каждый из них к религиозным 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

²³ См., например: *Allen D. Phenomenology of religion // The Routledge Companion to the Study of Religion... P. 208–210.*

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»²⁴. 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 во второй части), 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 аберрация 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»²⁵. 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,

²⁴ Heiler F. Das Gebet... S. 491.

²⁵ Гуссерль Э. Феноменология: Статья в Британской энциклопедии // Логос. 1991. № 1.

«независимо от того, реальны ли сами объекты или нет»²⁶; мы изучаем другое Я посредством полагания существования ноэмо-ноэтического единства²⁷. 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 ее 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 ноэмо-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» (Исх. 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 определенной степени, но не работают,

²⁶ Гуссерль Э. Феноменология: Статья в Британской энциклопедии. С. 12–21.

²⁷ 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 “заклучение 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).

когда речь идет о превосходящем все возможности познания *Deus Absconditus*²⁸.

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»²⁹. Эти последние слова с легкостью 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 Леу. Декларируя исследование феноменов сознания, Леу все равно постулирует существование объективной реальности религиозных феноменов. Например, в своем главном труде «Религия в ее 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»³⁰. 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».

²⁸ Подробнее об этом см. часть II.

²⁹ Блеекер К.Ю. Феноменологический метод // Религиовед. исслед. 2014. № 1–2 (9–10). С. 46.

³⁰ *Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation...* P. 462.

В феноменологии религии антиредукционизм воспринимается иначе: уникальность религии как опыта встречи со Святым автоматически делает ее 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 ее 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 примесей всякого “опыта”, т. е. от со-полаганий реального существования (разрядка автора. – Т.С.)»³¹, 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 ее последователей³².

³¹ Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. С. 181.

³² Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 14–18.

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 ее понимания в плане сопереживания опыту другого верующего³³. 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»³⁴. 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»³⁵. Говоря об эмпатии в феноменологии религии в целом, можно заключить, что она носит характер психологического процесса, заключающегося 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 опыта³⁶, о котором и пишет Хайлер. При этом, по важному

³³ Waardenburg J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie – eine kritische Würdigung // Marburger Universitätsreden 93. Marburg: Philipps-Universität Marburg, 1992. S. 26.

³⁴ Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 17.

³⁵ Ibid.

³⁶ А.Н. Красников, касаясь связи философской феноменологии и феноменологии религии, заметил, что «никто из представителей этой дисциплины,

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 религии»³⁷. 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 методы гармонично дополняют друг друга³⁸, 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 ее безоценочно³⁹.

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. С. 119). При этом и способ постижения этих феноменов, и само понятие интуиции носило в их трудах иной, не строго философско-феноменологический характер.

³⁷ Кимелев Ю.А. *Философия религии: Систематический очерк*. М., 1998. С. 28.

³⁸ 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.

³⁹ 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. Edin-

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»⁴⁰. 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 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.

Итак, можно подытожить, что в первой четверти XX в. в Европе существовало две феноменологии: одна – феноменология религии, описывающая религиозные явления (феномены), вторая – философская феноменология Э. Гуссерля, изучающая природу сознания. О прямых влияниях одной теории на другую говорить очень сложно, видимо, их развитие шло параллельно. У рассмотренных нами авторов мы не находим сущностного влияния

burgh; L., 1896), необходимой исследователю для изучения религии, понимая ее в контексте отказа от критических и апологетических суждений.

⁴⁰ Гуссерль Э. Феноменология: Статья в Британской энциклопедии.

философской теории Гуссерля, напротив, многие феноменологи религии сознательно отмежевывались от нее. Сходство же некоторых положений может быть объяснено общим культурно-философским фоном, на котором работали как Гуссерль, так и феноменологи религии. Далее это различие будет очевидно на рассматриваемых примерах классиков голландской и немецкой феноменологических традиций.

Глава 4

Первые шаги феноменологии религии

§ 1. Шантепи де ля Соссе и феноменология религии

Как мы писали выше, 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 его роль первопроходца в использовании термина, Соссе вряд ли можно считать родоначальником самой дисциплины, хотя в некоторых чертах его труды напоминают работы классиков феноменологии религии. Оценивая вклад Соссе в религиоведение, современный голландский историк религиоведения А. Молендийк даже как-то написал, что Соссе «почти случайно стал одним из ведущих ученых зарождающейся науки о религии»¹.

Шантепи де ля Соссе родился в семье известного голландского теолога, одного из основателей этической теологии. Его отец Даниэль находился под большим влиянием философии Ф. Шлейермахера и именно на ней основывал свои теологические построения. Шантепи 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 Соссе занимался в основном отдельными аспектами

¹ Molendijk A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. P. 111.

истории религии, в первую очередь восточными религиями и религией древних германцев. Некоторые его труды получили широкое признание среди исследователей, уважение к Соссе было всеобщим, что выразилось в избрании его председателем первого конгресса историков религии, прошедшего в Нидерландах в 1912 г.

Но несмотря на его большую активность в сфере изучения религии, по своим убеждениям Соссе был скорее теологом, зачастую противопоставлявшим современное научное понимание религии и теологию, способную удовлетворить «потребность в углубленном познании тайны»². Любопытно, что 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”³. Причина в том, что Соссе не специализировался на изучении какой-либо конкретной религии, а писал свои работы по второисточникам, компилируя существующие теории. При этом именно такой труд снискал ему всемирную популярность. Общеизвестной классикой религиоведения конца XIX в. стал его «Учебник по религиозной истории», вышедший в оригинале по-немецки в 1887 г.⁴ и выдержавший четыре издания, последнее из которых было опубликовано после его смерти в 1925 г.⁵. Учебник был даже частично переведен на английский и французский языки. Перевод для английского издания книги осуществила дочь Макса Мюллера – Беатрис.

Как исследователь религии Соссе был убежден, что понимание сущности религии тесно связано с пониманием ее 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 Соссе. Например, христианство он считал «полным выражением того, что известно в других религиях поверхностным

² *Chantepie de la Saussaye P.D. De taak der theologie, Haarlem, 1899. P. 16.*

³ Так он назван Молендийком (*Molendijk A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. P. 110*).

⁴ *Chantepie de la Saussaye P.D. Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg, 1887.*

⁵ *Chantepie de la Saussaye P.D. Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg, 1925.*

образом»⁶. 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 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 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 Соссе 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 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»⁷.

В тексте первого тома первого издания мы видим три основные части: феноменологическую, этнографическую и историческую. Причем последняя занимает непропорционально большой объем по сравнению с двумя другими и продолжается во втором

⁶ *Chantepie de la Saussaye P.D.* Het belang van de studie der godsdiensten voor de kennis van het christendom. Groningen, 1878. P. 20.

⁷ *Chantepie de la Saussaye P.D.* Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg, 1897. S. 4.

томе⁸. Согласно идее Соссе, этнография и история религии являются собой определенное единство: «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»⁹. Таким образом, обе эти части являются историей религии, этнография при этом отвечает за бесписьменные архаические культуры. Непосредственно историческая часть разделена по историко-географическому принципу: Соссе начинает с древних религий (Египта и Вавилонии), а заканчивает исламом.

Для нас, разумеется, наибольший интерес представляет феноменологическая часть учебника. Как хорошо известно, Соссе видел в феноменологии дисциплину-медиатор, чьей целью было соединение отвлеченных философских 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, Соссе решил сфокусироваться полностью на истории, так как 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»¹⁰. 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 Соссе в этой

⁸ Феноменологии Соссе отводит около 120 страниц, этнографии – около 60, все остальное занимает история.

⁹ *Chantepie de la Saussaye P.D. Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg, 1897. S. 6.*

¹⁰ *Ibid. S. V.*

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, ровно с такими же наименованиями, будут встречаться и во всех классических трудах феноменологов религии.

При этом заметим, что 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 ее 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 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»¹¹. Согласно Соссе, по-настоящему понимать религию возможно только изнутри, поэтому ее изучение должно быть связано с пониманием психологии верующего человека. К примеру, Герардус ван дер Леу вспоминал¹², что одним из исследователей, вдохновивших его на изучение религии, в том числе ее психологического аспекта, был именно Соссе. Кое-что говорит Соссе и об объекте религии, теме, к которой в той или иной степени обращались все феноменологи. Правда, в «Учебнике...» рассмотрение центра религиозной жизни носит откровенно теологические черты, Соссе пишет, что объектом религии является «живой Бог, который открывает себя всем народам как единственный истинный Бог»¹³.

Можно заключить, что Шантепи де ля Соссе не только ввел в историю мысли словосочетание *феноменология религии*, но и наметил основные перспективы ее развития: выделение рели-

¹¹ *Chantepie de la Saussaye P.D.* Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg, 1897. S. 124.

¹² Об этом, например, можно прочитать в: *Molendijk A.L.* The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. P. 122.

¹³ *Chantepie de la Saussaye P.D.* Lehrbuch der Religionsgeschichte. 1897. S. 51.

гиозных 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 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...» 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.

§ 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 Леу. Далее мы кратко остановимся на творчестве Тиле, выделив значимые для формирования этой дисциплины черты.

Как и Соссе, Тиле принадлежал к теологическим кругам, получил образование теолога и был служителем ремонтрантской церкви (голландская ветвь арминиянства), затем его назначили ректором ремонтрантской семинарии, а позже перевели на теологический факультет Лейденского университета, где он и проработал большую часть жизни. В университетских кругах авторитет Тиле был так высок, что в течение некоторого времени он даже занимал пост ректора. На факультете он поначалу преподавал гомиетику, 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 г. о значении ассириологии для сравнительного религиоведения стала этапным моментом в истории этой науки в Голландии. Авторитет Тиле в религиоведческом сообществе был выше, чем у 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 г. на голландском, он был переведен на немецкий язык и издан под редакцией Натана Сёдерблума, 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 теология»¹⁴. 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 свое место сравнительной, по определению, дисциплине – религиоведению. Последнее, по Тиле, обладает

¹⁴ Tiele C.P. Theologie en Godsdienstwetenschap // De Gids. 1866. 30/2. S. 213.

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 Мюллеру, и Шлейермахеру, поскольку видит в психике человека отражение бесконечного. В одной из работ он пишет: «Несомненно, во всяком случае, что религия – наряду со всем действительно великим в целях и действиях человека – эманерирует непосредственно из того, что делает человека человеком – бесконечного внутри него»¹⁵. В своих гиффордских лекциях Тиле выразился еще более четко, обозначив религию как явление, основанное на «вере в сверхчеловеческое»¹⁶.

Само религиоведение Тиле считал задачей 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: «...не то, чтобы догматы и ритуалы были религией, они являются лишь ее необходимыми проявлениями, воплощением того, что должно рассматриваться как сама ее жизнь и сущность, того, что по внутреннему убеждению должно отличаться от доктрины или символа веры – веры

¹⁵ *Tiele C.P. Elements of the Science of Religion: Vol. II: Ontological. Edinburgh; L., 1899. P. 248.*

¹⁶ *Tiele C.P. Elements of the Science of Religion. Vol. I: Morphological. Edinburgh; L., 1896. P. 4.*

как таковой»¹⁷. Здесь также просматривается общая для всех феноменологов идея разделения сущности религии и ее проявлений в различных формах – феноменов. В гиффордовских лекциях, которые считаются суммой взглядов Тиле по теме, он открыто 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»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 не подверженные 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 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 чувством¹⁹. 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 складывается из трех частей: эмоций, концепций и настроения. Если нет одной из них, то нет и самой религии. Если все базируется на эмоциях, то религия вырождается в сентиментализм. Если центральное место занимают концепции, то это

¹⁷ Tiele C.P. Religions // The Encyclopaedia Britannica: Ninth Edition. Vol. XX. Edinburgh, 1886. P. 248.

¹⁸ Tiele C.P. Elements of the Science of Religion: Vol. I: Morphological. P. 18.

¹⁹ Tiele C.P. Elements of the Science of Religion: Vol. II: Ontological. P. 6.

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”»²⁰. Вообще, в описании истоков религиозной жизни Тиле близок 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»²¹. Несмотря на стремление исследовать внешние проявления религиозной жизни, Тиле всегда подчеркивал, что истоком ее 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 крупный голландский феноменолог религии В.Б. Кристенсен, который в 1901 г. стал преемником Тиле.

Далее и обратимся к рассмотрению наследия В.Б. Кристенсена.

²⁰ Tiele C.P. Elements of the Science of Religion: Vol. II: Ontological. P. 198.

²¹ Ibid. P. 246.

Глава 5

Феноменология религии В.Б. Кристенсена

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 Леу. Некоторые почитают Кристенсена за «одного из величайших феноменологов религии, если не самого великого»¹, он уступает разве что своему ученику Г. ван дер Леу. Но сам Леу 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 своих поздних трудах, напротив, указывал, что свой подход к феноменологическому изучению религии он основывал на идеях учителя², хотя при этом и отмечал, что особенностью творчества Кристенсена было намеренное игнорирование современных модных достижений в исследовании религии³. 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»⁴.

¹ *Kristensen W.B. The Meaning of Religion. P. XI.* Это слова из предисловия, написанного учеником Кристенсена Хендриком Креммером.

² См. например: *Блеекер К.Ю.* Феноменологический метод. С. 54–55.

³ См.: *Bleeker C.J. In Memoriam Professor Dr. W. Brede Kristensen // Numen. 1954. Vol. 1. Iss. 1. P. 235–236.*

⁴ *Molendijk A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. P. 26.*

Будучи специалистом по истории древних религий, в первую очередь Египта, Кристенсен посвятил большую часть своей жизни разработке системы феноменологического изучения религии. Влияние Кристенсена было локальным, при 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 г., 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, Леу и Хайлера. Кроме того, среди всех феноменологов Кристенсен выделяется, пожалуй, наиболее проработанной методологией исследования. Например, в трудах Хайлера общую идею и принципы применения метода нужно вычитывать между строк, а у Леу 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 ее 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 Кристенсен определяет как «систематически понимаемую историю религии... ее 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»⁵. Следуя предложенной еще Шантепи де ля Соссе идее, он помещает феноменологию между философией и историей религии, указывая, что

⁵ Kristensen W.B. The Meaning of Religion. P. 1.

«феноменология – это одновременно систематическая история религии и прикладная философия религии»⁶. 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 в., преобладающей методологией стал компаративизм, базирующийся на эволюционном подходе к религии. Кристенсен выступает против такого подхода, и здесь он был в оппозиции как своему учителю К. Тиле. Кристенсен считал, что эволюционизм стремится создать воображаемую линию развития человечества, на которой выстраиваются религии, и одни из них именуются «примитивными», а другие «высшими». Ранее такой подход использовался в теологии, поскольку общим апологетическим приемом было проведение параллелей между различными религиями и христианством, в котором 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 нее 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 ее 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. Ее задачей является классификация и систематизация внешних проявлений религиозной

⁶ Kristensen W.B. The Meaning of Religion. P. 9.

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»⁷. 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 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»⁸. 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 описания⁹. В некоторых работах он выступает и против идей Леу, обвиняя последнего в излишнем субъективизме и попытке определить сущность религии¹⁰.

⁷ *Kristensen W.B. The Meaning of Religion. P. 18.*

⁸ *Ibid.*

⁹ Подробнее см.: *ibid. P. 417–423.*

¹⁰ Подробнее см.: *Kristensen W.B. De inaugurele rede van Professor van der Leeuw // Theologisch Tijdschrift. 1919. No. 53. P. 260–265.*

Центральным методом феноменологии, по мнению 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 ее 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 об-разное переживание странной для нас ситуации – форма представления, а не сама реальность»¹¹. Труд исследователя религии предстает своего рода жертвенным актом: религиовед должен уметь настолько погружаться в мир иной религии, что фактически забывать себя, вживаясь в чужие религиозные миры, вос-принимая их как свой собственный. Одним из главных помощ-ников в этом является личная религиозность исследователя религии¹². В одной из своих ранних работ он сказал, что мы должны стать персами, чтобы понимать персидскую религию, и вавилонянами, чтобы понимать вавилонскую¹³. С точки зрения современной объективистской научности такая задача представ-ляется плохо выполнимой и напоминает известный лозунг, что история должна показать, как все было на самом деле. Но Кри-стенсен и не утверждает, что человек самостоятельно способен на это. Чтобы легитимировать возможность эмпатического пони-мания религии, он переходит на квазитеологический язык. Он пи-шет: «Мы верим, что работаем объективно и научно, но плодо-носный труд, без всякого сомнения, происходит через озарение

¹¹ *Kristensen W.B. The Meaning of Religion. P. 7.*

¹² 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 утвер-ждение является не только поразительным, но и необычным. Часто создается впечатление, что многие исследователи религии являются... беспристраст-ными, нейтральными или безразличными в отношении религии. Для Кристенсена религия была суверенным образованием, независимым от всех конечных сущностей» (ibid. P. XXII).

¹³ См.: *Kristensen W.B. Symbool en werkelijkheid: een bundel godsdiensthistori-sche studiën, Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1954. P. 77.*

Духа, который обнимает наш дух. Давайте просто назовем это интуицией – тогда хотя бы никто нам не возразит»¹⁴. 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 относились к религии с должным уважением¹⁵, т. е. 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 природы¹⁶, 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 ее специфику в иных культурах. Очень любил Кристенсен и шлейермахеровскую метафору уподобления религии искусству. Для него понимание другой религии есть

¹⁴ *Kristensen W.B. The Meaning of Religion. P. 10.*

¹⁵ *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.

¹⁶ Это одно из наиболее распространенных выражений Кристенсена, часто употребляемое им в «Смысле религии», см., например: *ibid. P. 21, 42, 83, 88, 120, 124, 192, 208, 213, 233, 280, 359, 465.*

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 все, окружающее человека, есть проявление единого действия Бога, выражение Его реальности. Древняя цивилизация, напротив, верит в плюральность религиозных феноменов, для нее нет одного действия Божьего, а существует множество не связанных 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»¹⁷. 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 плюралистичного, а единого мира, в котором боги, люди и животные являются лишь переходящими друг в друга формами, и, как следствие, вечного круговорота жизни¹⁸.

¹⁷ Kristensen W.B. The Meaning of Religion. P. 21.

¹⁸ Подробнее см.: Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.

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 Вселенной¹⁹, формы опытного ее познания. Кристенсен приводит 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)²⁰ 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,

¹⁹ 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...» С. Франком такая форма используется лишь один раз (Шлейермахер Ф. Речи о религии... С. 196), тогда 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, 2004. S. 22–75, 131–171).

²⁰ См.: Kristensen W.B. The Meaning of Religion. P. 52.

а локального и временного характера. Под партикулярными богами Кристенсен понимает божества, сфера деятельности которых чрезвычайно ограничена, божества, не имеющие никакого универсального значения и зачастую играющие 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. Близко к партикулярным богам стоят «боги момента»²¹, существа, чье бытие связано с каким-то периодом или процессом. Например, боги последнего снопа зерна, призываемые во время церемоний благословения полей и продолжительности жизни которых составляет всего год – до нового сбора урожая. Кстати, в славянской традиции сходную роль выполняет масленица. Гений 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. 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 в. 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 в. При этом он не согласен с Тайлором в том, что в анимизме проявляется детская наивная философия, предполагающая, что все вокруг живо и одушевлено. Кристенсен подчеркивает, что в религиозной жизни не все наделяется равным значением: различные объекты

²¹ Kristensen W.B. The Meaning of Religion. P. 149.

в разное время и в разных условиях несут некую 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 ее 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 ее период – в трудах Кристенсена и в значительно большей мере у его ученика Леу. Немецкая ноуменология шла совсем другим путем. Подробнее проблематика энергетической метафоры будет рассмотрена, когда мы коснемся творчества Леу.

Отдельно Кристенсен останавливается на чертах, которыми человек подобен Богу (в этих разделах он употребляет слово «Бог» с большой буквы)²², 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 волей²³. Особенно хорошей иллюстрацией конфликта между гетерономией и автономией

²² Kristensen W.B. The Meaning of Religion. P. 239–259.

²³ Ibid. P. 267.

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*)²⁴. 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 общении 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 культа²⁵, где религия

²⁴ Kristensen W.B. The Meaning of Religion. P. 271.

²⁵ Имплицитно эта установка присуща всем феноменологам, но ее эксплицитное утверждение и обоснование принадлежит русскому философу о. Павлу Флоренскому. В одной из своих работ он выразил ее 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., 2001. С. 639). Мысль о близости идей Флоренского к теориям

зачастую играет роль силы, конституирующей все аспекты жизни человека.

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”»²⁶. 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»²⁷ 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 является 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.

Отдельной формой объединения религиозных феноменов являются культовые действия. Они существуют в равной степени

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.

²⁶ Kristensen W.B. The Meaning of Religion. P. 292.

²⁷ Геннеп А. ван. Обряды перехода. М., 1999.

как в космических, так и в антропологических системах, поэтому их описание выносится 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, являются 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.

Важным аспектом культа являются 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 30-е гг. XX в.²⁸, 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 действо. 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 манере»²⁹. 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 Кристенсена, подведем небольшой итог. На его теории очевидно оказали значительное влияние философские идеи Ф. Шлейермахера и христианская теология. Кристенсен предлагает общее деление мира религий на две

²⁸ В кругах антропологов и социологов, исследовавших феномены жертвы и дара в те годы, сложилось несколько направлений. С. Зенкин пишет об этом так: «Сторонники первой, реляционистской, гипотезы сводят дар к социальным отношениям дарителя и получателя, посредством которых стремятся объяснить и особый 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. 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. Небожественное сакральное. С. 158–254.

²⁹ Kristensen W.B. The Meaning of Religion. P. 461.

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 Леу 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 завершенную картину мира религиозных феноменов.

Глава 6

Феноменология религии Герардуса ван дер Леу

Без сомнения, Герардус ван дер Леу является самым известным представителем голландского религиоведения и одним из самых известных феноменологов религии. Как заметил Э. Шарп, «в период между 1925 и 1950 гг. феноменология религии ассоциировалась почти исключительно с именем голландского ученого Герардуса ван дер Леу и с его книгой “Phänomenologie der Religion”»¹. Среди феноменологов религии лишь Элиаде, Отто и ван дер Леу являются по-настоящему широко известными. Важнейшие труды Леу очень рано были переведены на английский язык и выдержали несколько переизданий, последнее из которых вышло совсем недавно, в 2014 г.². В оценках Леу и его современники, и исследователи более позднего времени едины. Леу называют великим ученым и гениальным мыслителем³, классиком западного религиоведения⁴, одним из основоположников феноменологии религии⁵, самым известным голландским представителем феноменологии⁶, «чьему имени по праву принадлежит

¹ Sharpe E.J. Comparative Religion: A History. P. 229–230.

² См.: Leeuw G. van der. Religion in Essence and Manifestation. Princeton, 2014.

³ Петтаццони Р. Сравнительный метод // Религиовед. исслед. 2014. № 1–2 (9–10). С. 34.

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

⁵ Забияко А.П., Новокшинова Р.А. Египтолог, теолог и феноменолог религии – Герардван дер Леув // Религиоведение. 2015. № 3. С. 130.

⁶ Cox J. A Guide to the Phenomenology of Religion... P. 115.

международная слава»⁷, чьи ключевые труды являются «превосходной попыткой охватить весь мир религиозных феноменов»⁸. Даже исследователи, настроенные по отношению к феноменологии религии критично, видят в трудах Леу философский багаж, выделяя его на фоне других представителей этого направления⁹. Как кажется, причины такой популярности Леу 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, Леу писал свои важнейшие труды в период между двумя великими войнами, что создавало благоприятные условия для их восприятия. В-третьих, время пика творческой активности Леу 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 ее сущности и проявлениях» вышло в 1933 г.), что обеспечило им широкую известность, даже после исчезновения моды на феноменологию религии. В-пятых, Леу, в отличие от многих его коллег, не стеснял себя в методологической рефлексии над своими трудами, поэтому снабжал их содержательными предисловиями и послесловиями, в которых пояснял суть и специфику феноменологического метода. Общую известность обрело послесловие к последней редакции «Религии в ее сущности и проявлениях», названное Леу «Эпилогомены». Именно в этом тексте Леу многократно использует философский тезаурус и делает определенные намеки на то, что его теория имеет солидную философскую базу, что позволило некоторым исследователям заключить, что Леу «инкорпорирует философские идеи в свою интерпретацию феноменологии религии»¹⁰. Такая серьезная

⁷ Kristensen W.B. The Meaning of Religion. P. XI.

⁸ Блеекер К.Ю. Феноменологический метод. С. 57.

⁹ Например, И.В. Кирсберг замечает, что труд Леу в «расширительно-эпистемологическом смысле концептуальнее» работ других феноменологов, хотя он все же грешит смешением феномена и акта (см.: Кирсберг И.В. Феноменология в религиоведении: какой она может быть? С. 222).

¹⁰ Cox J. A Guide to the Phenomenology of Religion... P. 115.

философская фундированность выделяла труд Леу на общем фоне анархически относящихся к описанию методологий и в целом к философской традиции феноменологов религии.

На поверку ситуация с трудами Леу 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 обнаружим, что многие из них весь текст книги Леу не читали, а ограничились методологически корректными и философски обоснованными «Эпилогоменами»¹¹. На наш взгляд, Леу вполне осознанно поместил методологические размышления в конец книги. Заметим, что «Религия в ее сущности и проявлениях» – финальный вариант многолетнего труда Леу по созданию единой феноменологической системы описания религии, начавший формироваться еще в 1925 г. в немецкой работе «Введение в феноменологию религии». При этом содержательно «Введение...» представляет собой не сильно измененную треть текста «Религии в ее сущности и проявлениях», но во «Введении...», 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 Леу изначально хотел поместить их в начало книги, но потом передумал и убрал в конец¹². Джеймс Кокс интерпретирует такое изменение в композиции желанием Леу эксплицировать все те методы, которые он применял в течение

¹¹ Наиболее показателен в этом плане труд Дж. Кокса, но так же с Леу 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 // Method Theory in the Study of Religion*. 1995. No. 7–1. P. 43–55.

¹² *Waardenburg J. Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw*. P. 203.

всей книги¹³. Нам же кажется, что дело тут совсем в другом. Читатель, изможденный 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 добросовестный читатель¹⁴ вообще прочтет лишь последние страницы, ведь в них, по идее, должна быть представлена выжимка из всего огромного труда. Следуя моде на определенные философские идеи, Леу насытил «Эпилогомены» именами популярных на тот момент философов, тем самым введя свой труд в тенденции исследований эпохи и сделав его признанным. Проблема с Леу заключается в том, что декларируемые в «Эпилогоменах» принципы имеют очень мало общего с самим предшествующим им исследованием. Дальше мы постараемся это продемонстрировать.

Стоит заметить, что далеко не все исследователи приняли слова Леу на веру, некоторые резонно увидели в его философской феноменологии религии теологический фон, лишь замаскированный философской риторикой¹⁵, другие справедливо заметили, что его идеи почти ничего общего не имеют с философией Гуссерля, а несут в лучшем случае психологическую окраску¹⁶.

В любом случае труды Леу 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.

§ 1. Леу и феноменологическая традиция

Впервые к специфике сравнительного религиоведения Леу обратился в своей инаугурационной лекции при вступлении в должность заведующего кафедрой Истории религии университета Гро-

¹³ Cox J. A Guide to the Phenomenology of Religion... P. 118.

¹⁴ Каким, между прочим, является сам Кокс.

¹⁵ См., например: Кирсберг И.В. Феноменология религии Г. ван дер Леува как нефеноменологический образец? // *Вопр. философии*. 2016. № 12. С. 208–213.

¹⁶ См., например: Molendijk A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. P. 33–47.

нингена 25 сентября 1918 г. Тогда он отметил, что недавно вышла книга Натана Сёдерблума «Естественная теология и всеобщая история религии»¹⁷, в которой была сделана попытка реабилитации классической естественной теологии, преобразованной в общую историю религии. Этот труд Леу оценил достаточно высоко и предположил, что проект такого рода можно назвать *феноменологией религии*¹⁸. 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»¹⁹. По мысли Леу, все религии представляют собой единство, именно поэтому мы можем говорить об общих феноменах. По удачному замечанию А. Молендийка, «ван дер Леу не представил в этой лекции полного феноменологического метода, но сделал все возможные указания на то, как следует действовать»²⁰. Леу 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 определенная психологическая интуиция, которой должен обладать исследователь. Как мы видим, уже в лекции 1918 г. Леу наметил путь, по которому его проект должен был развиваться далее, а толчком к этому послужили идеи Натана Сёдерблума, к этому мы еще вернемся в конце обзора.

Раскрыть идею феноменологии религии Леу попытался спустя семь лет после своей инаугурационной лекции. Это было сделано им в немецком труде «Введение в феноменологию религии», который стал основой для будущих более крупных его работ. Во вступительных замечаниях ко «Введению...» чувствуется неуверенность Леу в новой дисциплине и ее полная концептуальная неопределенность. Леу отмечает, что после труда Соссе к словосочетанию *феноменология религии* возрос интерес, но при этом

¹⁷ Söderblom N. Natürliche Theologie und Allgemeine Religionsgeschichte, Leipzig, 1913.

¹⁸ Leeuw G. van der. Plaats en taak van de godsdienstgeschiedenis. Groningen, 1918. P. 7.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Molendijk A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. P. 39.

пока никто не смог наполнить его удовлетворительным содержанием. Он подчеркивает, что у такой дисциплины не может быть отдельной области, скорее, она должна являться формой истории религии²¹. 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 является классификация религиозных явлений, но классифицировать ради классифицирования нельзя, иначе наука вырождается в простое коллекционирование фактов.

Как утверждает Леу, 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. Леу 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 ее 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

²¹ *Leeuw G. van der. Einführung in die Phänomenologie der Religion. S. 1.*

внеисторична и может быть познана 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 Леу (и в этом он близок другому герою нашей книги – Хайлеру)²², сравнение феноменов приводит нас к мысли о том, что примитивный уровень религиозности существует внутри любой, сколь угодно поздней религии. При этом Леу 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 должно привести к обнаружению специфики религиозного опыта, который лежит в ядре любого религиозного феномена.

Главным методом, который Леу предлагает использовать для новой дисциплины, является *понимание*. Если суть феноменологии религии сводится к классифицированию, то необходимой основой для него является сравнение религий, но сравнение религий между собой не ведет к автоматическому обнаружению их специфики. Для этого религию нужно понять. Но как это возможно? Согласно Леу, к пониманию чужого можно подойти только через сравнение с тем, что имеешь сам. «Познай себя сам – стоит в нашем исследовании на первом месте»²³, – 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»²⁴, Леу развернуто аргументирует необходимость понимания для иссле-

²² Стоит заметить, что к 1925 г. Леу и Хайлер были хорошо знакомы и могли использовать идеи друг друга.

²³ *Leeuw G. van der. Einführung in die Phänomenologie der Religion. S. 7.*

²⁴ *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, 1926. P. 1–43.* Эта работа полностью построена на достижениях современной Леу экзистенциальной психологии, в первую очередь К. Ясперса и Л. Бинсвангера, идеей Леу было приложить их теории понимания к исследованию религии.

дователя. Существующая 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. Леу 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”»²⁵. 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. Леу 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 Леу, и большинство исследователей выделяют ее. Ж. Ваарденбург, например, пишет, что категория «“понимания” стоит в центре всей феноменологии Леу»²⁶, при этом сущность религиозных феноменов он стремится постигнуть не с помощью рационального анализа, а «скорее, с помощью интуиции»²⁷, а весь проект Леу изначально вырос из его «ранней этической теологии и был тесно связан с его поздней богословской и философской антропологией, с его литургическим и сакраментальным богословием»²⁸. Тимоти Фитцджеральд утверждает, что Леу как теолог в первую очередь ориентировался на «европейские философские и богословские проблемы»²⁹ и, разводя феноменологию и теологии, делал это с позиции теологии. В. Гантке видит в феноменологии религии Леу

²⁵ Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology / Ed. J. Waardenburg. N. Y., 1972. P. 403.

²⁶ Waardenburg J. Reflections on the Study of Religion... P. 224.

²⁷ Ibid. P. 225.

²⁸ Ibid. P. 222.

²⁹ Fitzgerald T. The Ideology of Religious Studies. Oxford, 2003. P. 30.

синтез философского и теологического дискурсов с религиоведческой эмпирикой³⁰, с ним согласен и М.А. Пылаев³¹.

Эти замечания вполне справедливы. Высказав общие соображения во «Введении...» – своей первой работе, Леу придерживался их и в дальнейшем. Например, в «Религии в ее сущности и проявлениях» есть очень интересный пассаж, где Леу объясняет, что он выстраивал свое исследование как христианин, буддист же мог бы провести его иначе. Леу 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 теология»³². Это утверждение полностью соответствует композиции книги (в которой описанию христианства как типу религии отводится сотая глава) и ее некоторым утверждениям, например описание Христа как Бога или уникального посредника между высшим миром и человечеством³³. Достаточно странными и даже неуместными представляются введенные в общий обзор религиозных феноменов элементы строго католического характера, например мнение об участии 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, в ряде мест Леу отмечает, что феноменология не может понять откровение как таковое, в некоторых случаях науке здесь нужно принимать позицию и положения теологии, иначе феномена не описать. Или же, говоря о центре религии, обозначаемом им как Сила, Леу подчеркивает свое признание его реального существования, он, в частности, пишет: «Как

³⁰ *Gantke W. Der umstrittene Begriff des Heiligen: Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung. Marburg, 1998. S. 260.*

³¹ *Пылаев М.А. Концепции понимания священного в феноменологии религии. С. 91.*

³² *Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation... P. 646.*

³³ *Ibid. P. 667.*

Сила влияет на животных – мы не знаем, но мы точно знаем, что они не реагируют на Силу»³⁴. В этом утверждении допускается возможность воздействия Силы на животных, что выходит за рамки как исторического, так и психологического и религиозного языков, неясно, как такое утверждение возможно в принципе в рамках строго научного дискурса. Эта специфика работ Леу всегда должна учитываться при их анализе, именно она во многом является фоном, на котором он выстраивает свой метод понимающей феноменологии. Но заметим, что Леу 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 ее легитимности он ссылается на труды Ясперса³⁵, подчеркивая, что его психологическая теория также строится на идее самопознания и познания другого, исходящего из познания себя. Проблему понимания мира другого Леу 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 Леу основание полагать, что и в религиозном мы можем говорить о перспективности такого понимающего метода. На этом обращении к психологическим теориям стоит остановиться, ведь фактически Леу обосновывает всю методологию своего исследования психологической теорией. Мы вернемся к ней немного позднее, при подробном анализе «Религии в ее сущности...», так как там психологам будет отведено значительно большее место. Сейчас же скажем несколько слов о связи Леу с философской традицией.

³⁴ *Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation... P. 191.*

³⁵ Описывая общую методологическую установку работы, он замечает: «...в соответствии со взглядами Ясперса я старался в этой книге избегать, прежде всего, любой властно доминирующей теории» (*ibid.* P. VI).

Именуя свой проект феноменологическим, Леу, 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...» Леу подчеркивает, что словосочетание *феноменология религии* – временное обозначение поля исследований, выбранное за неимением лучшего. Хотя, как считал Леу, удачно эту сферу описывает термин *общая история религии*³⁶, так же неплохо звучит *учение о формах религиозных представлений*³⁷, 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 религиозоведческого проекта. Таким образом, мы видим, что Леу 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 ее нужно не в познавательном-теоретическом и метафизическом ключе, как у Гуссерля и Шелера, а в психологическом, как «глубочайшее в основе феномена лежащее переживание»³⁸. Хотя в своих последующих трудах Леу отказался от идеи познания сущности религии, он сохранил свое осознанное дистанцирование от философской феноменологии.

Как мы продемонстрировали выше, первый опыт описания феноменологии религии вышел у Леу достаточно сумбурным, он так четко и не смог определить, чем же она является, лишь наметил ее общие черты. Немного позднее, в 1930 г., Леу пригласили к участию во втором издании широко известной немецкоязычной энциклопедии «Религия в истории и современности»

³⁶ Этот термин он предлагает по аналогии с близкими его сердцу трудами К. Ясперса «Общая психопатология» (*Jaspers K. Allgemeine Psychopathologie: ein Leitfadens für Studierende, Ärzte und Psychologen. Berlin, 1923*) и Л. Бинсвангера «Введение в проблематику общей психологии» (*Binswanger L. Einführung in die Probleme der Allgemeinen Psychologie. Berlin, 1922*).

³⁷ *Leeuw G. van der. Einführung in die Phänomenologie der Religion. S. 4.*

³⁸ *Ibid. S. 7.*

(“Die Religion in Geschichte und Gegenwart”). В частности, он должен был написать в нее статью «Феноменология религии». Формат энциклопедической статьи по определению предполагает большую строгость, поэтому в ней он описал суть дисциплины четче. Согласно Леу, 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. Сёдерблумом, Р. Отто, Ф. Хайлером и самим собой, Леу указывает Вильгельма Вундта с его «Психологией народов». Статья завершается мыслью о том, что общая феноменология религии на строгом методологическом основании – дело будущего³⁹.

Как мы уже отмечали, наиболее полно и завершено свои размышления о феноменологии религии Леу изложил в своем основном труде «Религия в ее сущности и проявлениях». Стоит заметить, что в кратком авторском предисловии он отмечает, что хотя его труд 1925 г. был лишь прологом к настоящему исследованию, «Религия в ее сущности...» не стала полным раскрытием его замысла, а так и осталась «эскизом или выжимкой»⁴⁰. Сравнивая труды 1925 и 1933 гг., он с сожалением констатирует, что он сделал «маленький шаг вперед, если вообще его сделал»⁴¹. Пожалуй, такое преуменьшение своих заслуг было излишним, ведь по сравнению со стопятидесятистраничным «Введением...» семисотстраничная «Религия в ее сущности...» не только содержательно и структурно обогатилась, но обрела и развернутое методологическое послесловие. Хотя в исследовательской литературе к этому тексту обращались достаточно часто, имеет смысл разобрать его подробно, чтобы составить полное представление о теоретическом аспекте труда Леу.

³⁹ Leeuw G. van der. Phänomenologie der Religion // Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Zweite Auflage. Bd. IV. Tübingen, 1930. Col. 1171–1172.

⁴⁰ Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation... P. V.

⁴¹ Ibid.

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. Леу утверждает, что целью исследователя является понимание религиозных феноменов, понимание всегда подразумевает структурирование (согласно Леу, 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. Леу утверждает, что понимание между людьми возможно лишь на той основе, что каждый человек все же является человеком. Так и в религии, без симпатического понимания одной религии исследователем невозможно понять другую. При этом полного понимания достичь никогда невозможно, ибо нельзя стать другим, следовательно, понимание – это реконструкция, и реконструкция будет наиболее точной лишь при симпатии. Молендийк замечает по этому поводу: «В конце концов понимание понимается, – утверждает ван дер Леу, – и это прекрасно вписывается в его христианскую теорию познания, которая говорит, что любовь (понимание) любима (понимается) Богом»⁴².

В «Эпилогоменах» Леу 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

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

ответа на проявления Силы. В этом ее сила и слабость. Леу подчеркивает, что далеко не все в религии изучаемо с помощью научного метода, например вертикальный опыт откровения непостижим с точки зрения феноменологии, его можно понять, лишь испытав, получив такой опыт, вовне 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» Леу 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 эпоха 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 Соссе, Леу предлагает видеть в феноменологии своего рода мостик между специальными науками (этнографией, историей и др.) и философией, объединяющий эмпирику и теорию.

Все эти рассуждения приводят Леу 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 ее 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 реальности»⁴³.

⁴³ *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 ее сущности...» встречается достаточно редко, одно из первых его употреблений пояснено сноской, в которой приведена цитата из Макса Шелера, где философ поясняет суть феноменологического эпохе по Гуссерлю⁴⁴. Из этого можно заключить, что Леу следует философии Гуссерля, но такое заключение будет поспешным. Единственный философ, на кого в значительной мере опирается Леу в «Эпилогоменах», – это Дильтей, как известно, не разделявший взгляды Гуссерля. И.В. Кирсберг, проведя анализ взглядов Леу, 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 теории⁴⁵. Этой же точки зрения придерживается и А. Молендийк⁴⁶. 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 Леу»⁴⁷, и обнаруживает у Леу сильное следование методологии Дильтея.

На самом деле такими отсылками к Гуссерлю через Шелера Леу в каком-то смысле запутывает след. Дело в том, что его эмпатия укоренена в психологической теории Карла Ясперса, о чем он написал еще во «Введении...», но в «Эпилогоменах» почему-то решил умолчать. Тот же Молендийк заметил, что герменевтический

⁴⁴ *Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation... P. 646.*

⁴⁵ Подробнее см.: *Кирсберг И.В. Феноменология религии Г. ван дер Леува как нефеноменологический образец? С. 208–213.*

⁴⁶ 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 Леу, которая подчеркивает “внутреннюю связь” между субъектом и объектом и необходимость соотношения явления с собственным жизненным опытом» (*Molendijk A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. P. 41.*)

⁴⁷ *Пылаев М.А. Концепции понимания священного в феноменологии религии. С. 87.*

подход Леу «разработан в психологии и психиатрии. Поразительно сколько раз Ван дер Леу ссылается на Карла Ясперса»⁴⁸. Можно дополнить Молендийка, указав, что Леу 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.

§ 2. Леу и психология религии

Описывая религиозный символизм, Леу указывает, что «символ дерева закреплен в сознании человека»⁴⁹ – это легко узнаваемая фрейдистская логика, в которой символ древа связан с женским началом и плодородием⁵⁰. Разбирая общераспространенный символ змеи, Леу определяет его как сексуальный символ, хорошо изученный современной психологией⁵¹, – это вновь фрейдистский след. Материнские культы он объясняет глубоко укорененным в человеческой природе отношением между матерью и ребенком⁵², 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»⁵³, то же читаем и о форме отца, – здесь он напрямую ссылается на Фрейда⁵⁴. Сходным образом и формы отцовских культов Леу также связывает с воззрениями Фрейда, правда, не разделяя упрощенный подход «Тотема и табу», считая его односторонним⁵⁵. Леу высоко оценивает теорию Фрейда, видя в ней немалый потенциал, особенно в аспекте изучения роли сексуальной жизни. Правда, он скорее готов признать теорию Фрейда неоригинальной, поскольку в религиозной жизни проблему сексуальности осознали «задолго

⁴⁸ Molendijk A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. P. 43.

⁴⁹ Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation... P. 57.

⁵⁰ Подробнее см.: Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М., 1991. С. 92–106.

⁵¹ Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation... P. 76.

⁵² Ibid. P. 91.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ См.: ibid. P. 99.

⁵⁵ См.: ibid. P. 179.

до Фрейда»⁵⁶. Психологической проблематикой отношения полов иллюстрирует Леу и взаимоотношения двух волей и двух сил⁵⁷ – ключевые понятия его религиозной теории.

Часто обращается Леу и к экзистенциальной психологии. Рассуждая о религиозном субъекте, он ссылается на теорию Людвиг Бинсвангера о социальном эго⁵⁸, а рассматривая религиозные ритуалы очищения, использует современные психологические и психиатрические теории жизненного кризиса⁵⁹. Описывая религиозные личности, он привлекает типологическую теорию Эрнста Кречмера⁶⁰. Много Леу пишет о Ясперсе, в первую очередь о его теории вчувствования в мир другого человека, на этой теории он и основывает все свои рассуждения о понимании⁶¹ и симпатии, как общем базисе для сравнения миров различных религиозных традиций⁶². Таким образом, можно увидеть, что метод Леу скорее психологический, а не философский и что 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 «Эпиполоменах», а некоторые идеи Мартина Хайдеггера эпохи «Бытия и времени»⁶³. Например, в начале второго тома, там, где описываются субъект и объект религии в их взаимоотношении, Леу характеризует положение человека в мире, подчеркивая, что границы между субъектом и объектом религии относительны: один переходит в другой. Человек связан с миром, главное чувство, выражающее эту связь, – забота (*Sorge*) – это одно из центральных понятий философии Хайдеггера. Несмотря на эту связь,

⁵⁶ *Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation...* P. 230.

⁵⁷ Он пишет: «...нервозность юноши в присутствии девушки и его экстатическое почтение к ней, а сходным образом и кокетство, которым женщина и защищает, и привлекает... в конечном счете имеют основу в религии. Сила противостоит силе» (*ibid.* P. 253).

⁵⁸ *Ibid.* P. 461.

⁵⁹ *Ibid.* P. 348.

⁶⁰ *Ibid.* P. 550.

⁶¹ *Ibid.* P. 677.

⁶² *Ibid.* P. 675.

⁶³ Наиболее полно связь Леу 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.*

мир описывается Леу 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 Леу 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»⁶⁴. Религия дает возможность сделать чужой мир знакомым. Таким образом, состояния человека в мире можно описать языком хорошо известной категории *заброшенности* Хайдеггера.

Но несмотря на теологические, психологические и философские теории, используемые Леу, 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. Пандинамизм

Исследуя архаическую религию и культуру в конце XIX в., 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 ее 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 чувствуется трепет, можно назвать Силами. Из таких Сил духи составляют

⁶⁴ Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation... P. 340.

лишь один класс среди многих»⁶⁵. Согласно предположениям некоторых исследователей, именно теория Маретта легла в основу концепции Святого Р. Отто⁶⁶. В феноменологии религии Леу категория Маретта также сыграла значительную роль.

В религиоведческой системе Леу можно выделить три центральные категории: Силу, Волю и Форму. При этом первенствующая роль, конечно, отводится Силе. Для начала рассмотрим, как Леу определяет религию, а затем опишем роль, которая отводится в ней категории Силы. «Религия – это продолжение жизни до ее 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»⁶⁷. Таким образом, религия представляет собой желание человеком чего-то высшего (согласно Леу, Силы) для себя самого, что выражается в поклонении или использовании его. Фактически вся система религии Леу представляет собой историю разворачивания категории Силы. Очевидно, что в этом он восходит к известным открытиям конца XIX в., когда у архаических народов были обнаружены сходные представления о Силе, действующей в основе их религиозного мировоззрения (мана, оренда, табу и т. п.). Леу 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.

Леу описывает Силу как нечто *Иное* по отношению к человеку (здесь очевидное указание на *ganz Andere* Р. Отто), противостоящее миру человека и оттого завораживающее его. Человек реагирует на Силу страхом, почтением, изумлением. Сила опасна, поэтому к религиозным объектам всегда сохраняется трепетное отношение. Сила пронизывает собой все бытие, поэтому в архаических культурах мы зачастую не найдем разницы

⁶⁵ *Marett R.R. The Threshold of Religion. 3d ed. L., 1914. P. 1.*

⁶⁶ 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. С. 13–29*).

⁶⁷ *Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation... P. 679.*

в строго религиозных и секулярных действиях, мы не найдем даже самого этого деления, в них Сила воспринимается как все, 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 наделен Силой, амулеты являют собой «контейнеры Силы»⁶⁸, идола – 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»⁶⁹, – 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 Леу описывает как поток Силы.

Как мы уже отмечали, ключевой характеристикой Силы является ее инаковость по отношению к человеку, именно элемент инаковости определяет ход религиозной жизни во многих ее проявлениях. Поклонение небу, столь распространенное по всему миру, Леу 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 поклонения животным, которые предстают одновременно и близкими человеку (могут быть одомашнены, служить ему), и далекими (дикость животного, его опасность).

⁶⁸ Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation... P. 42.

⁶⁹ Ibid. P. 52.

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 определенную 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 Леу, 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 Леу, 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. Леу 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 нее»⁷⁰. 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. 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,

⁷⁰ Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation... P. 636.

обращенные к нему, есть проявление его Воли, а его мощи хранят в себе Силу.

Многообразие духовных существ Леу 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 Леу, возникли из культов умерших, поскольку сами мертвые 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 образом⁷¹. В такой ситуации ангелы, в отличие от демонов, не наделены особой волей, они есть лишь проявления Силы (эманации Силы), отсюда, по мнению Леу, распространенные представления об ангелах конкретных людей. Позже ангелы становятся как бы посланцами Бога и утрачивают не только Волю, но и Силу, выступая лишь формой проявления Силы Бога.

Единобожие, согласно Леу, – поворотный момент в истории религий, истории категории Силы. Леу утверждает, что «Бог поздно появляется в истории религии»⁷². Он специально и достаточно подробно разбирает прамотеистическую гипотезу Шмидта⁷³, стараясь продемонстрировать ее 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 хаотичный мир Силы постепенно

⁷¹ Вот, как Леу 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*).

⁷² Ibid. P. 103.

⁷³ См.: *Schmidt W. Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie.*

превращался в единое упорядоченное целое. Но религия Силы, согласно Леу, всегда есть поклонение Вселенной⁷⁴, 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 ее персонификации? Поэтому человек стремится урезать количество форм и сил, отсюда религии, упраздняющие Форму, – буддизм, брахманизм, атеизм (который Леу определенно относит к религиозным мировоззрениям). Альтернативой полному уничтожению формы является ее 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 Леу выступал против религиозного эволюционизма, утверждающего, что монотеизм возник из политеизма. Для Леу 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 нем, абсолютной, а человека избавляет от рабства множеству различных форм и волей, представленных богами политеизма. Леу 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»⁷⁵.

§ 4. Субъект и типология религий

Понимание субъекта религии (человека) у Леу строится по аналогии с пониманием объекта, человек также связан с понятием Силы. Для Леу, 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.

⁷⁴ Schmidt W. Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. P. 173.

⁷⁵ Ibid. P. 177.

Например, разбирая обряды перехода (здесь он опирается на того же ван Геннепа), Леу 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 Леу 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 рационализированного дискурса, закрепленного традицией. В любом случае, согласно Леу, 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. Леу отдельно разбирает оборотничество как пример негативного проявления Силы и ведьмовство как хорошую иллюстрацию одержимости Силой, также со знаком минус.

Для всей теории Леу единой логике Силы подчинены и взаимоотношения субъекта и объекта религиозной жизни. Каждый культ для него есть «повторение Силы»⁷⁶. 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 Леу расширяется на священный текст, который зачаровывается Силой, хранит ее

⁷⁶ Schmidt W. Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. P. 342.

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 Леу занимает разработанная им типология религий. Эта типология стала последним дополнением к его феноменологической системе. Сам Леу считал все существующие классификации религий неудачными, поэтому он разработал и предложил свою, в основании которой лежит представление о Силе. Первым типом Леу 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 тип 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 Леу 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 ее 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 Леу, являющийся религией *величия и смирения*. Из предыдущего обзора уже должно быть понятно, что особое место в мире религий он выделяет христианству, обозначая его как религию *любви*, уникальную

религию. Леу сам признается, что для него именно эта религия является наиболее полной формой религиозной жизни.

Рассмотрев таким образом общую специфику теории Леу, обратимся теперь к ее конкретным аспектам.

§ 5. Энергетическая метафора

Из представленного нами рассмотрения пандинамической системы Леу очевидно, что Сила играет в ней ключевую роль. В этом контексте особенно интересно рассмотреть, как эта Сила описывается. В своей работе «Небожественное сакральное» Сергей Зенкин, рассматривая историю категории мана в антропологии XIX в., 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 электричества»⁷⁷. Согласно Зенкину, именно электрическая метафора хорошо прижилась в исследованиях XX в. Это замечание в высшей степени уместно, когда мы обращаемся к теории Леу. 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!”»⁷⁸. Обращаясь к ветхозаветной истории с Ковчегом Завета, когда Узза хотел поддержать его, чтобы тот не упал с телеги, и был поражен за это смертью, Леу усматривает в ней динамический гнев Божий, который разрядился 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

⁷⁷ Зенкин С.Н. Небожественное сакральное. С. 114.

⁷⁸ Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation... P. 43.

провода»⁷⁹. 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»⁸⁰. Правда, такая аналогия не может быть полной. В одном месте, характеризуя архаическое мышление, Леу 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 Леу использует общеупотребимую для этнологов и антропологов XIX и первой половины XX в. метафору. Возможно, вернее будет сказать, что в своей теории Силы он следует сложившейся в антропологии традиции ее 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 Фрэйзера была идея эволюции, присущей религиозной жизни. При этом феноменология религии формально выступала против эволюционизма, негативно против него был настроен и Леу. Еще во введении к «Религии в ее сущности...» он подчеркивает, что выступает против эволюции в религиозной жизни, но, как мы видели в случае с Леу, декларации далеко не всегда совпадают с реальным положением дел. Стоит теперь посмотреть на то, как идея эволюции религий отражается в его работе.

§ 6. Религиозный эволюционизм в феноменологии Леу

В своей известной статье, посвященной критике феноменологии религии с исторических позиций, Раффаэль Петтацциони отметил, что феноменологии религии не хватает идеи развития. Он пишет: «Любое явление предполагает возникновение,

⁷⁹ Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation... P. 46.

⁸⁰ Ibid. P. 455.

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»⁸¹. Эта критика предполагала, что феноменологам нужно было встроить 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 Леу 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 Леу 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 Леу много интересного.

Описывая представление о Силе в греко-христианском мире, Леу 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 Христом»⁸². Здесь мы наблюдаем явный процесс усложнения идеи, ее трансформацию от одного, менее развитого типа (безличного флюида) к более развитому (единению со Христом). Сходный характер носит и уже упоминавшаяся выше мысль Леу о том, что представление о едином Боге «поздно появляется в религии»⁸³. Это заставляет сделать вывод о том, что изначально существовало представление о безличной Силе, которая

⁸¹ Петтацциони Р. Сравнительный метод. С. 35.

⁸² Leeuw G. van der: Religion in Essence & Manifestation... P. 34.

⁸³ Ibid. P. 48.

позже персонифицировалась в демонов и богов и значительно позже, претерпев еще ряд трансформаций, выкристаллизовалась в идею о едином и единственном Боге – разве это не эволюционный процесс?

В труде Леу примеров, подобных рассмотренному выше, немало. Описывая историю почитания огня, Леу применяет к ней строго временные характеристики, замечая, что огонь окончательно трансформировался в мировой первопринцип на определенном историческом этапе в Индии⁸⁴.

Наиболее заметен процесс развития на примере женских культов. Описывая культ почитания Мадонны, Леу замечает, что в римской церкви в ее 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 Леу, отмечая, что «Деметра и Исида – матери, Мария, их преемница, – мать и дева»⁸⁵. 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»⁸⁶ к Марии из ближневосточных культов плодородия.

Касаясь исторического измерения религиозных понятий, Леу рассматривает представления о конце мира. Он замечает, что с процессом развития исторического 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»⁸⁷.

Описанный выше процесс олицетворения Силы, в котором особую роль играли демонические существа, также носит поступательный характер. Согласно Леу, демоны изначально не воспринимались злыми, а стали таковыми «по контрасту с богами»⁸⁸,

⁸⁴ См.: *Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation...* P. 64.

⁸⁵ *Ibid.* P. 98.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.* P. 126.

⁸⁸ *Ibid.* P. 139.

как их антагонисты. Подобные примеры можно приводить и далее. Все они показывают, что феноменологическая теория Леу 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 Леу встречаются и строго редуccionистские идеи. Например, он часто говорит об эвгемерической теории происхождения религии и порой прилагает ее 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...»⁸⁹. 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 редуccionизме, фактически в атеизме. Зная же все это, можно прийти к выводу, что Леу был очень непоследователен в своих трудах: декларируя одно, на деле являлся странным эклектиком.

§ 7. Небожественное сакральное

Выше мы уже упоминали о теории небожественного сакрального, предложенной С. Зеникным. Обозревая в первую очередь французскую философскую и социо-антропологическую школы исследований, 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 вв. в работах антропологов и историков религии. В таком видении

⁸⁹ Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation... P. 52.

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 Зенкин приводит свидетельства о том, что для религии сакральное зачастую ассоциировалось с 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 профанизироваться, связано с насилием, злом, стихийным разрушением. Не раз Зенкин обращается к известной теории Рене Жиара, 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 ее 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. 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 Леу, который использует подобные Зенкину примеры, но без всяких проблем вписывает их в свою феноменологию религии.

Прежде всего, теория Силы Леу предполагает преодоление границы между мирским и священным, поскольку Сила пронизывает собой все. Леу замечает, что «никакой антитезы между

мирскими и священными действиями нет, каждое экстраординарное действие порождает опыт Силы»⁹⁰. 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»⁹¹. Осознание амбивалентности Силы, согласно Леу, было присуще всем религиям и культурам, примеров такого рода можно привести много. Леу, в частности, указывает на слова, приписываемые им Юлиану Отступнику, который говорил, что утверждать мысль о том, что Бог отвращается от зла, это все равно, что говорить, что солнце скрывает себя от слепца⁹². Приводит Леу и множество вполне зенкинских примеров: истории с королями-чудотворцами, исцелявшими своим прикосновением без всякой церковной на то санкции (типичный пример передачи Силы); потлач⁹³ и системы обмена дарами как процессы распределения Силы; жертвоприношение, являющееся не истоком сакрализации чего бы то ни было, а следствием действия участвующей в нем Силы. Ведьм, оборотней и демонов Леу приводит в качестве обычных выразителей все той же Силы, для него «злая воля являет себя человеку как Сила»⁹⁴, овладевает им, в этом процессе нет ничего внерелигиозного или небожественного, это – лишь одна

⁹⁰ Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation... P. 25.

⁹¹ Ibid. P. 48.

⁹² См.: ibid. P. 33. Леу считает, что он цитирует слова Юлиана Отступника по труду Гилберта Марри «Пять стадий греческой религии».

⁹³ 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., 2011. С. 193, 196).

⁹⁴ Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation... P. 240.

из легитимных и естественных форм проявления Силы. Интересно, как Леу 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. Если говорить прямо, то... во вторичном смысле я боюсь автомобиля, который может сбить меня, но в изначальном смысле я боюсь лишённого 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!»⁹⁵. Этот отрывок, вбирающий в себя совершенно различные, в том числе и формально нерелигиозные, темы мог быть прекрасно использован как пример небожественного сакрального в тексте Зенкина. Проблема лишь в том, что Леу не нужна никакая отделенная от уже существующей теории религии область, для него все, 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 прибегнуть к теории Леу, то можно заключить, что концепция небожественного сакрального ошибочна в своей основе, сакральное едино и единственно, лишь описания его различны.

§ 8. Феноменология религии Г. ван дер Леу в общем контексте феноменологии религии

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

Прежде всего, Леу активно использует идеи Ф. Шлейермахера. Во-первых, ему импонирует шлейермахеровская мысль

⁹⁵ *Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation...* P. 464.

о сравнении религии и искусства⁹⁶. Сам Леу видел очень много пересечений между этими сферами человеческого бытия и даже планировал создать отдельное направление – феноменологию искусства⁹⁷. Во-вторых, в описании связи с Инаковым как центром религии для подчеркивания антиномизма этой связи Леу использует ключевую для Шлейермахера идею чувства абсолютной зависимости⁹⁸. 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, Леу 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 Леу и идея немецкого философа о том, что религиозный культ является лишь репрезентацией символического содержания веры, для Леу культ – в первую очередь священнодействие, направленное на взаимоотношение с Силой и имеющее реальное, а не только символическое значение.

Очень сильна зависимость Леу от Отто. Все идеи об амбивалентности Силы, спектр чувств, порождаемых Силой в человеке, понятие нуминозного – заимствованы Леу 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»⁹⁹. Отсюда видно, что Сила выступает синонимом оттовского *ganz Andere*, напомним, что у Отто эта характеристика прилагается к нуминозному. Достаточно часто Леу использует и сами категории *святое* и *нуминозное*, рассматриваемые им как *sui generis*¹⁰⁰,

⁹⁶ См., например: *Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation...* P. 526.

⁹⁷ Наброски этого проекта собраны в работе: *Leeuw G. van der. Vom Heiligen in der Kunst. Gütersloh, 1957.*

⁹⁸ *Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation...* P. 24.

⁹⁹ *Ibid.* P. 681.

¹⁰⁰ Например, см.: *ibid.* P. 48.

правда, в отличие от Отто, он не выстраивает вокруг них систему религии, они служат приложением к его ключевой категории – Силе.

Немало у Леу пересечений и с теорией Ф. Хайлера. Леу называет Отто и Хайлера пионерами «психологических исследований религии»¹⁰¹. Он использует работу Хайлера о молитве и опирается на хайлеровское представление о мистицизме. При этом в анализе молитвы Леу 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»¹⁰². С одной стороны, тут присутствует взаимодействие двух воль (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 Леу 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 религии¹⁰³. При этом Леу чужда общая для Хайлера и Шлейермахера мысль о существовании религиозных гениев. Выше на примере пророков мы уже показывали, что Леу убежден в отсутствии личного аспекта в процессе передачи Силы, для него пророческое служение – служение посредника, личность

¹⁰¹ Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation... P. 694.

¹⁰² Ibid. P. 426.

¹⁰³ Вот как Леу 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» (ibid. P. 495). И по содержанию, и по поэтичности эти слова вполне могли бы быть написаны Хайлером.

которого на момент передачи нивелируется, пророк для Леу «не религиозный гений, не религиозный виртуоз, он лишь рука, которую использует Сила»¹⁰⁴.

Разумеется, труд Леу вышел значительно раньше ключевых работ Мирча Элиаде, но между двумя учеными можно обнаружить некоторую общность. При описании священного времени Леу говорит о его неоднородности, об уникальной способности священнодействия замедлять и останавливать время. Для Леу замирание времени – прямое следствие встречи с Силой, человек, встретивший ее, обязательно должен остановиться. Здесь почти дословное 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 Леу времени празднеств и фестивалей как отделенного по определению времени. Сходная ситуация и с отношением к священному пространству. Леу 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 Леу 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, у которого «иерофания обнаруживает абсолютную точку отсчета, некий Центр»¹⁰⁵. Священное пространство меняет мир, преобразая 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 непрерывное повторение и ревитализация. Леу, как мы отмечали, напротив, считает процесс раскрытия Силы историческим, видя в нем этапы, приводящие к более полным формам, наиболее удачно это иллюстрирует его типология религий с христианством как исполнением этой истории.

¹⁰⁴ *Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation...* P. 214.

¹⁰⁵ *Элиаде М. Миф о вечном возвращении.* М., 2000. С. 260.

В.Б. Кристенсен, учитель Леу, 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 ее сущности...», 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 Леу производит более цельное и продуманное впечатление, чем теория Кристенсена, к тому же тройную структуру Леу сильно 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 Леу, сочтя ее 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?»¹⁰⁶.

Но настоящим учителем Леу был все же не Кристенсен. Наибольшее идеологическое влияние на его феноменологическую теорию оказал шведский теолог епископ Натан Сёдерблум. Леу некоторое время сотрудничал с Сёдерблумом, именно его книгу по естественной теологии он и выбрал как отправной пункт для размышлений о возможности феноменологии религии. В своих работах Сёдерблум предложил деление религий на анимистические, динамистические и религии основоположников (Зороастр, Будда, Христос, Мухаммед). Это деление имплицитно присутствует и у Леу. 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, ставшей фоном. Сёдерблум также является первым предложившим рассматривать Силу как

¹⁰⁶ Цит. по: Cox J. A Guide to the Phenomenology of Religion... P. 115.

универсальную концепцию для описания всей религиозной истории. В своей работе «Становление веры в Бога» он писал: «В безличностной Силе типа маны 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 определить 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 законов»¹⁰⁷. Здесь в зародыше мы видим все основные категории Леу (Волю, Силу, Форму) и сам процесс трансформации религиозных представлений от архаических до совершенных. Стоит добавить, что, пожалуй, Леу ни о ком не отзывался с такой теплотой, как о Сёдерблуме. Вот, что он пишет о нем: «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»¹⁰⁸. Именно в отношении Сёдерблума к религии можно увидеть истоки понимающей феноменологии самого Леу.

§ 9. Эклектика Леу

Подводя итог общему обзору феноменологической теории Леу, мы не можем не подчеркнуть еще раз ее эклектизм. В методологическом послесловии, «Эпилогоменах», Леу 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

¹⁰⁷ Söderblom N. Das Werden des Gottesglaubens: Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Leipzig, 1926. S. 283.

¹⁰⁸ Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation... P. 694.

с использованием электрической метафоры, характерной для социологии и антропологии. Леу 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 ее приложении высвечивает в теории Леу редукционистские элементы, совсем не свойственные феноменологии религии. Скорее всего, такую пестроту теории Леу можно объяснить его представлениями о самой феноменологии религии: если ключевой ее 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 Леу, очень амбициозна, он сам признавал в предисловии к «Религии в ее сущности...», что не выполнил ее 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 Леу рабочего метода и сущностного ядра.

Если задаться целью как-то охарактеризовать феноменологию религии Леу в целом, то, пожалуй, не стоит принимать в расчет все современные ее оценки, поскольку зачастую их авторы оценивают желаемый образ феноменологии, а не реальное положение дел. Стоит обратиться к работе Евы Хиршманн, написанной в 1940-е гг. прошлого века во время наибольшего расцвета феноменологии религии. Хиршманн охарактеризовала теорию Леу как «структурно-психологическую понимающую феноменологию

религии»¹⁰⁹. Во многом это верно. С методологической точки зрения Леу 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 Леу сводил всю феноменологию, была систематизация. Он постоянно подчеркивал, что именно систематизация религиозных феноменов является главной задачей феноменологии религии, для ее решения он выделяет в религии объект, субъект и связанные с ними феномены, описывает их взаимоотношения. Понимание религии для Леу 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 Леу, 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. Леу убежден, что дети и поэты обладают каким-то особым типом познания, помогающим им почувствовать и выразить особенность 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»¹¹⁰. Поэты вместе с детьми естественным образом поддаются влиянию Силы и Воли и поэтому способны проникать в «живое видение реальности»¹¹¹. Конечно, такой взгляд сейчас можно счесть романтическим, и во многом это будет справедливо, но без такого чувства религии, согласно Леу 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 Леу, обладание таким пониманием еще не дает оснований выстроить цельную и независимую теорию

¹⁰⁹ *Hirschmann E.* Phänomenologie der Religion; Eine historisch-systematische Untersuchung von “Religionsphänomenologie” und “religionsphänomenologischer Methode” in der Religionswissenschaft. Groningen, 1940. S. 115.

¹¹⁰ *Leeuw G. van der.* Religion in Essence & Manifestation... P. 137.

¹¹¹ *Ibid.* P. 88.

религии, религиозная интуиция сама по себе может указывать на направление движения, но без подходящего средства для передвижения знание о направлении мало что дает.

Итоги

Завершив обзор истории становления феноменологии религии и ее полного раскрытия в трудах голландской школы, заметим, что описанные авторы смогли разработать направление религиозноведческих исследований, претендующее на то, чтобы быть религиоведением по преимуществу. Такая позиция феноменологии религии объясняется ее укорененностью в сравнительном религиоведении, ее 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 подытожить выделением ее общих черт. Во-первых, феноменология религии стала 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, отмежевывалась 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 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, ее 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. Но 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 ее сущности. Такой шаг был сделан в немецком направлении исследований, которое мы далее будем именовать *ноуменологией*. Именно в нем удалось создать всеобъемлющую теорию религии, но эта претензия на всеохватность как открыла новые перспективы для дисциплины, так и выявила ее слабые места, которые в условиях нового поворота в гуманитарной мысли стали для феноменологии религии фатальными ошибками.

ЧАСТЬ II

НОУМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Глава 1

Ноуменология религии

как историографическая концепция

Систематизацией историографии феноменологии религии и выделением ее этапов и типов занимались многие исследователи. Идея разделения феноменологии по географическому принципу с выделением голландской и немецкой традиций хорошо представлена в исследовательской литературе¹. Иногда говорят об описательных, восходящих к П.Д. Шантепи де ла Соссе, и духовных, берущих начало от Отто, исследовательских направлениях². При этом все указанные выше 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

¹ См., например: *Allen D. Phenomenology of religion // The Routledge Companion to the Study of Religion... P. 205–206; Cox J. A Guide to the Phenomenology of Religion... P. 103–140; Ryba T. Phenomenology of Religion. P. 106–111.*

² Например, см.: *Waardenburg J. Religionsphänomenologie 2000 // Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? / Hrsg. G. Müller. Berlin, 2001. S. 731–748.*

предлагаем для обозначения немецкой традиции исследования религии наименование *ноуменология религии*, так как этим термином подчеркивается его сущностное отличие от голландской традиции.

Термин *ноуменология* был предложен В.К. Шохиным. 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 *a 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 идентификации»³. 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 об их сущности. Но само по себе появление такого термина еще не дает нам достаточных оснований вводить новую историографическую концепцию, поэтому попробуем проследить основания для этого введения в истории дисциплины.

Ноуменологичность немецкой феноменологии религии не раз подчеркивалась ее оппонентами – голландскими исследователями, при этом они намеренно стремились отмежеваться от нее. В.Б. Кристенсен, например, замечал, что «исследование всегда предвосхищает суть феноменов, но тем не менее установление сути не является целью всех научных усилий»⁴. Кристенсен признает вопрос о сущности религии (ее ядре) не религиоведческим, а философским, поскольку «сущность – философская концепция,

³ Шохин В.К. Определения мистического: первый опыт экспозиции // Философия религии: аналит. исслед. 2017. Т. 1. № 1. С. 9.

⁴ Kristensen W.B. The Meaning of Religion. P. 8.

главной задачей философии религии является выразить эту сущность»⁵. 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»⁶, именно поэтому «история и феноменология религии не имеют своим объектом концепции сущности религиозных данных»⁷. Во многом из-за широких философских притязаний труд Отто так не нравился Кристенсену, ведь идея сущности религии ставится Отто в центр всего исследования, при этом он очень мало писал о феноменах религиозной жизни. 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»⁸. Это, по его мнению, выходит далеко за рамки феноменологического исследования.

Такую же позицию занимает и Г. ван дер Леу, в заключение к «Религии в ее 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»⁹. Характеризуя религию как предельный опыт откровения, он замечает, что в «по своей сути она является и остается скрытой»¹⁰. Чуть дальше, обсуждая то, чем феноменология религии не является, Леу пишет о теологии, подчеркивая, что «богословие говорит о самом Боге. Для феноменологии, однако, Бог не является ни субъектом, ни объектом; чтобы быть первым или вторым, Он должен был бы быть феноменом»¹¹. 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,

⁵ Kristensen W.B. The Meaning of Religion. P. 9.

⁶ Ibid. P. 10.

⁷ Ibid. P. 13.

⁸ Ibid. P. 16.

⁹ Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation... P. 671.

¹⁰ Ibid. P. 683.

¹¹ Ibid. P. 688.

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 Леу, показывая, что говорить о Боге феноменологическим языком не только можно, но и необходимо. Характеризуя задачу феноменологии, Леу демонстрирует ее антиноуменологичность, замечая, что «феноменология нацелена не на вещи и не на их взаимоотношения и тем более не на “вещь в себе”»¹². Здесь фактически употреблен кантовский ноумен и подчеркнуто, 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 ее притязание заключается в том, что время от времени ей удастся определить структуру того или иного комплекса религиозных феноменов»¹³. 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 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 г. у социолога Уильяма Гарретта вышла статья

¹² Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation... P. 677.

¹³ Блеекер К.Ю. Феноменологический метод. С. 51.

«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 *нуменологической*, возводя термин к *нумену* из «Святого» Р. Отто. Согласно Гарретту, именно предложенное Отто «феноменологическое изображение трансцендентной религиозной реальности, подчеркивающее качества ее нерациональности», с «элементами, составляющими реальность *sui generis*, реальность, первичную, абсолютную и ни к чему не сводимую»¹⁴, смогло создать уникальную базу для исследования религиозной жизни не только для феноменологов, но и для социологов. Идея описания источника религии трансцендентного дала возможность социологам выстраивать описания жизни 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.

Исходя из описанных выше посылок, мы обратимся к анализу нуменологического направления исследований религии. Центральными фигурами, оформившими нуменологическую традицию в религиоведении, являются Р. Отто и Ф. Хайлер. Поскольку труды Отто хорошо известны в российском научном сообществе, в первую очередь благодаря работам М.А. Пылаева, то далее теории Отто мы коснемся кратко, ограничившись лишь обращением к его основным идеям, преимущественно в сопоставительном ключе. Работы же Ф. Хайлера, наиболее полного выразителя нуменологии в религиоведении, в российской традиции почти не анализировались, поэтому мы восполним этот пробел. Прежде чем переходить к описанию принципов нуменологии,

¹⁴ Garrett W.R. "Troublesome Transcendence": The Supernatural in the Scientific Study of Religion // Sociological Analysis. 1974. Vol. 35. P. 174.

мы сделаем важную оговорку. Хайлер как религиовед и теолог оставил богатое наследие, скрупулезный анализ которого особым образом раскрывает важные аспекты истории мысли первой половины XX в., поэтому далее мы акцентируем внимание на своеобразии Хайлера, расширив ряд экскурсов¹⁵.

¹⁵ Это расширение выходит за рамки общей истории феноменологии-ноуменологии-постфеноменологии, поэтому если читатель не хочет следить за перепитиями истории исследовательской концепции Хайлера, то для понимания сути ноуменологического проекта ему достаточно в этой части познакомиться со второй главой (§ 1, 3, 4, 7, 8), третьей главой (§ 1, 2) и четвертой главой. Остальные разделы имеют второстепенное значение по отношению к общей концепции книги.

Глава 2

Ноуменология религии Ф. Хайлера

§ 1. Фридрих Хайлер как религиовед

Имя Фридриха Хайлера хорошо известно среди религиоведов. В большинстве работ, посвященных истории дисциплины, Хайлера считают классиком феноменологии религии¹. Особенно широкой популярностью стал пользоваться его первый труд «Молитва: Религиозно-историческое и религиозно-психологическое исследование», определяемый исследователями как единственная работа, посвященная феноменологическому описанию молитвы как части религиозной жизни². В России о Хайлере как феноменологе писали В.В. Винокуров³ (он впервые популяризировал идеи Хайлера и перевел одну из его работ), М.А. Пылаев⁴ и др. При это цельной картины феноменологии религии Ф. Хайлера предложено до сих пор не было. Далее мы хотим восполнить

¹ *Allen D.* Phenomenology of religion // *Encyclopedia of religion*. 2nd ed. Vol. 10. Thompson Gale, 2005. P. 7086–7101; *Pye M.* Friedrich. Heiler // *Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München, 2010. S. 279–289; *Sharpe E.J.* Comparative Religion: A History. P. 210–273.

² *Gill D.S.* Prayer // *Encyclopedia of religion*. 2nd ed. Vol. 11. Thompson Gale, 2005. P. 7371.

³ *Винокуров В.В.* Введение в феноменологию религии. Религия Древнего Египта: история и феномен. М., 2011. С. 32–52; *он же.* Структура священного мира в феноменологии религии Фридриха Хайлера // *Точки. Puncta*. 2010. № 1–2 (9). С. 175–177.

⁴ *Пылаев М.А.* Западная феноменология религии. С. 30–39; *он же.* Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX в. С. 66–79.

этот пробел и детально разобрать творчество немецкого ученого, выделив все наиболее важные его аспекты. Такое подробное рассмотрение творчества Хайлера обусловлено прежде всего тем, что он являлся ноуменологом по преимуществу, в его трудах была создана система ноуменологического изучения религии, которая по продуманности и всеохватности может конкурировать лишь с работами Г. ван дер Леу. Видимо, и сам Хайлер рассчитывал на то, что его труды должны стать своеобразным противовесом работам Леу; чтобы убедиться в этом, достаточно сопоставить «Религию в ее сущности и проявлениях» Леу с «Формами проявления и сущностью религии» Хайлера.

Хайлер, как и Леу, был христианским теологом, но его деятельность на ниве экуменического богословия более заметна, чем труды его голландского коллеги. Хайлер долгие годы был одной из важнейших фигур в экуменическом движении и, будучи епископом, предложил свою собственную форму экуменизма – евангельское католичество. Именно поэтому обращение к религиозным трудам Хайлера всегда вызывает вопросы о его личной религиозности и ее влиянии на предложенную им религиозную теорию.

Для многих ученых тот факт, что Хайлер совмещал в себе ученого, экумениста и епископа, ставил вопрос о глубине его духовной жизни и ее связи с научной жизнью. По общему мнению исследователей и лично знакомых с ним людей, все, что было связано с религией, имело для Хайлера первостепенную важность, даже изучая мистику или аскетическую жизнь различных религий, он старался все проверить на себе. К. Блеекер вспоминает, что Хайлер был очень порывист и горяч в отстаивании вопросов истины, но в личной жизни молчалив и дружелюбен⁵, а Э. Юнг-клаусен пишет, что он всегда на равных общался с людьми значительно моложе себя⁶. Фриче характеризует его как человека, способного «глубоко вживаться в мистическое благочестие»⁷,

⁵ *Bleeker C.J.* Die Bedeutung der religionsgeschichtlichen und religionsphänomenologischen Forschung F. Heilers // *Numen*. 1978. Vol. XXV. S. 6.

⁶ *Jungclaussen E.* Ökumene – Ende oder Anfang? Zur Aktualität Friedrich Heilers // *Marburger Universitätsreden* 93. Marburg, 1992. S. 9.

⁷ *Fritsche R.* Friedrich Heiler und die Mystik. Inauguraldissertation. Frankfurt a/Main, 1993. S. 3.

а Анн-Мари Шиммель, ученица Хайлера, защитившая под его руководством диссертацию по исламскому мистицизму, отзываясь о нем как «о по-настоящему глубоко благочестивом человеке»⁸. Характеризуя его отношение с более молодыми учениками, отмечают, что «многие люди были приятно тронуты его внутренним видом благочестия и стали собираться вокруг него как вокруг духовника»⁹. В личной жизни Хайлер декларировал принцип терпимости к различным мировоззрениям своих друзей и коллег, как религиозным, так и идеологическим. Например, после открытого осуждения «Параграфа об арийцах» Хайлер не разорвал отношения со своими друзьями, состоявшими в НСДАП и разделявшими идейное устремление партии.

По словам самого Хайлера, у него в жизни было два духовных наставника: духовный отец – Натан Сёдерблум и духовная мать – Мария Сорелла¹⁰. Но помимо духовных христианских наставников, Хайлер часто встречался с религиозными деятелями нехристианских религий, при этом он относился к ним с одинаковым уважением и почтением. Например, в написанном во время экспедиции на Восток дневнике Хайлер вспоминает свою встречу с индийской святой, когда он, увидев ее, «пал перед ней ниц, коснувшись лбом земли». И далее он пишет: «Но она обернулась, подняла меня и прижала к своей груди. Тогда я сложил руки и сказал: *Shanti, shanti, shanti* (мир). Это состояние транса трудно передать, я с трудом мог впоследствии сориентироваться в “мире”, и сегодня оно еще продолжается. Это посещение, в котором так мало было сказано, было, пожалуй, самым глубоким впечатлением на индийской земле, возможно, даже за всю поездку. Это погружение, это самадхи сказалось на мне сильнее, чем медитация в монастырях дзен»¹¹. Этот биографический случай характеризует духовный мир Хайлера.

⁸ Цит. по: *Hakl H.T.* Eranos. Eranos: An alternative intellectual history of the twentieth century. Bristol, 2013. P. 59.

⁹ *Fritsche R.* Friedrich Heiler und die Mystik. S. 9.

¹⁰ В миру Валерия Паола Пиньетти (1875–1961), известная францисканская монахиня, знакомая Альберту Швейцеру и Ганди.

¹¹ Цитата из неопубликованного дневника Хайлера приводится по: *Röhr H.* Friedrich Heiler und Indien // *Journal of Religious Culture*. 1997. No. 08. S. 11.

В «Формах проявления и сущности религии», рассматривая проблематику духовной аскезы, Хайлер подчеркивает, что, по мнению Сёдерблума, «духовный путь без аскезы невозможен»¹², и иллюстрирует эти слова примером из личной жизни Сёдерблума, который по пятницам в память о голодающих в России пил только чай с сухарями. В жизни Хайлер руководствовался почерпнутыми из исследований различных религий практиками, равно как и следовал своему духовному учителю в аскетическом самоограничении, причем этот аскетизм был тоже экуменического характера. Описывая участие Фридриха Хайлера в деятельности швейцарского цикла междисциплинарных семинаров «Эранос», Томас Хакль приводит историю, в которой основательница цикла Ольга Фрёбе-Коптайн обратилась к Хайлеру с просьбой прочитать лекции по христианскому мистицизму и по возможности проиллюстрировать их практическими упражнениями духовного плана. На это немецкий религиовед ответил согласием, пояснив, что «упражнения будут базироваться на мистическом пути спасения в его полноте (*via purgativa, illuminativa, unitiva, activa*)»¹³. И, по свидетельству очевидцев, он действительно демонстрировал мистические практики христианства кругу заинтересованных участников семинара. В свою очередь, К. Блеекер вспоминает, что, когда Хайлер участвовал на конференции в Токио в 1958 г., там он практиковал буддийскую медитацию в одном из монастырей традиции дзен¹⁴. Хайнц Рёр рассказывает о том, что, когда одна из учениц задала Хайлеру вопрос, кем он все-таки является – евангеликом или католиком, Хайлер ответил, что на его столе всегда стоит Будда¹⁵, – этот ответ напоминает буддийский коан, который показывает, что вряд ли возможно найти окончательный ответ на вопрос о личной религиозности Ф. Хайлера.

¹² Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 199.

¹³ Так сам Хайлер объяснил свои намерения в переписке с Ольгой Фрёбе-Коптайн. После конференции Рудольф Отто написал в письме религиоведу Бригеру Форелю, что «Хайлер провел там свои духовные упражнения», добавив: «...не знаю, был ли он при этом в регалиях епископа или нет, но надеюсь, что был». (Обе цитаты приводятся по: *Hakl H.T. Eranos*. P. 58.)

¹⁴ *Bleeker C.J. Die Bedeutung...* S. 11.

¹⁵ См.: *Röhr H. Friedrich Heiler und Indien*. S. 3.

В дополнение к портрету Хайлера нам бы хотелось сказать несколько слов и о стиле его работ. Пожалуй, самая удачная характеристика была дана К. Блеекером, приведем ее полностью: «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»¹⁶. И действительно, книги Хайлера читаются, с одной стороны, очень легко благодаря его стилю, но, с другой стороны, в них есть одна важная особенность, сильно затрудняющая восприятие. В своем поэтичном, насыщенном образами и метафорами тексте Хайлер бесконечно обращается к цитатам из различных религий и культур, часто приводя их на языке оригинала без перевода. В основном его тексты строятся по следующему принципу: аналитическое общее рассуждение, а затем поток примеров-подтверждений, причем это аналитическое суждение бывает порой столь сжатым, что буквально тонет в потоке иллюстраций. Такая форма подачи материала создает определенные трудности для восприятия и реконструкции картины его мысли. Может быть, именно из-за нее он никогда не был столь популярен, как, например, Элиаде, тоже пишущий свои тексты легким, почти художественным языком. Завершить этот обзор лучше всего показательной цитатой из самого Хайлера; конечно, перевод не может полностью отразить специфику оригинала, но красота слога и образность мысли, как мы надеемся, чувствуется и в нем. Описывая представление мистиков о Боге в одной из работ, он пишет: «Мистическое понятие Бога имеет большое значение для религиозного мышления современного человека. Мистики задолго до Коперника и Галилея предвосхитили в своем опыте беспредельности и бесконечности Бога современную картину мира, которую открыла нам астрономия; она дала, так сказать, точное подтверждение мистического понятия *ἄλειτουργ*, которое мы встречаем уже у Гераклита¹⁷. Вместо маленького мира с небом, будто потолком, с солнцем, луной и звездами, как светильниками, появляется неизмеримо далекий космос с его миллиардами небесных тел, Млечными Путиями, звездными системами и туманностями,

¹⁶ *Bleeker C.J. Die Bedeutung... S. 5.*

¹⁷ Возможно, имеется в виду Анаксимандр, но у Хайлера именно Гераклит.

которые находятся на удалении миллионов или даже миллиардов световых лет от нашей крохотной Земли и друг от друга. В особенности крупные философы-мистики Иоанн Скот Эриугена, Николай Кузанский и Джордано Бруно стали проводниками современного мистического восприятия Бога»¹⁸.

По общему мнению исследователей¹⁹, в творчестве Ф. Хайлера можно выделить два основополагающих труда – «Молитва» и «Формы проявления и сущность религии» – не только потому, что фактически это его первая и последняя религиозно-философские работы, но еще и потому, что содержательно в них сконцентрированы все его основные идеи. В религиозно-философском наследии Фридриха Хайлера можно выделить три крупные темы: феноменологическое исследование религии, молитва как религиозный феномен, мистика.

Можно сказать, что в системе внутренних отношений эти темы выстраиваются следующим образом: феноменологическое изучение религии как общий метод работы Хайлера включает в себя как теорию молитвенных форм, так и мистический тип религиозности, а мистический тип религиозности впервые был выделен и обоснован Хайлером в исследовании молитвы. Отметим, что Хайлером был выделен и пророческий тип религиозности, далее мы будем подробно разбирать специфику обоих типов, здесь лишь заметим, что именно мистическая религиозность привлекала внимание Хайлера как исследователя, и ей он отдавал большее предпочтение в религиозно-философском корпусе своих сочинений²⁰, хотя в качестве высшего он выделял пророческий тип.

В своих работах Хайлер, как и все феноменологи, редко занимался саморефлексией, как и нечасто он писал заметки о религиозоведении вообще, он предпочитал заниматься исследованием религии, чем рассуждать о подходах к этому исследованию. Но все же вступления к крупным его религиозно-философским сочинениям:

¹⁸ Heiler F. Der Gottesbegriff der Mystik // Numen: International review for the history of religions. 1954. Vol. I. S. 178.

¹⁹ См., например: Waardenburg J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie... S. 25, 46; Bleeker C.J. Die Bedeutung... S. 11.

²⁰ По мнению Хайнца Рёра, в этом выражалась личная пристрастность Хайлера к этому типу (см.: Röhr H. Friedrich Heiler und Indien. S. 2).

«Молитва», «Религии человечества», «Формы проявления и сущность религии» – дают определенное представление об отношении Хайлера к исследованию религии. Отметим, что сам Хайлер не задавался целью выстроить методологию религиоведения как науки, ему, как и любому ученому, необходимо было лишь описать основы собственного исследования. Особенно важным в таком плане представляется введение к последней его крупной работе «Формы проявления...». Интересно, что Жак Варденбург считает, что в этих размышлениях видна эволюция отношения Хайлера к религиоведению, на которое он в начале своего творческого пути возлагал немалые надежды и в котором к концу в значительной степени разочаровался²¹.

§ 2. Принципы религиоведческого исследования в трудах Ф. Хайлера

Хайлер, предлагая свою систематизацию истории изучения религии, говорит о том, что в религиоведении сформировалось два исходных пункта исследования: догматико-конфессионально-теологический (*dogmatisch-konfessionell-theologisch*) и светской науки (*die profane Wissenschaft*). К последнему он относит этнологию, филологию, социологию, историю культуры и психологию. Ни первый, ни второй при этом не являются предпочтительными для немецкого религиоведа, так как оба страдают либо фрагментарностью, либо поверхностностью²², поскольку первый носит апологетический характер, а второй не рассматривает религию как явление *sui generis*.

Все многообразие религиоведческих исследований Хайлер сводит к пяти базовым видам: этнологическое религиоведение (*ethnologische Religionswissenschaft*); филологическое религиоведение (*philologische Religionswissenschaft*); психологическое религиоведение (*Individualpsychologie*); философия религии (*Religionsphilosophie*); сравнительное религиоведение (*vergleichende Religionsgeschichte*).

²¹ Подробнее см.: *Waardenburg J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie... S. 39.*

²² См.: *Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 6.*

Этнологическое религиоведение рассматривает бесписьменные архаические культуры. К представителям этого направления Хайлер относит Э. Тайлора, Дж. Фрэзера, Р. Маретта и К.Т. Прейсса, социологическую школу Э. Дюркгейма и М. Мосса, теории психологии религии В. Вундта, П. Радина и А. Йенсена. Главным недостатком этнологов Хайлер считает погруженность в исследование архаических культур. Опираясь лишь на бесписьменные культуры, невозможно вскрыть сущность религии, здесь Хайлер приводит следующую аналогию: «...как мало можно понять тайну и богатство языка из лепета ребенка, точно так же невозможно из представлений и обычаев так называемых примитивных народов постичь сущность религии»²³. Другой опасностью данного подхода является сведение религии к внерелигиозной жизни, будь то анимистическое мировоззрение, магия или общественное устройство. В таком контексте подход к богатому собранному этнологами материалу должен быть дифференцированным, ведь далеко не все ведет к пониманию собственно религиозного.

Филологическое религиоведение, к которому Хайлер относит всех филологов²⁴, владеющих древними языками и строящих свои исследования на истолковании и переводе древних текстов, сделало много для понимания старых религий, открыло огромное количество документов различных религиозных культур, пролило свет на развитие религий в древности. Недостатком такого подхода является редуцирование религии к культурно-историческому феномену, зачастую представляющее ее как набор «культурно-исторических или фольклорных курьезов»²⁵, притягивающих взор исследователя

²³ Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 7.

²⁴ Ф. Хайлер приводит список филологов-исследователей в своей работе «Формы проявления и сущность религии», среди которых: синологи – Вильгельм Грубе и Ян Якоб Мария де Гроот; индологи – Леопольд фон Шрёдер и Герман Ольденберг; иранисты – Герман Ломмель и Х.С. Ньюберг; ассириологи – Генрих Циммер, Моррис Ястров и Альфред Еремиас; египтологи – Адольф Эрман и Ханс Бонне; арабисты – Христиан Снук Хургронье, А. Вензинк и Игнац Гольдциер; специалисты по классической филологии – Георг Виссова, Герман Узенер, Эрвин Роде, Альбрехт Дитрих, Ричард Райтценштайн, Мартин Нильссон, Отто Вайнрайх, Фридрих Пфистер, Франц Кюмон; германисты – Карла Хельм и Ян де Фрис.

²⁵ См.: Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 9.

и вытесняющих за рамки рассмотрения религию как самобытное явление.

Психологическое религиоведение, представителями которого, согласно Хайлеру, являются все исследователи бессознательного (У. Джеймс, З. Фрейд, К.Г. Юнг, О. Пфистер и др.), старается понять загадку религии на индивидуальном психологическом уровне. Однако и психологическое религиоведение, равно как и этнология и филология, не способно проникнуть во внутреннюю тайну религии. Немецкий религиовед предупреждает о том, что этот метод может угрожать собственно религиоведческому исследованию, потому что в нем религия может быть сведена к обычному психическому механизму и, следовательно, интерпретироваться как и все другие душевные переживания²⁶. Причем зачастую за образцы для исследований избираются не самые важные для становления и развития религии личности. Например, в «Молитве» Ф. Хайлер пишет: «Современная религиозная психология свалила в кучу всевозможные самосвидетельства анонимных заурядных людей и экзальтированных психопатов и из них выискивает закономерность религиозного переживания»²⁷.

Философия религии рассматривает религию односторонне и не способна проникнуть в «конечную религиозную глубину», так как, согласно Хайлеру, философ религии конструирует скорее

²⁶ Такой упрек психологии религии привычнее слышать из уст этнолога или социолога религии, тем интереснее, что высказывает его именно Хайлер. Некоторые современные исследователи тоже разделяют это воззрение, например В. Кабо в книге «Происхождение религии: История проблемы» пишет: «Спросим себя: может ли, в принципе, психическая жизнь индивида объяснить такое сложное социальное явление, как религия? Будучи явлением общественного сознания, общественной психологии, религия не сводима к психологии личности, понимаемой к тому же абстрактно, вне социального и исторического контекста. Социальные корни религии в концепции Фрейда фактически игнорируются. И даже если допустить, что онтогенез повторяет филогенез (биогенетический закон), что психология раннего возраста в чем-то повторяет психическое развитие человечества, то и в этом случае изучение детской психологии может объяснить лишь отдельные явления, но не происхождение религии в целом» (Кабо В. Происхождение религии: История проблемы. URL: http://aboriginals.narod.ru/origins_of_religion10.htm (дата обращения: 11.05.2018)).

²⁷ Heiler F. Das Gebet... S. 20.

идеальную религию, создавая собственную философскую систему (примером может здесь послужить «Религия в пределах только разума» Канта), чем исследует собственно живую религию. Философский анализ может представлять ценность лишь тогда, когда сам философ обладает личным благочестием, в терминах Хайлера, «глубокой мистической набожностью», в качестве примеров такого философствования он выделяет Фридриха фон Хюгеля и Сарвепалли Радхакришнана²⁸.

Ближе всех, по мнению Хайлера, подходит к пониманию религии сравнительное религиоведение. Представителями этого подхода являются Макс Мюллер, К. Тилле, Ш. де ля Соссе, Н. Сёдерблум, Р. Отто, Г. ван дер Леу, Х. Хаас, И. Вах, Р. Петтацциони, К. Блеекер, Гео Виндгрэн, М. Элиаде, Г. Меншинг, К. Гольдамер, В.Б. Кристенсен. Понимание религии таким религиоведом не сводится к установлению внешних зависимостей, а раскрывается через видение единства религий в их многообразии. Такой сравнительный метод сочетает в себе одновременно все ценное, накопленное этнологией, психологией и филологией.

Отметим, что такая схема деления подходов к исследованию религии вряд ли может быть сочтена оригинальной. Еще в 1924 г. в работе «Сравнительное религиоведение» Г. Фрик предлагал похожую схему. Фрик делил исследователей религии на три направления: теологическо-философское, филологическое и этнологическое²⁹. Лучшим представителем первой группы Фрик считал Фридриха Шлейермахера, второй – Макса Мюллера, а третьей – Эдварда Тайлора. Это во многом совпадает с видением Хайлера, расширившего и углубившего схему Фрика.

Интересно здесь то, что Хайлер, хотя и не говорит об этом напрямую, видит себя частью религиоведческого направления, имеваемого им сравнительным религиоведением, и относит к нему исследования Рудольфа Отто, Мирча Элиаде, Герардуса Ван дер Леу, Вильяма Бреде Кристенсена и другие. С исследовательской точки зрения это дает основания соотносить компаративное религиоведение с феноменологией религии.

²⁸ См.: Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 10–11.

²⁹ Фрик Г. Сравнительное религиоведение. С. 316.

Представляется, что классификация групп исследователей религии может быть дополнена и методологическими размышлениями Хайлера о принципах и условиях проведения научного исследования. Как нетрудно будет заметить, они несут на себе романтический отпечаток, но привести их здесь необходимо, чтобы дать полное представление о взгляде Хайлера на религиоведческое исследование.

Обратимся сначала к первой группе требований – научный инструментарий, используемый религиоведом при компаративистском исследовании.

Прежде всего, как считает Хайлер, религиовед должен пользоваться строго индуктивным методом, не прибегая при этом ни к какой философской системе. Он должен обладать хорошими знаниями в области истории и перед тем, как выстраивать какие-то теории, обязан изучить религию во всем многообразии ее проявлений, не закрывая глаза на неприглядные стороны и не выделяя того, что кажется ему близким. Здесь важно заметить, что для Хайлера религиовед – не философ, не теоретик, выстроивший свою модель заранее, он практик, разрабатывающий общую теорию на основании детального и скрупулезного анализа фактов.

Вторым принципиальным положением является связь религиоведения с филологией. Исследователь должен хорошо знать священный язык той религии, которую он планирует изучать, так как религия и язык, согласно Хайлеру, находятся в теснейшей взаимосвязи. Религиовед обязан изучить важнейшие текстологические источники, к которым относится как священный текст данной религии, так и письменные свидетельства ее великих деятелей. 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.

Исследователь должен вникать во все мельчайшие детали изучаемой религии, а это невозможно сделать на расстоянии

через книги. Это положение может показаться самоочевидным, ведь многие современники Хайлера имели непосредственное знакомство с теми религиями, которым посвящали свои исследования. Но, с другой стороны, Хайлер предъявляет требования к религиоведам вообще, а не только к классикам. Не будем забывать о тенденции популяризации религиоведения такими учеными XX в., как Элиаде. Когда юный Элиаде изучал йогу, то он, без сомнения, владел санскритом и долгое время жил в Индии, но последующие его исследования строились на второисточниках. Элиаде не знал языков сибирских народов и никогда не был на территории СССР, хотя написал классический труд по шаманизму, Элиаде не жил среди племен Африки и Новой Гвинеи, хотя постоянно ссылался в трудах на их мифологию. Хайлер замечает: «...как невозможно стать хорошим медиком, точно так же не получится и хорошего знатока религии только через голое изучение книг»³⁰. Религиовед должен лично изучить живых верующих людей и общину в целом, посещая богослужебные собрания, погрузиться в атмосферу священного, нужно стремиться установить контакт с духовными, святыми, с точки зрения последователей той или иной религии, людьми. Важной составляющей этого требования является толерантность по отношению к изучаемым религиям, необходимо со всем уважением подходить к рассмотрению иного духовного мира, ни в коем случае не считая его ниже своего.

Следующее требование Хайлер называет «универсальной установкой для плодотворного изучения религии»³¹. Здесь он ссылается на знаменитое высказывание Ф. Макса Мюллера – парафраз известных слов Гёте: «Кто знает одну религию – не знает ни одной». Религиовед должен всегда держать перед глазами совокупность религий и конфессий, только тогда он может проникнуть в глубину конкретной религии. Как мы отмечали выше, свой исследовательский путь Хайлер начал с грандиозного компаративистского проекта исследования молитвенных практик в различных религиях, всего год спустя защитил хабилитацию, посвященную

³⁰ Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 16.

³¹ Ibid.

буддистской религиозности. Его научная карьера была в равной степени связана как с христианской теологией, так и с исследованиями Востока.

В методологическом плане основным требованием Хайлера является использование феноменологического метода. Религиовед не должен задерживать внимание на внешнем в изучаемой религии, будь то культовые действия или обряды, его задача – продвижение к «ядру религиозного опыта», «от φαίνόμενον к εἶδος, к сущности»³², – говорит Хайлер. Термин *эйдос* здесь употребляется в контексте определения сущности конкретной религии, под сущностью религии при этом не обязательно понимать Бога или Святое. Хайлер здесь предстает скорее как философ, так как установка на сущность, безусловно, разнится с его первой установкой на индуктивное изучение религии без мировоззренческих предпосылок. На основании этого напрашивается вывод о конфликте двух различных теорий, занимавших Хайлера как исследователя на различных этапах его жизни. Еще в своей 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»³³. 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, которая состоит не в метафизических спекуляциях о Боге и бессмертии, а в философском исследовании религии как творении человеческого сознания»³⁴. Следовательно, нужно признать, что в теории Хайлера, как ему казалось, не было конфликта между двумя подходами к изучению религии. 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 абстрактные рассуждения, а выведенные из эмпирического материала теоретические

³² Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 16.

³³ Heiler F. Das Gebet... S. 25.

³⁴ Ibid. S. 24.

положения о сущности религии, бытии человека и мира и т. д. Для него философия религии – попытка поставить вопрос о Святом: имеет ли данная категория онтологическое значение либо она присуща лишь человеческому сознанию. Этот вопрос можно ставить лишь тогда, когда все остальные методы (социологический, психологический, этнографический и т. п.) были применены к исследуемому объекту и дали хороший результат. Безусловно, такая заинтересованность онтологическим измерением религии не всегда поддерживается современными исследователями. Именно она заставила Жака Ваарденбурга на юбилейных торжествах, посвященных столетию Хайлера, выступить с жесткой критикой позиции последнего, назвав ее «наивной»³⁵. На этой критике мы остановимся ниже, здесь лишь подчеркнем, что Ваарденбург был далеко не одинок в такой оценке наследия марбургского религиоведа.

Вторую группу методологических требований представляют рекомендации, затрагивающие личный мир исследователя. Хайлер убежден, что к изучению религии надо подступать не только с рациональными, филологическими и психологическими «измерительными приборами», помимо этого, необходимо обладать такими личными характеристиками, которые могли бы свидетельствовать о профессиональной пригодности к исследованиям такого рода.

Настоящего исследователя религии должно всегда сопровождать чувство благоговения, ведь, как отмечает Хайлер, «в религии речь идет не о каких-то повседневных вещах или курьезах, а о Жизни и Смерти, о Последнем и Высшем, о Вечном»³⁶, 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). Такая установка характерна для Хайлера, у которого любая настоящая религия вызывала чувство глубокого уважения. Мало того, он всегда относился с любовью к исследуемым религиям, неслучайно его девизом стали слова Августина “*res tantum*

³⁵ Подробнее см.: *Waardenburg J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie...* S. 27–51.

³⁶ *Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion.* S. 17.

cognoscitur, quantum diligitur” (лат. ‘познаем настолько, насколько любим’). Такая любовь может помочь исследователю терпеливо относиться к слабостям и несовершенствам как отдельных верующих людей, какую бы роль в религии они ни играли, так и различных религиозных сообществ, чьи установки расходятся с мировоззренческими принципами религиоведа. Именно это стало базисом для построения богословско-экуменического проекта немецкого исследователя, а также, по мнению некоторых, привело его к чрезмерно некритичному восприятию окружающих людей, которым он стремился доверять, веря порой даже в очень сомнительные вещи³⁷.

Хайлер считает, что заниматься религиоведением может только человек, имеющий свой личный религиозный опыт, он отвергает критический разбор религии по-светски. В одном из писем своему старшему другу и наставнику Н. Сёдерблуму Хайлер 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»³⁸. Объясняет же он свою позицию исходя из того, что «без нравственного чувства нельзя заниматься этикой, не умея воспринимать искусство – искусствоведением, без любви к истине –

³⁷ Так, работа Хайлера об индийском садху Сундар Сингхе была раскритикована именно за легкое верие. В книге немецкий религиовед приводил свидетельства о жизни индийского аскета, принявшего христианство вследствие чудесного видения Христа. Личность Сундар Сингха и его свидетельства о собственной жизни вызывали сомнения в кругах исследователей, которые и критиковали Хайлера за чрезмерную расположенность к Сундар Сингху. Подробнее см. критику Оскара Пфистера (*Pfister O. Bankrott eines “Apostels”: eine vorläufige Schlußabrechnung mit dem Ex-Sadhu Sundar Singh und Prof. Dr. Friedrich Heiler. Görlitz: Hoffmann & Reiter, 1928*), ответ Хайлера на критику (*Heiler F. Apostel oder Betrüger? Dokumente zum Sadhustreit. Basel, 1925*) и словарную статью в шестом томе третьего издания «Религия в истории...» (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Stuttgart: Tuebingen Universitaet, 1986. S. 562*).

³⁸ Friedrich von Hügel – Nathan Söderblom – Friedrich Heiler. Briefwechsel 1909–1931. S. 92.

философией, также без религиозности в широком смысле слова – религиоведением»³⁹.

Хайлер призывает серьезно относиться к религии, потому что невозможно ее правильно понять, если с ней «разделяться» как с суеверием или иллюзией, ведь понятия *Бог, вечная жизнь* и им подобные для религиозного человека – реальность и конечный пункт действительности. Поскольку здесь религиовед имеет дело с переживаниями потусторонней реальности, духовной жизнью человека и духовной культурой, то в этом отношении все религиоведение, согласно Хайлеру, «есть в конечном счете теология»⁴⁰. Такое утверждение не могло остаться незамеченным, можно предположить два его объяснения. Первое, избранное многими исследователями, говорит о теологическом истоке изучения религии, а второе предполагает необходимость эмпатии как важного метода феноменологического изучения религиоведческого материала, последнее более соответствует общим принципам всей ноуменологической и феноменологической традиции.

§ 3. Основные аспекты ноуменологии религии Ф. Хайлера

Вопрос о ноуменологическом религиоведении в творчестве Ф. Хайлера, пожалуй, представляется самым сложным. Как видно из предыдущего обзора, Хайлер называл себя феноменологом, при этом подчеркивая свою близость к сравнительному религиоведению. Общим местом в исследовательской литературе является вписывание Хайлера в контекст классической феноменологии религии. Само это знание может дать очень много, но, уже имея заранее сформированный взгляд, мы рискуем не заметить своеобразия метода Хайлера. Поэтому на время отложим в сторону наши сведения о нем как классическом феноменологе и проанализируем его центральные религиоведческие тексты. Проще всего осуществить такой анализ, поставив ряд вопросов по теме, а затем последовательно ответить на них. Итак, рассмотрим следующие вопросы: как Хайлер понимал религию; какой тип систематизации

³⁹ *Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 17.*

⁴⁰ *Ibid.*

религиозных феноменов он использовал в своем исследовании и в чем его своеобразие; чем являются для Хайлера религиозные феномены, каково их отношение друг к другу и религии как целому, каким образом и в какой последовательности они описаны; какие концепции Хайлер использует в описании религии; как критикуют подход Хайлера к изучению религии; что общего его подход имеет с другими сходными теориями.

Система концентрических кругов

Практически во всех основных работах Хайлер предлагает единый взгляд на сущность религии. Для него это прежде всего «общение с глубочайшей действительностью»⁴¹, «Царство Святого»⁴², «поклонение и преданность» Святому⁴³. Из предыдущей главы очевидно, что Хайлер занимает антиредукционистскую позицию, для него основа религии реально существует, по крайней мере, понять религию без признания этой основы невозможно. Следовательно, понимание религии возможно лишь после понимания ее основы – религиозного опыта верующих людей. Хайлер напрямую заимствует образ «слепоглухонемых» у Ф. фон Хюгеля, который иллюстрирует невозможность познания религии в полноте человеком, не признающим реальности этого опыта⁴⁴. При этом для Хайлера интересна религия как место встречи двух реальностей – человеческой и Высшей. Эту высшую реальность Хайлер не склонен однозначно именовать Святым. Первый труд Хайлера «Молитва» был написан и защищен им одновременно с выходом в свет «Святого» Отто в 1917 г. (Хайлер опубликовал «Молитву» спустя два года после защиты диссертации, в 1919 г.), поэтому путь Хайлера, проделанный в нем, был достаточно самобытным, несмотря на значительное влияние Отто на него впоследствии. Идея Отто обозначать центр религии как Святое вызвала у Хайлера отклик, но при этом он не часто использует это наименование.

⁴¹ Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 1.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid. S. 562.

⁴⁴ Ibid. S. 23.

Так как религия – место встречи, то в своей основе она глубоко парадоксальна. То, с чем встречается человек, не может проявить себя в полноте, поскольку превосходит все возможные проявления, поэтому религия – акт человека. Именно человек придает форму всему многообразию религиозного мира, этот мир носит на себе глубокий отпечаток психологических, социальных, культурных аспектов его жизни. Таким образом, религия *принадлежит* человеку, но *не создается* им полностью. Как место встречи она связывает два бытия – Высшее и низшее. Низшее бытие здесь проникается Высшим и преображается 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, применяемых к исследованию человеческой жизни, что Хайлер часто и делает. В своих работах он пользуется наработками социологов, психологов, философов именно как инструментами для адекватного описания человеческого аспекта этой встречи.

Поскольку мир религии – это мир феноменов, отражающих встречу двух сфер бытия, то теоретически его можно описать и даже структурировать. Хайлер отмечает, что любая схематизация в таком случае будет условной, но все же имеющей право на существование. И здесь мы переходим к самой известной части теории Хайлера⁴⁵ – структурированию религии по системе концентрических кругов. К этой схеме немецкий религиовед пришел лишь в конце жизни, полностью раскрыв ее в своем последнем труде «Формы проявления и сущность религии». Описанию этой схемы в его книге отводится маленький раздел из четырех страниц с названием «Феноменологический метод». Почему-то назвав раздел «Феноменологический метод», Хайлер ни слова не пишет о феноменологии, хотя от названия раздела идет сноска, указывающая на докторскую диссертацию Евы Хиршманн «Феномено-

⁴⁵ В отечественной литературе о ней можно прочитать в: *Василенко Л.И.* Введение в философию религии. С. 96–97; *Винокуров В.В.* Структура священного мира в феноменологии религии Фридриха Хайлера С. 175–177; *Винокуров В.В.* Введение в феноменологию религии. С. 32–52; *Пылаев М.А.* Западная феноменология религии. С. 30–31; *Пылаев М.А.* Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX в. С. 66–69.

логия религии: историко-систематическое исследование “религиозной феноменологии” и “религиозно-феноменологического метода” в религиоведении», защищенную в 1940 г. в Гронингене. В ней Хиршманн проводит реконструкцию феноменологии как цельного направления исследования религии, возводя его к Шантепи де ля Соссе, далее она рассматривает не очень привычных для российских исследователей авторов, к феноменологам, по ее мнению, относятся Н. Сёдерблум, Э. Леманн, О. Пфистер, М. Шелер, Г. Винклер, Р. Отто, Г. Меншинг, Г. Воббермин, Г. ван дер Леу. В итоге всех феноменологов она делит на три группы: дескриптивная феноменология религии (Шантепи де ля Соссе, Леманн, Пфистер); философско-психологическая феноменология религии (Шелер, Воббермин, Винклер); феноменологически-понимающее (phenomenologisch-verstehend) религиоведение (Сёдерблум, Отто, Фрик, Меншинг, Вах и ван дер Леу)⁴⁶. Интересно, что в ее классификации не нашлось места Хайлеру.

Из сноски, как и из текста раздела, неясно, разделяет ли Хайлер взгляд Хиршманн на феноменологию, можно предположить, что если ссылается, то разделяет, но при этом никак не использует ее деление в самом тексте, а предлагает оригинальную систематизацию изучения религии, выделяя, как и Хиршманн, три, но уже другие группы:

Продольный разрез. Изучение отдельной религии с точки зрения историко-географических реалий, его придерживались Сёдерблум, Шантепи де ля Соссе, Петтациони, Турчи, Гросе-Мортиер, Таччи-Вентури, Франц Кёниг, Бриллайт-Анграйн, Фон Глассенап, Риннгрен-Штрём, и, что интересно, Хайлер причисляет свою работу «Религии человечества» к этой группе. В данном подходе хорошо демонстрируется специфика отдельной религии, показываются связи религий между собой, komponуются группы религий, но отсутствует четкое определение того, что роднит все религии, и ничего не говорится о сущности религии.

Поперечный разрез предполагает выделение нескольких типов религий по социологическому и психологическому характеру,

⁴⁶ Hirschmann E. Phänomenologie der Religion; Eine historisch-systematische Untersuchung von “Religionsphänomenologie” und “religionsphänomenologischer Methode” in der Religionswissenschaft. S. 113.

представлению о Боге, взгляду на жизнь. В этом случае Хайлер не указывает его выразителей, видимо, предполагая, что они хорошо известны.

Метод концентрических кругов рассматривает религию в ее полноте и позволяет совместить как описание многообразия конкретных особенностей отдельных религий, так и представления о религиозном опыте и сущности религии. Это изобретение самого Хайлера, полностью оформленное им лишь в «Формах проявления и сущности религии».

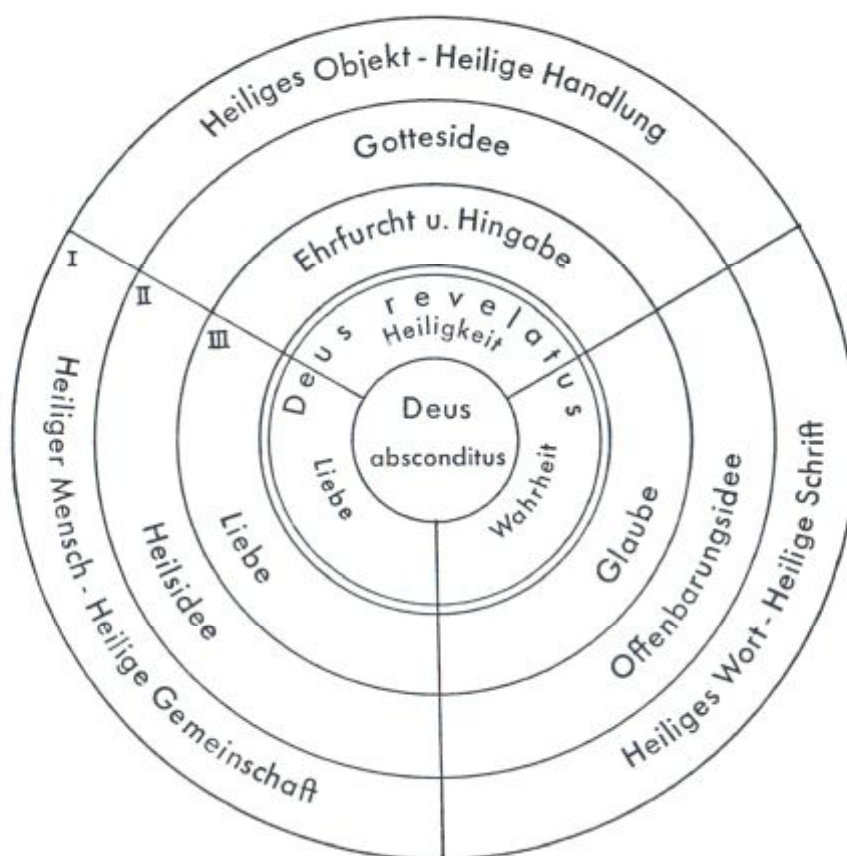
Как видим, относя теорию концентрических кругов к феноменологическому методу, он не связывает ее с трудами Сёдерблума, Петтацциони и де ля Соссе. Примечательно, что в разделе он вообще ничего не пишет об Отто. Сославшись на работу Хиршманн, Хайлер дает свою классификацию подходов к изучению религии, причем относит своих предшественников, учителей и даже самого себя в отдельный блок, противопоставляя тем самым им же разработанному новому способу понимания религии, который он применяет в «Формах проявления и сущности религии». Интересно, что коллективный труд «Религии человечества» причисляется Хайлером к продольному разрезу, так как основная идея этой работы состоит в историческом описании жизни различных религий, сам Хайлер написал к ней развернутое введение, которое представляет собой сжатый конспект «Форм проявления...». Таким образом, Хайлер оценивал этот труд не по своему вкладу в него, а по общей задумке и реализации всего проекта.

Интересно, что сходное трехчастное деление подходов встречается и у других исследователей религии, например, К. Блеекер предлагает три типа феноменологического изучения религии: дескриптивный (систематизирующий религиозные феномены), типологический (рассматривающий различные типы религий) и феноменологический (проникающий в сущность и структуру религиозных феноменов)⁴⁷. Это деление совпадает со схемой Хайлера лишь в последнем третьем пункте, в других же только отчасти напоминает ее, можно сказать, что в дескриптивном и ти-

⁴⁷ См.: Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. С. 165–166; Cox J. A Guide to the Phenomenology of Religion... P. 127.

пологическом подходах Блеекера есть черты одновременно и продольного и поперечного разрезов Хайлера. При этом Хайлер рассматривал все исследование религии через эту типологизацию, Блеекер же применил ее к многообразию феноменологических теорий. Такое совпадение неудивительно, ведь, как уже было отмечено, Блеекер изучал творчество Хайлера и хотя критиковал его подход, мог воспользоваться его идеями.

Теперь обратимся к самой схеме, ниже мы приводим это изображение с переводом.



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 все 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.

Далее Хайлер детально раскрывает наполнение каждого круга. Мы не будем здесь останавливаться подробно на содержании кругов, так как это уже было изложено В.В. Винокуровым⁴⁸. Интереснее будет посмотреть на эти круги не так, как под схемой комментирует их Хайлер, а под другим углом.

Прежде всего, в центре Хайлер помещает не Святое, а *Deus absconditus*. Это оригинальный подход, который, пожалуй, не разделили бы многие его коллеги и тем более современные религиоведы. Внесение в объективную религиоведческую систему теистической окрашенности вызывает много вопросов и может не отвечать многообразию представлений самих религий об их высшей ценности. Но Хайлер идет еще дальше, он 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 грани круга, описывающего *Deus absconditus*. Интересно, что в пояснениях сам Хайлер ничего не пишет о смысле разделения кругов тремя линиями, может быть, 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, разделенные 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

⁴⁸ См.: Винокуров В.В. Введение в феноменологию религии. С. 32–142. Примечательно, что В.В. Винокуров использовал его структуру как методологическое основание для построения своего исследования.

и преданности, идее Бога, священных объектах и священнодействии. Любовь Божия – в человеческой любви, идее спасения, святом человеке и святой общине. Таким образом, становится ясно, почему Хайлер ставит в центр схемы не Святое (нуминозное), для него святость – одно из качеств Бога, выражающихся, по замечанию 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. Здесь также ясно и то, почему схему концентрических кругов Хайлер намеренно выделил из всех теорий своих коллег, сочтя уникальной. В ней впервые весь мир религии представлен не только в единстве, но и в сложном многообразии, ведь каждый из секторов выражает иной аспект религии по отношению к другому сектору.

Истоки построения схемы концентрических кругов

Все описанное выше может напомнить некоторые давно известные теории. И действительно, некоторые авторы⁴⁹ указывают, что в составлении схемы Хайлер опирался на богословие Псевдо-Дионисия Ареопагита. Это не является тайной, о том же пишет и сам немецкий религиовед, например, в «Формах проявления и сущности религии»⁵⁰. Частое обращение к Псевдо-Дионисию можно увидеть и в других его работах⁵¹. Но странным образом никто не отметил, насколько сильно он опирается на труд Псевдо-Дионисия. 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...

⁴⁹ См., например: Waardenburg J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie... S. 44.

⁵⁰ Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 19.

⁵¹ 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 (по всему тексту).

благотворные 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 уменьшается 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 излиянию Его неуменьшающихся преподаний»⁵². 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 и Любовь (глава 4), Истину (глава 7) и Святое святых (глава 11). Таким образом, мы видим, что Хайлер здесь фактически поставил в центр своей системы теорию Ареопагита, взяв из нее наиболее отвечавшие его задачи имена.

Заметим, что, несмотря на использование учения Псевдо-Дионисия Ареопагита, Хайлер употребляет при описании центра схемы не греческие термины, а латинские – это наводит на мысль об еще одном влиянии на формирование схемы концентрических кругов. Термины *Deus absconditus* и *Deus revelatus* при описании ключевых положений христианского богословия использует в своих трудах Мартин Лютер. Термин *Deus absconditus* Лютер берет из Вульгаты, где в переводе слов о Боге пророка Исаии говорится: “Vere tu es Deus absconditus Deus Israhel salvator” (Vulgata, Is. 45:15). Исследователи творчества Лютера пришли к выводу, что «Лютер говорил о сокрытом Боге в двух главных направлениях – Боге, сокрытом в Своем откровении, и Боге, сокрытом за Своим откровением»⁵³. Таким образом, Бог

⁵² Дионисий Ареопагит. Сочинения. СПб., 2002. С. 275.

⁵³ Еремеева В.Н. Бог как *Deus absconditus* в теологии Мартина Лютера и Бог как ноумен в философии Иммануила Канта // Verbum. 2013. № 15. С. 198.

у Лютера предстает непознаваемым в Своей полноте, по своей Сущности сокрытым от человека, но Он открывается человеку в Искупительной Жертве Христа, более того, для него «Троица... всецело относится к аспекту *Deus revelatus*»⁵⁴. Таким образом, мы видим, что при построении своей схемы Хайлер одновременно опирался и на Псевдо-Дионисия, и на Мартина Лютера. При этом христианскую идею *Deus revelatus* Лютера Хайлер расширил на все религии, выделив не Троичность Бога, а основные формы Его открытия человеку, тем самым построив из христианского богословия Лютера, соединенного с учением об именах Бога Псевдо-Дионисия, феноменологическую схему описания центра религии, отражающуюся во всех ее проявлениях.

Подытоживая обзор системы концентрических кругов, можно отметить, что Хайлер в ней предлагает проект теологически ориентированного изучения религии. В центре системы он помещает Бога, описываемого языком Псевдо-Дионисия Ареопагита, на основании этого описания выстраивает систему религии, связывая отдельные качества *Deus revelatus* с миром религиозных феноменов. Правда, для Ареопагита сущность религии является объективной данностью, в то время как в схеме Хайлера она открывается посредством религиозного опыта. По мнению Хайлера, вся религиозная жизнь всех религий должна вписываться в рассмотренную схему. Безусловно, у современных исследователей такая систематизация вызывает скепсис, поскольку реализация схемы в конкретном материале многообразия религий с неизбежностью должна столкнуться с непреодолимыми препятствиями несводимости различных религиозных миров друг к другу. Проблематичность этой реализации будет видна уже из проводимого нами ниже рассмотрения самих религиозных феноменов в работе Хайлера. Думаем, что немецкий религиовед осознавал всю трудность этой задачи, но надеялся на ее реализацию, ведь в диссертации по молитве ему удалось описать многообразие молитвенных форм, связав низшие из них с высшими в единую систему, – таким образом он подробно описал один из феноменов, входящих в систему религии. Очевидно, что в «Формах проявления...» ему

⁵⁴ Volkmann S. Luthers Lehre vom verborgenen Gott in Entzogenheit in Gott: Beiträge zur Rede von der Verborgenheit der Trinität. Utrecht, 2005. S. 42.

не удалась полная реализация своей схемы на конкретном религиозноведческом материале, хотя, на его взгляд, проект был удачен, и он смог, выбрав самые иллюстративные примеры, дать представление о мире религий по своей схеме. Наверное, такая систематизация и не может быть предпринята из-за уникальности и крайней специфичности каждой отдельной религии, но все же стоит отдать должное задумке Хайлера.

Принцип описания религиозных феноменов

Теперь стоит сказать несколько слов о методе изложения материала в «Формах проявления...». Это важно, так как здесь выявляется принцип работы Хайлера с многообразными феноменами религии. Характеризуя его в целом, можно отметить, что книга написана неравномерно, некоторые феномены раскрываются подробно с иллюстрациями из различных религий, другие же, напротив, либо описываются по двум-трем религиям, либо очень поверхностно или однобоко, и критерий предпочтения одного аспекта другому не всегда ясен. В содержании есть явный перекос, пожалуй, присущий всем крупным религиозноведческим исследованиям Хайлера: базовым формам проявления (первый круг) отводится около четырехсот страниц, в то время как всем остальным кругам – менее двухсот. То же самое мы видим и в «Молитве», где примитивная молитва⁵⁵ описывается наиболее подробно. Таким образом, миру религиозных представлений и миру религиозных переживаний отводится значительно меньше места.

⁵⁵ 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*, 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.

Кратко мы разберем один пример описания, чтобы на его материале проанализировать общий принцип. Мы намеренно возьмем один из самых базовых феноменов, поскольку его описание наиболее сбалансировано и в то же время отражает ход изложения в большинстве сходных случаев. Итак, приводим краткое последовательное резюме раздела «Вода»⁵⁶.

Еще на заре человечества в архаических культурах почитались источники и реки как дающие плодородие, это сохранилось и в высших религиях. Примеров тому можно привести немало: колодец Зам-зам в Мекке, святые источники в митраизме, частая практика строить храмы на источниках в христианстве, яркой иллюстрацией этого выступают паломничества за святой водой (например, в Лурд). Вода символически выступает как символ жертвенности, кроме того, ее течение ассоциируется с бесконечностью. Значительную роль в истории играли священные реки: Нил, Тигр и Евфрат, Ганг, Иордан. Текущая вода воспринимается как субстанция, могущая очистить грехи. В римской церкви существует три формы воды: освятительная, крестильная, григорианская. В Восточной Церкви особенно почитается крещенская вода. Субстанция воды сначала почиталась как несущая силу, а затем сталаместилищем духовных существ. Женские богини и драконы также воспринимались как существа, связанные с водой. В мифах вода широко распространена как первоматерия, основа мира в Израильских и Вавилонских сказаниях, праокеан. В Библии упоминаются источники, исходящие из Рая. В скандинавских сказаниях есть три источника под корнями древа Иггдрасиль. У Фалеса вода – начало вещей. В эсхатологии она тоже играет важную роль, как и в космогониях. У библейских пророков Иезекииля и Захарии встречается вода, дающая жизнь, и иные сходные образы. В Апокалипсисе чистый источник течет из-под Престола Божия. В символическом смысле вода изображает божественную жизнь и милость, Бог воспринимается как источник в писаниях пророков. Сходный образ воды мы встречаем и в Евангелии Иоанна, например в беседе с самарянкой Христос выступает как податель воды живой. Распространен образ воды и у мистиков. Мехтильда Магдебургская говорит об источнике Божества, Троиственности,

⁵⁶ Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 39–43.

небесном потоке. Рейнские мистики и Ангелус Силезиус часто используют образ воды. Лютер сравнивает верующую душу с водой. Тереза Иисусова уподобляет первую молитвенную ступень воде, почерпнутой из колодца-журавля, вторую – воде, набранной ведром из барабанного колодца, третью – воде из ручья или реки, четвертую – дождю с небес. Сходные идеи встречаются и у Маддам Гюйон. В исламе вода – образ души, которая подобна капле, растворяемой в море Божества, особенно ярко выражен этот образ в творчестве Джалал ад-Дина Руми.

Таким образом, мы имеем следующую схему: сначала определяется общее место феномена в религии, затем описывается восприятие сознанием верующих людей этого феномена, его проявлений в их жизни и значения для нее, далее приводятся различные примеры этого проявления, после того раскрываются теологические и мифологические формы описания феномена, и, наконец, приводятся примеры феномена в конкретном и образном значении в многообразии религий. Причем порядок изложения обычно идет от архаических религий, повествований авраамических религий к мистике, сначала церковной, а затем и стоящей на границе церковного учения или вообще выходящей за его рамки (например, Гёте). Отметим, что сами описания феноменов редко анализируются, это своего рода скрупулезнейший каталог, сводящий факты в единую систему. Можно заметить, что часто разнородные феномены, рожденные в лоне различных религий, вырываются из контекста и помещаются в перспективу феноменологического рассмотрения, тем самым уничтожается их своеобразие, не принимаются в расчет условия их генезиса, не рассматривается конкретный культурный и исторический контекст их возникновения.

Соотнеся такой метод со схемой кругов, можно заметить, что для Хайлера в описании религии важнее был божественный, а не человеческий аспект. Ведь именно под исходящую свыше интенцию раскрытия отдельных черт *Deus revelatus* и подстраивается многообразие феноменов, при этом условия их возникновения, чисто человеческий их аспект, принимаются в расчет как второстепенные и не определяющие. В завершающей «Формы проявления...» главе с говорящим названием «Сущность религии»

немецкий религиовед замечает, что религия не является ни мировоззрением, ни философией, ни теологией, но «общением со Святым», причем это общение происходит по божественной инициативе. Вот как Ф. Хайлер во многих своих работах иллюстрирует это словами Джалал ад-Дина Руми:

Твой призыв «о Боже» – есть мой зов «Я здесь».
Твоя боль и мольба – это же весть от Меня,
И все твои стремления достигнуть Меня –
Это знак того, что Я привлекаю тебя к Себе.
Твоя боль любви – это Моя милость к тебе;
В призыве «о Боже» – сотня «здесь Я»⁵⁷.

Итак, согласно Хайлеру, «не человек приходит в религии к Богу, а наоборот, Бог к человеку»⁵⁸.

Все это показательно особенно в сравнении с классиками истории религии, предлагающими совершенно противоположный подход к проблеме. Еще Шантепи де ля Соссе в своем «Учебнике по истории религий», как известно, делил исследование религии на философию и историю религии, предметом последней он видел «историческое развитие религий культурных народов»⁵⁹, в то время как философия должна была рассматривать субъективную и объективную стороны религии. В противоположность таким теориям Хайлер основной акцент делает на том, что он называет «сущностью религии» и какую роль в ее оформлении играет надчеловеческий центр. При этом заметим, что Хайлер считал такой проект религиоведческим, а не философским. Для него философия религии – спекулятивная работа человеческого разума, в то время как феноменологическое ее описание предполагает серьезную работу с реальным эмпирическим материалом, его рассмотрение, классификацию и систематизирование в единую теорию. Хайлер считал, что его схема с преобладанием высшего в религии над низшим – плод его эмпирических научных изысканий.

⁵⁷ Например: *Heiler F. Der Gottesbegriff der Mystik*. S. 181; или в докладе, опубликованном в: *Jungclaussen E. Die größere Ökumene. Gespräch um Friedrich Heiler*. S. 93.

⁵⁸ *Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. S. 563.

⁵⁹ *Шантепи де ля Соссе П.Д. Учебник по истории религии*. С. 201.

Как нам кажется, Хайлер согласился бы с определением феноменологии религии, предложенным Кристенсеном, гласящим, что «феноменология одновременно систематическая история религии и прикладная философия религии»⁶⁰, с той поправкой, что исследование религии при этом должно строиться из ее центра – источника религиозной жизни. Таким образом, Хайлер встраивается в одну из главных для феноменологии религии тенденций, описанную Джеймсом Коксом в следующих словах: «Антиэволюционистская тенденция ключевых феноменологов отражается в их отказе сводить религию к любым объяснениям, проистекающим из социальных наук, и в их настоянии на том, что перспектива рассмотрения верующим религии должна сохранять центральное место в любой подлинной научной интерпретации религии»⁶¹.

§ 4. Типология религий и религиозности

Возвращаясь к рассмотрению аспектов теории Хайлера, отметим, что в характеристике, приведенной чуть выше, мы упомянули два важнейших из них. Первый – деление религий на высшие и архаические (Хайлер именует их «примитивные»). Эта идея проходит через все его творчество, начиная от «Молитвы». Причем четкий критерий деления полностью не приводится, есть лишь некоторые указания. Так, в своем докладе «История религии как приготовление к сотрудничеству религий» он пишет, что «все высшие религии отличаются от низших национальных религий человечества»⁶². При этом очевидно, что понимание национальных религий для него не совсем стандартное. Так, иудаизм и даже индуизм⁶³ он 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

⁶⁰ Kristensen W.B. The Meaning of Religion. P. 9.

⁶¹ Cox J. A Guide to the Phenomenology of Religion... P. 67.

⁶² Heiler F. The History of Religion as a Preparation for the Cooperation of Religions Religions // The History of Religion. Essays in Methodology. Chicago, 1959. P. 156.

⁶³ Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 17.

Хайлеру, в рамках любой религии могут соседствовать как высшие, так и низшие формы религиозности. 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»⁶⁴. Следовательно, индуизм представляет собой не синкретизм различных элементов, а «наслоение многих религий друг на друга»⁶⁵, тем самым включает 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, он пишет: «Эта картина нас так захватывает, поскольку мы носим в себе органы примитивных людей, для нас также важны элементы природы, проникающие от Божественной силы»⁶⁶. 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 форм бытия, и то, что в архаических было в большей степени очеловечено, в высших раскрывается и обоживается.

Свидетельств важности этого взгляда для самого Хайлера можно привести много, далее это будет рассмотрено в анализе молитвы. Здесь достаточно упомянуть, что в своей работе «Католицизм» Хайлер, ставя цель написать историю Вселенской церкви,

⁶⁴ Heiler F. Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart. S. 368–369.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 42.

начинает с изложения «примитивного католицизма»⁶⁷, то есть народной веры со всеми ее суевериями и странными со строго богословской точки зрения представлениями. Отметим, что и в «Молитве», и в «Формах проявления...» 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.

Рассматривая феноменологический подход Хайлера к религии, нужно обратиться еще к двум важным вопросам: на какие религиоведческие теории он преимущественно опирается и как критиковали его теорию.

§ 5. Влияние религиоведческих теорий на ноуменологию религии Ф. Хайлера

Для ответа на первый вопрос мы выделим несколько основных религиоведческих концепций, принципиальных для теории немецкого религиоведа. Прежде всего это концепция *манизма*, популяризированная Робертом Мареттом и развитая Карлом Бетом и Натаном Сёдерблумом. Хайлер не выстраивает на ней всю свою теорию, но все же отмечает, что в религиоведении произошел настоящий переворот с открытием категории мана⁶⁸. В его схеме кругов она фигурирует в трех аспектах: как ценностное чувство в третьем круге, как представления во втором круге и как объект во внутреннем круге⁶⁹, иными словами, Бог воспринимается людьми в форме силы. Хайлер также прибегает к категории мана при описании волшебства и ритуальной чистоты (например,

⁶⁷ 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).

⁶⁸ Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 29.

⁶⁹ Ibid. S. 33.

представление о целибате как особом состоянии он напрямую выводит из представления о семени как мана⁷⁰). Отметим, что у Маретта мана – противоположность табу, это «позитивная сторона сверхъестественного»⁷¹, причем в восприятии верующих она является неотъемлемым атрибутом Божества⁷². В понимании Хайлера мана не предшествует Богу, а Бог воспринимается людьми в форме мана. В этом во многом Хайлер следует логике Рудольфа Отто, который также в значительной степени опирался на теорию манизма, но не выводил из нее представления о нуминозном как таковом⁷³.

Очевидно, что теория нуминозного Рудольфа Отто оказала значительное влияние на разработки Хайлера. Используя ее в своей схеме, как было показано выше, Хайлер опирается на всю систему характеристик Отто, когда речь заходит о религиозных переживаниях, идее Бога в разуме человека, нуминозном как таковом⁷⁴. Ваарденбург, в частности, отмечает, что Хайлер адаптирует мареттовскую категорию мана через чувство страха и трепета Рудольфа Отто⁷⁵.

Шмидтовская концепция *прамонотеизма* используется Хайлером в некоторых случаях как инструментальная для объяснения развития религий некоторых архаических культур, но он не склонен придавать ей определяющего значения.

Интересно, что Хайлер серьезно относится к теории *Якоба Бахофена*, изложенной в «Материнском праве». Так, он отмечает, что

⁷⁰ Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 199.

⁷¹ Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии // Классики мирового религиоведения: Т. 2. М., 1998. С. 102.

⁷² 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).

⁷³ См., например, 17 главу «Святого», подробный анализ отношения Отто к теории манизма см.: Пылаев М.А. Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX в. С. 37–47.

⁷⁴ 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.

⁷⁵ Waardenburg J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie... S. 31.

истоки почитания луны нужно искать именно в матриархальном культе примитивных племен⁷⁶. Теория Бахофена, пользовавшаяся известностью в конце XIX в. у религиоведов, уже всерьез не разделялась крупными историками и антропологами в середине XX в., но при этом Хайлер в своей работе 1960-х гг. приводит ее как подходящую для объяснения некоторых аспектов религиозной жизни. Хайлер, конечно, не стремился возродить идеи Бахофена, скорее, он прибегал к ним как к удачной объяснительной схеме.

Как мы уже отмечали, Хайлер был далек от философских дискуссий о Святом, пожалуй, лишь Фридрих Шлейермахер для него представлял немалый авторитет. При этом в наследии последнего Хайлер был склонен выделять именно компаративистскую сторону его творчества, открытость к внехристианским формам религиозности⁷⁷ и стремление к рассмотрению всех религий как частей единого целого⁷⁸. В этом движении за Шлейермахером последовали далеко не многие, прежде всего

⁷⁶ Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 56.

⁷⁷ В своих работах Хайлер не раз демонстрировал открытость к внехристианским 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 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. 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).

⁷⁸ См., например: Heiler F. The History of Religion as a Preparation for the Co-operation of Religions. P. 133.

в его продолжателях Хайлер видит Н. Сёдерблума и Р. Отто, но можно предположить, и себя тоже⁷⁹.

О влиянии идей Шлейермахера на религиозноведческую теорию Хайлера стоит сказать отдельно. Очевидно, что в ряде положений идеи Хайлера опираются на его философию. Как мы и отмечали, приоритетным в религии он видел опытное ее измерение, в основе религии для него лежит *религиозное чувство*. Догматика играет второстепенную роль, для Шлейермахера все люди едины в переживании «единственного и высшего единства», но позднейшая рефлексия над этим переживанием порождает метафизические идеи, которые начинают восприниматься как сущность религии, это, соответственно, дает начало фанатизму в отстаивании правоты одной идеи перед другой. Такой приоритет религиозного опыта над догматикой характерен и для творчества Хайлера, но, скорее, не в религиозноведческом, а в экуменическом аспекте. Как показывает анализ схемы кругов, для Хайлера религия – единое целое, из которого нельзя исключить какую-либо часть, метафизика религии – второй круг схемы, без него не бывает религии. При этом экуменический проект «евангельского католичества» Хайлера строился как раз на основе единства католиков и протестантов вокруг единой 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.

§ 6. Влияние теологии К. Барта на ноуменологию религии Ф. Хайлера

Представляется, что для полноты описания стоит рассмотреть не только влияние религиозноведческих, но и теологических идей на формирование феноменологии религии Ф. Хайлера.

⁷⁹ Heiler F. The History of Religion as a Preparation for the Cooperation of Religions. P. 153.

В начале XX в. протестантская теология переживала время кризиса. Старая либеральная теология, которая опиралась на историко-критический подход, 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 Библия»⁸⁰. В особенности для молодежи 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»⁸¹. В такой ситуации протестантское сообщество нуждалось в новых молодых лидерах.

Выход в свет «Молитвы», ее широкий успех и академическое признание выдвинули Хайлера кандидатом в лидеры, который способен обновить и вдохнуть жизнь в протестантское движение. Проект «евангельского католичества», который Хайлер начинает активно разрабатывать в эти годы, и был ответом на возложенные на него чаяния. 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. Богослужebная 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,

⁸⁰ Лифинцева Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха. М., 2009. С. 41.

⁸¹ Там же. С. 40.

составленная на основании древних литургических текстов, восходящих еще ко времени до церковного разделения 1054 г. Эти мессы должны были на практике реализовывать церковное единство. Подход Хайлера имел особое влияние 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»⁸². 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 г. и Лозанне в 1927 г. были одобрены и приняты значительным числом участников⁸³.

Но далеко не все положительно оценивали проект «евангельского католичества». Карл Барт, принявший участие в мессе Хайлера в 1922 г., 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»⁸⁴. По мнению Барта, «евангельское католичество» Хайлера могло скорее посеять смущение в немецком протестантизме, чем дать ему новую жизнь. Такая оценка экуменических идей Хайлера человеком, признанным «величайшим протестантским богословом после Лютера и Кальвина»⁸⁵, не может не вызвать интерес; чтобы понять ее истоки, необходимо обратиться к истории.

Барт и Хайлер были выходцами из историко-критической школы, стремящимися преодолеть ее наследие, один посредством «диалектической теологии», а другой с помощью «евангельского католичества». Идеи Хайлера наравне с идеями Барта воспринимались альтернативой старому протестантскому богословию, это иллюстрируют статьи католических теологов тех лет.

⁸² Marga A. Karl Barth's Dialogue with Catholicism in Gottingen and Munster: Its Significance for His Doctrine of God. Tübingen, 2010. P. 65.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid. P. 66.

⁸⁵ См. предисловие к: Барт К. Послание к Римлянам / Пер. с нем. В. Хулапа. М., 2005. С. VIII.

Йозеф Энгерт, католик, профессор философии университета Регенсбурга, в своей работе «Исследования богословской теории познания»⁸⁶ 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 богослов иезуит Эрих Пшивара, который в своих статьях и рецензиях стремился «исследовать все новые интеллектуальные тенденции своего времени»⁸⁷, считал Барта выразителем новой эпохи в протестантской теологии, эпохи после Гарнака и Трёльча. В школе Барта, «в отличие от школы Отто-Хайлера»⁸⁸, он видит «подлинное возрождение протестантизма», «горячее дыхание древней реформаторской страсти»⁸⁹. Последняя характеристика показалась Карлу Барту настолько лестной, что он поместил ее в предисловие к четвертому изданию «Послания к Римлянам», вышедшему в 1924 г.

Итак, и Хайлер, и Барт были известными теологами своего времени, хорошо знакомыми как лично, так и с трудами друг друга. Теперь рассмотрим взаимовлияния в трудах этих двух ученых. За этим обратимся к главному труду Барта «Послание к Римлянам».

Внимательное чтение текста «Послания...» раскрывает интересные параллели в трудах двух ученых. Очевидно, что на протяжении всей книги Барт полемизирует с либеральной школой, критикуя ее историзм, ее слишком человеческую оценку Писания, попытку уравнивания христианства в истории с другими религиозными традициями, при этом за аргументами, подтверждающими свою позицию, Барт нередко обращается к самому известному на тот момент религиоведческому труду Хайлера «Молитва». К сожалению, читатель русского перевода «Послания к Римлянам» лишен возможности оценить эти отсылки к Хайлеру, поскольку в нем нет подстрочных комментариев, сделанных немецкими

⁸⁶ Engert J. Studien zur theologischen Erkenntnislehre. München; Regensburg, 1926.

⁸⁷ Dahlke B. Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II. N. Y., 2012. P. 16.

⁸⁸ Цит. по: Барт К. Послание к Римлянам. С. XIVII.

⁸⁹ Там же.

издателями труда Барта в 2010 г. В этих комментариях выделены основные параллели немецкого текста «Послания...» 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»⁹⁰. После этого текста в немецком издании стоит сноска, в которой приводятся выделенные Бартом в тексте Хайлера примеры «брачного мистицизма», окрашивающего переживания Бога в эротические тона⁹¹, 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»⁹². Барт находит в труде Хайлера иллюстрацию человеческого аспекта молитвы. Как мы отмечали выше, именно теория уровней религиозности (от примитивного к высшим) составляет важную часть феноменологического описания мира религий у Хайлера, при этом в «Молитве» он предлагает исторический и психологический анализ религиозности на примере молитвы и только в «Формах проявления...» встраивает ее в общий контекст религиозной жизни, показывая, насколько очеловеченной является примитивная религиозность и как освобождается от примитивного человеческого понимания

⁹⁰ Барт К. Послание к Римлянам. С. 23.

⁹¹ См.: Barth K. Der Römerbrief: Zweite Fassung 1922. Zürich, 2010. S. 77. Тему брачного мистицизма в творчестве Хайлера мы рассмотрим в следующей главе работы.

⁹² Барт К. Послание к Римлянам. С. 443.

религиозность мистиков и пророков, стоящих ближе всего к центру религии – Богу.

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, Барт приводит полностью определение молитвы по Хайлеру⁹³, 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»⁹⁴. 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 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...» он заочно полемизирует со взглядом автора «Молитвы». На страницах «Послания...» мы встречаем упоминания о «мистическом погружении в молитве»⁹⁵, доступном «виртуозам благочестия»⁹⁶, о высших проявлениях человеческой праведности, способной на все, «в том числе на самоупразднение и самоуничтожение, если это необходимо (буддизм, мистика, пиетизм)»⁹⁷, об «относительных негативных» человеческих

⁹³ Барт К. Послание к Римлянам. С. 298.

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ Там же. С. 70.

⁹⁶ Там же. С. 247.

⁹⁷ Там же. С. 81.

возможностях, выражающихся в «безмолвной молитве, мистической смерти, буддистской нирване»⁹⁸. Во всем этом Барт видит «новое фарисейство»⁹⁹, 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»¹⁰⁰, в отличие от веры в абсолютно иного Бога апостола Павла. Вера Павла, в свою очередь, представляет собой «прыжок в пустоту»¹⁰¹, «лишение человека последней уверенности, кроме уверенности в самом Боге»¹⁰². 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 формировании¹⁰³.

Нужно сказать не только о влиянии Хайлера на творчество Барта, но и о влиянии идей «Послания к Римлянам» на последующие труды Хайлера. Одной из главных у Барта является идея о том, что Бог христианства есть «скрытый Бог»¹⁰⁴, 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»¹⁰⁵. Оба этих положения мы уже встречали в феноменологической теории Хайлера, раскрытой в «Формах проявления...»: религия как встреча двух бытий по инициативе бытия Высшего (Бога) и форма описания Бога как *Deus absconditus*.

⁹⁸ Барт К. Послание к Римлянам. С. 170.

⁹⁹ Там же. С. 81.

¹⁰⁰ Там же. С. 14.

¹⁰¹ Там же. С. 71.

¹⁰² Там же. С. 60.

¹⁰³ Cocksworth A. Karl Barth on Prayer. N. Y., 2015. P. 25.

¹⁰⁴ 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.

¹⁰⁵ Там же. С. 41.

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 определенное знание о существовании Бога, а также знание о добре и зле»¹⁰⁶. 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 религиоведение, согласно Хайлеру, вообще бессмысленно как дисциплина.

С другой стороны, Хайлер понимал важность предложенного Бартом диалектического взгляда на религию, и в своем последнем труде он попытался синтезировать две эти позиции, завершив тем самым свою феноменологическую теорию.

Здесь мы сразу видим два важных аспекта взаимоотношения теологии и религиоведения в творчестве двух мыслителей. Первый заключается во влиянии религиоведческого труда Хайлера на теологическую работу Барта. В этом нет ничего удивительного, ведь до написания первого варианта «Послания...» 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 учение Барта об отношении Бога к миру помогли Хайлеру достроить до конца свою схему концентрических кругов, основания которой он лишь заложил в описании молитвы.

Заметим, что влияние Хайлера на богословскую мысль не ограничивается только Бартом. Например, *Бернард Лонерган* использует теорию Хайлера для богословской оценки многообразия религиозного опыта. Лонерган считает важными выделенные Хайлером

¹⁰⁶ Лифинцева Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха. С. 51.

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 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»¹⁰⁷.

§ 7. Ноуменологии Р. Отто и Ф. Хайлера

Поскольку теория Отто в отечественной литературе достаточно известна, мы здесь лишь вкратце изложим ее основные черты, а затем сопоставим со взглядами Хайлера.

Отто, следуя линии, возводимой к Канту через философское наследие Я. Фриза и Ф. Шлейермахера, поставил своей целью выделение центрального феномена религии, который он именовал *нуминозным*, тем самым устранив моральный и в то же время рациональный «избыток»¹⁰⁸ из основы религии, который с неизбежностью несло в себе слово «Святое». Таким образом, Отто одновременно совершает важную научную операцию, устраняя из исследования рациональный аспект религии и историко-культурные ассоциации, стойко связываемые с понятием *Бог*¹⁰⁹. Как отмечает М.А. Пылаев, «сущность святого находится в нуминозном, а встреча с нуминозным происходит в чувстве благочестия»¹¹⁰. Отто выступает против любых теорий, сводящих религию к внерелигиозным основам, будь то психологические или

¹⁰⁷ Лонерган Б. Метод в теологии / Пер. с англ. Г.В. Вдовиной. М., 2010. С. 126.

¹⁰⁸ Отто Р. Священное. С. 13.

¹⁰⁹ Отто на первых страницах своего труда определяет *нуминозное* как «священное минус его нравственный момент... минус его рациональный момент» (там же. С. 12).

¹¹⁰ Пылаев М.А. Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX в. С. 33.

антропологические интерпретации. Нуминозное первично, все остальные его описания – мана, оренда, святое – вторичны. В основе религии лежит только нуминозное, познаваемое человеком посредством ряда специфических характеристик: оно – совершенно иное, полностью противостоящее человеческой жизни и опыту; оно вызывает в человеке чувства тварности, страха, трепета, «праха и пепла» и благоговения. Человек познает нуминозное в чувстве и лишь после этого осознает, оформляет чувство в разуме¹¹¹. Именно об этом свидетельствует известный пример с Лествицей Иакова, когда Иаков, встав после сна, рационально констатировал факт страшности этого места, но прежде испытал страх во сне (Быт. 20:17). Чувство нуминозного – не простой объяснимый страх смерти, наказания, беды, это безосновное чувство, никак рационально не объяснимое¹¹² и ни из чего не выводимое, его нельзя передать другому, можно лишь пережить самому, более того, никогда не испытывавший этого чувства, хотя бы в самой примитивной его форме¹¹³, не способен понять религию. Вот как поэтично Отто описывает чувства человека, вызванные нуминозным: «Оно может своей непрестанной данностью потрясать душу, а затем трепет ее оставляет, и она вновь возвращается в профанное. Неожиданными вспышками, порывами оно может вырываться из души. Оно способно приводить к странному волнению, упоению, восторгу и экстазу. У него бывают дикие и демонические формы. Оно может повергать в какой-то почти призрачный ужас и дрожь. Ему могут предшествовать грубые и варварские ступени и проявления, переходящие в тонкий перезвон и просветленность. Оно может стать тихим, смиренным содроганием и онемением твари перед... – да, перед чем?»¹¹⁴.

В примере, приведенном выше, нам интересен прежде всего один момент. Отто отмечает, что у нуминозного бывают «дикие и демонические формы», этот вопрос требует отдельного прояснения именно в связи с теорией Хайлера. Дело в том, что Отто предполагал в чувстве нуминозного своего рода развитие от более

¹¹¹ Отто Р. Священное. С. 178.

¹¹² Там же. С. 161.

¹¹³ Там же. С. 15.

¹¹⁴ Там же. С. 22.

древних эпох к современности. На базовом уровне в примитивных культурах это чувство описывалось как переживание «жути»¹¹⁵, ассоциировавшееся с демоническим началом, и именно из этой «жути» и «произошло все дальнейшее религиозно-историческое развитие»¹¹⁶. Рационализация в форме представления о богах, мифологии, нравственных императивов всех религий стала достоянием более высоких форм религиозной жизни. Отто утверждает, что, морализуясь в христианстве, идея Бога (нуминозного) очеловечивается¹¹⁷. Иными словами, здесь мы сталкиваемся с картиной, чем-то схожей с Элиаде. Уже в примитивном человечестве базовая форма религиозного чувства живет и действует, конечно, еще не в полноте (в отличие от Элиаде), но это тот же самый ужас, возникший у примитивного человека. Отто пишет: «Этот момент не исчезает даже на высшей ступени, на ступени чистой веры в Бога, да и не может исчезнуть по самой своей сути: он здесь лишь приглушается и облагораживается. “Ужас” обращается здесь в бесконечно облагороженную форму глубочайшего внутреннего трепета и безмолвия, пронизывающего душу до последних ее корней. Он со всей силой охватывает душу и в христианском культе при словах: “Свят, свят, свят”»¹¹⁸. У Хайлера, как мы помним, картина совершенно иная. Во-первых, чувство трепета у него составляет лишь часть сложного комплекса религии. Во-вторых, у него религия примитивного человека несет на себе сильный отпечаток человеческого, и чем более облагороженной она становится, тем в большей полноте раскрывается, т. е. импульс здесь идет не снизу, от изначальной жути, как у Отто, а сверху, от полноты бытия, свет которого пробивается к примитивному человеку через его омраченное сознание, в то время как религиозный гений созерцает этот свет непосредственно.

¹¹⁵ Отто Р. Священное. С. 25.

¹¹⁶ Там же. Эта тема в разных вариантах проходит сквозь всю работу Отто (см.: там же. С. 39, 59–60, 98, 110, 174, 188), все эти рассуждения об изначальной «демоничности» и «страшности» нуминозного даже заставили Л.И. Василенко во «Введении в философию религии» обвинить Отто в попытке «постичь низшее через высшее» (Василенко Л.И. Введение в философию религии. М., 2009. С. 66) и «духовной незрелости» (там же. С. 64).

¹¹⁷ Отто Р. Священное. С. 135.

¹¹⁸ Там же. С. 29.

Очевидно, что в целом идея усматривать развитие религии от примитивных форм к высшим является хотя и дальним, но все же на-
следуем эволюционных теорий в религиоведении.

Можно отметить и другое отличие взглядов Отто и Хайлера. Если у Отто нуминозное с комплексом порождающих его чувств стоит в центре религии, то Хайлер говорит о *Deus revelatus* и его качествах, благодаря этому Хайлер избегает, с одной стороны, некоторого перекоса в сторону «пугающего» аспекта нуминозного (как это находим у Отто), дополняя спектр религиозных переживаний равными долями любви и веры, а с другой – утончает восприятие рационального аспекта религии, выводя различные его проявления из разных чувств, а не только из переживаний страха и восторга.

Отто и Хайлер по-разному относятся и к современным аспектам религиоведческих исследований. Так, Отто недвусмысленно указывает на неспособность современной психологии понять и оценить значение нуминозного опыта, особенно отмечая в этом плане труды Уильяма Джеймса¹¹⁹. Как было показано в первом разделе, Хайлер также скептически относится к современной ему психологии, но при этом в своей практической религиоведческой деятельности он активно обращается к ней как к удачному инструментарию описания отдельных аспектов религиозной жизни и даже напрямую использует столь далекие от феноменологического рассмотрения религии теории, как фрейдизм. Более подробно мы разберем этот аспект в следующей главе, посвященной молитве. В таком контексте Хайлер предстает как деятельный плюралист, умеющий видеть ценность в течениях, идейно очень неблизких.

При этом не стоит думать, что Хайлер придавал большое значение как психологическим, так и рациональным аспектам религии. Напротив, здесь он четко следует идее Отто, что иррациональное всегда превосходит рациональное и в глубине своей центр религии освобожден как от человеческого разума, так и от человеческой морали – это ярко будет видно на том же примере рассмотрения молитвы.

¹¹⁹ См., например: Отто Р. Священное. С. 19.

Но все же Отто и Хайлера связывает очень многое, недаром большинство исследователей подчеркивает значительное влияние автора «Святого» на его более молодого коллегу. Их роднит прежде всего общий компаративистский подход к религиям. Отто однозначно подчеркивает единство восприятия мистическими традициями различных религий «совершенно иного», отмечая, что «то, что можно сказать о странном “Nihil” нашей западной мистики, в равной степени относится и к шуньяте... буддистской мистики»¹²⁰. При этом он, как и Хайлер, не вдается в детальный анализ специфики каждой традиции, в ее теологические тонкости. В своих трудах оба религиоведа также используют компаративистский анализ, когда выстраивают единую схему рационализации высших религий или ставят на одну линию Мухаммеда, Будду и Христа¹²¹. Также оба мыслителя видят в Гёте человека, близкого к восприятию Святого, но Хайлер пишет о нем без оценок, помещая сразу после выдающихся мистиков¹²², Отто же характеризует его религиозное сознание как «языческое»¹²³.

Язык описания Святого, заимствованный у Ареопагита, также роднит Отто и Хайлера. Но в отличие от Хайлера, Отто не строит на нем всю свою теорию, зато часто выбирает его для характеристики нуминозного, считая, видимо, самым подходящим, часто у него можно встретить идею “*coincidentia oppositorum*”, «полноты бытия», абсолютной непознаваемости нуминозного¹²⁴.

Едины Хайлер с Отто и в оценке христианства. Вот как Отто его характеризует: «...оно их и превосходит, причем ровно настолько, насколько обнаруженный в этом Царстве Господь его качественно превосходит Брахму, Вишну, Ормузда, Аллаха, а также и предлагаемые ими абсолюты в виде нирваны, кайвалы, дао или

¹²⁰ Отто Р. Священное. С. 49.

¹²¹ Там же. С. 113.

¹²² См., например: Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 61, 96, 118, 121, 476.

¹²³ Отто Р. Священное. С. 41, 228–233.

¹²⁴ См., например: там же. С. 35, 51, 161. Примечательно, что Отто часто приводит свидетельства столь любимых Хайлером мистиков, развивающих мысль Ареопагита, например: «Она (мистика) привносит в логику *coincidentia oppositorum*, а в вырожденных случаях, как у Силезиуса, ведет с логикой веселую игру и насмешничает» (там же. С. 51).

как бы еще они ни назывались»¹²⁵. А вот что говорит на этот счет Хайлер: «Христианство как религия середины между крайностями индуизма и позднего буддизма, с одной стороны, и раннего ислама – с другой, не поглощается Сциллой широкого синкретизма и не разбивается о Харибду фанатического профетизма... Это ценностное наполнение, ценностное единство и ценностная неповторимость оправдывает абсолютность претензии христианства...»¹²⁶. У Отто и Хайлера был единый культурный и религиозный фон, это и объясняет столь высокие оценки ими христианства.

§ 8. Феноменология религии М. Элиаде и ноуменология Ф. Хайлера

Отношение двух исследователей к научному наследию друг друга – достаточно непростой вопрос, по крайней мере, в трудах М. Элиаде нам не удалось найти прямых ссылок на работы Ф. Хайлера, а Хайлер в своих последних работах использует материалы Элиаде¹²⁷. Но здесь нам интересно было бы сравнить их представления о религии в целом, представив взгляд Элиаде по его работе «Священное и мирское». В последние годы на русский язык был переведен почти весь корпус религиоведческих сочинений Элиаде, и русские исследователи анализировали их в своих работах. Здесь мы не стремимся к пересказу уже известных идей, а хотим лишь выделить основные аспекты труда ученого, сравнив их с теорией Хайлера.

¹²⁵ *Otto P.* Священное. С. 249. Подобные рассуждения нам встречаются в «Священном» не раз, например, см.: с. 99, 218.

¹²⁶ *Heiler F.* Die Frage der "Absolutheit" des Christentums im Lichte der Religionsgeschichte // *Una Sancta*. 1975. No. 30. S. 20. Так же Хайлер рассуждает, когда отмечает, что молитва как личное общение с Богом возможна во всей полноте лишь в христианстве и нигде более (см.: *Heiler F.* Das Gebet... S. 235).

¹²⁷ В «Религиях человечества» Хайлер обращается к «Мифу о вечном возвращении», «Трактату по истории религии» и «Йоге» (подробнее см.: *Heiler F.* Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart. S. 13–53, 233–236), а в «Формах проявления и сущности религии» – к «Шаманизму» и «Манале и строительным обрядам» (см.: *Heiler F.* Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 130, 149).

В самом начале своей работы «Священное и мирское» Элиаде отмечает, что его книга – популярное изложение представлений, жизни и поведения *homo religiosus*, изложение беспристрастное, даже со значительной долей симпатии¹²⁸. Отдав должное разработкам Рудольфа Отто, он отмечает, что «Священное и мирское» написано несколько в ином ключе, поясняя: «...мы стремились представить феномен священного во всей его сложности, а не только в иррациональном аспекте»¹²⁹, причем это представление дается на эмпирическом материале из различных религий. В этом аспекте Элиаде ближе к Хайлеру, чем к Отто. Священное Элиаде определяет достаточно просто: «...это то, что противопоставлено мирскому»¹³⁰. Главным механизмом его проявления в мире людей, согласно Элиаде, служит иерофания – проявление священного в мирском, преобразующее в сознании верующих людей реальность естественную в сверхъестественную, разрывающее обыденное пространство жизни человека, создающее «абсолютную точку отсчета, некий Центр»¹³¹. Желание жить в священном мире – это стремление к «совершенно реальному бытию»¹³². Для верующего человека пространство неоднородно: оно может быть профанным – и тогда кажется единым и монотонным – или священным – именно присутствие священного трансформирует мирскую реальность, «разрывает ее»¹³³. Время также для религиозного человека неоднородно и не непрерывно, наряду с мирским, в него вмешивается иной сакральный порядок богослужений, празднеств, таинств, разрывая его, обращая текучее время в вечность.

Идеалом для Элиаде служит доисторический человек, стремящийся приобщиться к священному, желающий жить в присут-

¹²⁸ Здесь мы ссылаемся на последнее издание работы Элиаде «Священное и мирское», в котором эта работа, наряду с двумя другими («Миф о вечном возвращении» и «Образы и символы»), была включена в сборник избранных произведений с названием «Миф о вечном возвращении» (Элиаде М. Миф о вечном возвращении. С. 252).

¹²⁹ Там же. С. 255.

¹³⁰ Там же.

¹³¹ Там же. С. 260.

¹³² Там же. С. 272.

¹³³ Там же. С. 268.

ствии божества, соизмеряющий всю свою жизнь с ним и отказывающийся жить в историческом настоящем. Жизнь такого человека ориентирована на священное, даже его повседневная деятельность – охота, работа, семейная жизнь – является отражением священных мифов (жизнь своего племени воспринимается как приобщение к порядку истинного бытия, другие племена и народы расцениваются как силы зла и хаоса). Главная цель религиозного человека 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»¹³⁴. 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»¹³⁵, события можно пережить вновь с помощью возвращающих мифическое время ритуалов. Человек становится настоящим человеком, лишь подражая богам, следуя их жизни по мифам.

Для Элиаде все, что окружает человека, берет свое начало из восприятия мира человеком архаической культуры. Например, вот как он описывает представление о храме: «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»¹³⁶.

Казалось бы, это очень напоминает Хайлера, но на деле здесь мы встречаемся с двумя противоположными подходами к пониманию религии. Для Хайлера все определяет не первичный опыт человека архаической культуры, от которого всегда отталкивается Элиаде, а всегда и везде могущая произойти встреча с высшим Бытием, 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

¹³⁴ Элиаде М. Миф о вечном возвращении. С. 282.

¹³⁵ Там же. С. 289.

¹³⁶ Там же. С. 279.

на разных уровнях – от примитивного до возвышенного. Здесь нужно обратить внимание на важное отличие двух религиоведов. У Элиаде для встречи со святым необходимо постоянное совершение архаического ритуала, тогда как Хайлер считает, что эта встреча всегда индивидуальна и ритуал вовсе не является ее обязательным условием. У Элиаде религиозная жизнь однородна, не существует типов религиозности, проявление Святого уже произошло в примитивной религии, и с развитием религиозных форм ничего не меняется в плане встречи человека со Святым¹³⁷. У Хайлера же религиозность неоднородна, существуют различные ее типы: примитивная, мистическая, пророческая и другие – в каждом из этих типов Святое проявляет себя по-разному, по-разному воспринимает его и человек, очевидно, что Хайлер всегда отдает предпочтение высшим религиям перед архаическими, хотя с большим вниманием описывает последние как человеческий уровень религии.

Не менее примечательным является отношение Хайлера и Элиаде к социальному аспекту религии. Автор «Священного и мирского» считает, что религию творят лишь те, кто осознает «смысл космической религиозности»¹³⁸, 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, понять религию может только тот, кто сумел сохранить восприятие религиозности человека архаической культуры. Например,

¹³⁷ С определенностью можно сказать, что такая ситуация характерна для раннего творчества Элиаде, итогом которого, по его собственному замечанию, и стал труд «Священное и мирское». В более поздних его работах, например трехтомнике «История веры и религиозных идей», представлен несколько иной взгляд на религию, включающий в себя понятие истории. В частности, важным является определение Христа как высшей иерофании. Элиаде пишет: «...с точки зрения истории религий, воплощение представляет собой последнюю и самую совершенную иерофанию: Бог полностью воплощается в человеческое существо, конкретное и одновременно историческое (т. е. действующее в рамках определенной и необратимой исторической темпоральности), но не ограничивает себя его телом (так как Сын единосущен Отцу)» (*Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 2. М., 2002. С. 344*).

¹³⁸ *Элиаде М. Миф о вечном возвращении. С. 303.*

современные городские христиане, по мнению Элиаде, – люди, «утратившие представление о космической литургии»¹³⁹ в силу того, что они далеки от примитивного восприятия мира. Согласно Элиаде, современный человек живет в разрушенном, десакрализованном однородном мире, лишенном всяких ориентиров. Дом вследствие индустриализации превратился в жилище, «машину для жилья»¹⁴⁰, а мир – в «совокупность ресурсов», такой человек более не живет в «реальном», возвышенное восприятие мира человеком архаики для него лишь набор инфантильных сказок. При этом современный человек ощущает постоянную ностальгию по утерянному примитивному пониманию жизни, выражающуюся в крипторелигиозности.

Интересно, что Хайлер так же, как и Элиаде, подчеркивает оторванность современного человека от исконного восприятия религиозной жизни. Еще в «Молитве» он отмечает, что «современный человек больше не имеет правильного представления о непосредственности и сердечности молитвенной связи, в которой наивный благочестивый устремлен к Богу»¹⁴¹, причиной тому – чрезмерная рациональность современного человека, именно она в итоге привела к формированию религиоведения как секулярной дисциплины, очеловечившей и обезбожившей религию¹⁴², и благодаря этому «у современного человека недостаточно знаний о настоящем религиозном опыте»¹⁴³.

В целом взгляд Элиаде на примитивную религиозность сильно отличается от представлений Хайлера. Для марбургского религиоведа человек архаической культуры, его представления и жизнь составляют человеческий базис религиозности, именно в нем есть место социологии и психологии, человек архаики – «наивный эгоист»¹⁴⁴, стремящийся к собственному счастью. Противоположностью «наивному эгоисту» являются, по мнению Хайлера, религиозные элиты: мистики, пророки, религиозные реформаторы, даже гении культуры (например, Гёте) стоят гораздо

¹³⁹ Элиаде М. Миф о вечном возвращении. С. 338.

¹⁴⁰ Там же. С. 278.

¹⁴¹ Heiler F. Das Gebet... S. 494.

¹⁴² Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 4.

¹⁴³ Ibid. S. 6.

¹⁴⁴ Heiler F. Das Gebet... S. 82.

ближе к источнику религии, чем люди архаической культуры. Хайлер так же, как и Элиаде, видит в чрезмерной рационализации явное зло, но не меньшее зло он видит и в примитивизации религии, в трансформации ее в слишком человеческий феномен. Если для Элиаде лишь сельские жители Европы сохранили в полноте «чувство святости Природы»¹⁴⁵, то у Хайлера, напротив, суеверия сельских жителей – это лишь интересный объект для изучения, но несравнимый с пониманием религии религиозными гениями (мистиками и пророками), создающими и понимающими религиозную жизнь.

Можно подчеркнуть и содержательную разницу текстов: если у Хайлера много примеров из христианства и буддизма, то у Элиаде (если убрать описания архаических культур, которые и у первого, и у второго обширные) преобладают индийские сюжеты.

¹⁴⁵ Элиаде М. Миф о вечном возвращении. С. 338.

Глава 3

Феноменология молитвы и типов религиозности

Поскольку вклад Хайлера в историю ноуменологии и религиоведения достаточно разнообразен, то теперь подробно рассмотрим типологию молитвенных форм, предложенную им, проанализируем ее истоки и основные методологические принципы, сопоставим идеи марбургского религиоведа с теориями классиков дисциплины.

§ 1. Феноменология молитвы

Религиоведческие исследования феномена молитвы до Хайлера

Прежде чем переходить непосредственно к описанию и классификации молитвенных форм, рассмотрим ситуацию с исследованием феномена молитвы в предшествующей Хайлеру религиоведческой традиции. Важным трудом, повлиявшим на Хайлера, стала известная работа *Эдварда Тайлора* «Первобытная культура», в которой впервые наравне с другими аспектами этой культуры собраны примеры молитвы у бесписьменных народов. Тайлор не задавался целью провести отдельный анализ феномена молитвы, он, скорее, вписывает ее практики в религиозную жизнь человека архаики, лишь ближе к концу работы Тайлор предлагает описание сути молитвы и ее места в религии, когда обращается к рассмотрению основных религиозных обрядов: молитвы, жертвоприношения и поста¹. Вот как он характеризует

¹ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 459.

молитву: «Молитва, “искреннее стремление души, выразившееся или не выразившееся внешним знаком”, есть обращение личного духа к личному же духу. Когда с молитвой обращаются к бестелесным обоготворенным душам людей, она есть не что иное, как дальнейшее развитие повседневного общения людей между собой. Пока поклоняющийся обращается к существу, хотя бы и значительно превышающему его по положению и могуществу во вселенной, но к существу духовному, скроенному по образцу его собственной духовной природы, молитва для него является актом и разумным и практическим»². Здесь можно обнаружить немало параллелей с Хайлером, прежде всего можно назвать две главные: молитва как общение личности с личностью и проекция социальных отношений на духовный мир. Кроме того, Тайлор, как и Хайлер, говорит о коллективном характере примитивной молитвы и о ее изначальной неморальности. Правда, для Тайлора важным является связь молитвенной практики с анимизмом, на первых этапах выражающаяся в обращениях к духам предков. Тайлор как основоположник эволюционизма в религиоведении предлагает идею последовательного развития молитвы в различных религиях с сохранением в ее основе изначальных черт. Основной характеристикой развитой молитвы он видит моральную окрашенность, проявляющуюся в разных формах. «В развитых религиях, как близких к нам по времени, так и отдаленных, нравственная молитва является то в зачаточной или ослабленной до ничтожества форме, то угнетенной формализмом, то, наконец, полной жизни и внутренней силы»³. Можно заметить, что Хайлер в значительной мере опирался на идеи Тайлора при описании примитивной молитвы, пользуясь не столько его примерами, сколько теоретическими разработками. Правда, для Тайлора тема молитвы – проходная, всего ее детальному описанию в книге он посвящает пятнадцать страниц, в то время как Хайлер все свое исследование строит на анализе молитвенных форм, особенно выделяя примитивную молитву как первичный базовый тип, он посвящает ей по объему самую большую часть своей работы.

² Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 459.

³ Там же. С. 464.

Вторым, даже более важным, но уже не столь очевидным источником для исследования Хайлера стала теория *Натана Сёдерблума*. За два года до появления «Молитвы» шведский ученый опубликовал повлиявшую на Леу работу «Становление веры в Бога. Исследования начал религии», в которой, в частности, рассматривался вопрос о молитве. Сёдерблум выделил три ее источника: вера в высших существ, в таинственную силу (мана) и в духов предков. Иными словами, как и в случае с Тайлором, основным условием молитвы выступает вера, и преимущественно в личные существа. Сёдерблум, как Тайлор и Хайлер, предлагает рассматривать примитивную молитву как базовую форму, над которой надстраиваются последующие, замечая, что «в благочестии наивного человека живет великий религиозный гений»⁴. В данном аспекте идеи Сёдерблума не очень оригинальны и вполне могли быть развитием мысли Тайлора⁵, но, помимо этого, Сёдерблум впервые предлагает выделение двух типов индивидуальной мистической религиозности, поясняя их разницу посредством пар оппозиций: личная – безличная мистика; устремленная к бесконечности – устремленная к личности; мистика чувства – мистика воли или призвания; акосмическая мистика освобождения – мистика откровения⁶. В этих двух типах угадываются образы мистической и пророческой религиозности и молитвенной практики. Из последующего разбора теории молитвенных форм будет ясно, что Хайлер расширил и углубил идеи Сёдерблума, творчески развив их и подтвердив различие типов богатым иллюстративным материалом, но все же нельзя не заметить, что саму идею этого деления впервые предложил не Хайлер. Жак Ваарденбург

⁴ Söderblom N. Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. S. 148.

⁵ Достаточно непростым является вопрос о том, у кого Хайлер заимствовал ход рассуждения: напрямую у Тайлора или у Тайлора через Сёдерблума. Конечно, Хайлер читал Тайлора и ссылается на его работу, но личные отношения с Сёдерблумом, которого он почитал как духовного отца, и отношение к нему как к значительному научному авторитету могли здесь быть решающими. Возможно, в пользу последнего говорит и количество ссылок на работы двух ученых: в «Молитве» Хайлер ссылается на работу Тайлора 10 раз, а на различные исследования Сёдерблума, включая рассматриваемое, – 23 раза.

⁶ Söderblom N. Das Werden des Gottesglaubens... S. 248.

даже предполагает, что в таком жестком разделении религиозности на два типа Хайлер стал «жертвой Сёдерблума»⁷.

Справедливости ради стоит отметить, что в своей статье 1954 г. «Понятие Бога мистики» при описании двух типов религиозности, касаясь пророческого типа, Хайлер ссылается на работу *Густава Хёльшера* «Пророки. Исследования истории религии Израиля» (*Die Propheten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*), а обращаясь к мистическому, на монографию *Э. Андерхилл* «Мистицизм». Хотя обе эти книги вышли до написания «Молитвы» (Хёльшера в 1914, а Андерхилл в 1911), в самом тексте книги нет ни одной прямой ссылки на них. Поэтому все указывает именно на Сёдерблума как вдохновителя Хайлера на рассмотрение двух типов религиозности.

Молитва как предмет феноменологического исследования религии

Труд Хайлера «Молитва» был его первым крупным исследованием, диссертацией, защищенной в Мюнхене в 1917 г. и опубликованной позже в виде монографии. 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. Этому свидетельство не только то, что это самая издаваемая из работ немецкого религиоведа, но и то, что до сих пор именно на нее ссылаются в энциклопедических статьях, посвященных описанию феномена молитвы. Так, во втором издании «Энциклопедии религии» автор статьи, посвященной молитве, Сэм Джилл отмечает, что феномен молитвы получил слабое освещение в религиоведении, а из трудов, посвященных молитве, классическими можно назвать всего две работы: книгу Тайлора «Первобытная культура: Исследования развития мифологии, философии, религии, языка, искусства и обычаев» и исследование Фридриха Хайлера «Молитва»⁸. Причем очевидно, что лишь книга Хайлера претендует на описание феномена молитвы во всем его многообразии,

⁷ Waardenburg J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie... S. 36.

⁸ Gill D.S. Prayer. P. 7371.

из этого следует, что аналогичных этому труду работ не предпринималось до сих пор. Это заставляет нас более детально остановиться на типологии молитвенных форм, предложенной Хайлером, и далее разобрать частные методологические аспекты его труда.

«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, как очерк по истории литургики. Для начала мы бы хотели провести описание феномена молитвы в его сущности и проявлениях, отдельно остановиться на типологии молитвы, которая, наверное, является самым важным вкладом немецкого религиоведа в ее изучение.

Прежде чем переходить к изложению идей Фридриха Хайлера, надо сделать небольшое отступление и кратко описать подход к исследованию молитвы, который он применяет в своей работе. Для Хайлера молитва не является статичным религиозным явлением, он видит в нем развитие в историческом контексте, причем, как было нами показано в описании его феноменологической системы, развитие это идет от примитивных форм к более совершенным. Этот процесс можно уподобить росту 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 градации молитвенных

форм покажется странной, но, согласно представлениям Хайлера, она полностью выражает уровни углубления духовной жизни, которые человечество переживало постоянно в ходе мировой истории. Здесь, конечно, нельзя забывать, что молитва – не чисто человеческое действие, в ее основе лежит Святое, общением с которым она и является. Согласно Хайлеру, развитие молитвы и есть стремление человека к этому общению.

Теперь рассмотрим, чем является молитва и что составляет ее сущность, с точки зрения немецкого религиоведа. Молитва является самым полным выражением 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. Именно поэтому столь важным, по мнению Хайлера, является изучение молитвы. Примечательно, что практически эту же мысль о значении молитвы Хайлер повторяет и в завершение «Форм проявления и сущности религии», отмечая, что религия – это «не философия, не мировоззрение, не теология, но общение (Umgang) со Святым»⁹.

Здесь важно отметить, что под молитвой Хайлер подразумевает не только систему ритуальных действий или словословий, 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 определений молитве¹⁰, завершая его развернутой характеристикой сущности молитвы: «Молитва – это живое общение набожного человека с лично мыслимым и воспринимаемым существующим Богом, общение, отражающее формы человеческих общественных отношений»¹¹. Хайлер утверждает, что молитва присуща всем культурам и религиям, но 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

⁹ Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 563.

¹⁰ Например: Heiler F. Das Gebet... S. 94.

¹¹ Ibid. S. 491.

индуизм и в особенности буддизм, мы имеем систему молитвенных практик и правил, но во всей полноте молитва раскрывается лишь в авраамической религиозной традиции.

Типология молитвенных форм

Хайлер выделяет в своей работе следующие типы молитв: примитивная, ритуальная (к которой также можно отнести жреческие и литературные гимны), молитва религии культуры античности, философская молитва, мистическая и пророческая молитвы. Последние две, в свою очередь, развиваются в несколько форм: из пророческой рождаются молитвенные обращения великих людей и общественные богослужения, а из мистической – эстетические славословия художников и поэтов. Далее мы подробнее опишем характеристики и отличительные черты основных типов молитвы.

Примитивная молитва. Это самая первая форма молитвы, которую практикует человек, поэтому, с точки зрения Хайлера, в ней очень много «наивного», но весь основной смысл молитвы как устремленности души к Богу уже в полноте выражен в ней. Основу примитивной молитвы составляет чувство благоговения перед Святым, которое выражается в словах и действиях молящегося.

С одной стороны, примитивная молитва не догматизирована, она полностью покоится на чувствах и переживаниях молящегося и является 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 производится 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 плохое, напротив, и богов архаические народы мыслят по своему образу и подобию¹². Хайлер отмечает, что человек, осознавая, что ему необходимо удовлетворение различных потребностей, считает, что то же нужно и богам, отсюда в молитве многообразные обещания даров богам и приношения различных ценных для человека вещей (например, индеец может возкуривать 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, даже некоторые исследователи считают, что сама идея благодарения отсутствовала в системе мысли архаических племен. Хайлер немного корректирует эту идею: хотя по форме примитивная молитва почти лишена слов благодарения, но по сути чувство благодарности присутствует в ней, просто выражено оно другими словесными оборотами и сочетаниями, например вместо слов благодарности могут произноситься слова «ты дал мне»¹³.

¹² «Бог примитивного человека такой же наивный эгоист, как и сам человек. Таким образом, человек использует эгоизм Бога для удовлетворения своего собственного эгоизма» (*Heiler F. Das Gebet... S. 82*).

¹³ 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*).

Именно в примитивной молитве древности формируется весь тот набор жестов, который до сих пор составляет основу молитвенных действий религий: воздевание рук кверху, прижимание их к груди, поклоны, простирания 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. Примитивная молитва не ограничивается лишь жизнью архаических культур и племен, она органично вошла и вписалась в многообразие развитых религиозных форм, зачастую соседствуя с ними. 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 появились 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. По сути, ответ на молитву гарантирован формой ее исполнения. Ритуальная молитва быстро подчиняет 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, и 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 лишенные психологических элементов. Как следствие, философские молитвы не содержат просьб и сопровождающих эти просьбы жестов и словословий, 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 *молитвы 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 легко 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, при этом 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 немецкому религиоведу, 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». Не останавливаясь на этом здесь отдельно (подробнее мы обсудим эту проблематику позднее), перейдем к рассмотрению двух типов молитвы.

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 со Святым. 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 уничтожением 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»¹⁴, но при этом, 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, но и в остальных чертах, 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. К более подробному ее анализу мы обратимся в отдельном разделе этой главы, здесь же сделаем одно пояснение.

¹⁴ Heiler F. Das Gebet... S. 346.

Как отмечал еще Ж. Ваарденбург, важную роль в построении картины единства религий для Хайлера сыграла идея отождествления буддийского погружения¹⁵ 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 воспринятой традиции современной ему буддологии, о чем открыто и заявлял. 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 г., и «Религия Вед», увидевшую свет в 1894 г. Цитируя его книгу о буддизме, Хайлер приводит следующие слова: «То, чем для других религий является молитва, в буддизме именуется погружением»¹⁶. В равной степени он прибегает и к исследованиям известного тибетолога Германа Бекха (Beckh), утверждающего, что «медитация играет в буддизме ту же роль, что молитва в других религиях»¹⁷. Интересно заметить, что в течение всей жизни Хайлер высоко ценил работы Бекха и Ольденберга, отмечая, что его восприятие буддизма сложилось во многом под их влиянием¹⁸. Таким образом, очевидно, что тождество между молитвой и погружением проводит не Хайлер, а авторитетные для

¹⁵ 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». В «Новой философской энциклопедии» самадхи определяется так: «В практике медитации буддизма и индуизма – высшее состояние (транс), знаменующее полную унификацию сознания и объекта. В буддизме – общее обозначение всех медитативных и йогических практик, направленных на прекращение “волнения” дхарм, элементов, составляющих индивида, и подготовку адепта к познанию истинной природы вещей. Это познание (яраджня) по мере устранения дихотомии субъекта и объекта и искоренения эгоистической привязанности (упадана) к внешним вещам в свою очередь способствует реализации самадхи» (Лысенко В.Г. Самадхи // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М., 2010. С. 484).

¹⁶ Heiler F. Das Gebet... S. 345.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ См.: Heiler F. Meine ökumenischen Begegnungen. S. 23.

его времени востоковеды. Безусловно, на момент написания «Молитвы» работы указанных авторов еще не потеряли своей актуальности и считались классическими.

Более сложной является ситуация с его диссертацией, в которой именно тема погружения избирается Хайлером 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»¹⁹. 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 именует 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 желания личного трепетного общения с любящим высшим существом (здесь очевидно использование выдвинутого в «Молитве» определения молитвы). Самыми сильными выражениями этого, по его мнению, стало в индуизме движение бхакти, а в буддизме культы Авалокитешвары, Амиды и Тары²⁰. Можно даже заметить, что эти движения несут в себе черты пророческой религиозности в рамках

¹⁹ Heiler F. Die Buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. München: Reinhardt, 1922. S. 51.

²⁰ Ibid. S. 59.

мистической религии, ведь в них наблюдается тяга к личным божествам, страдающим и любящим человека, и человек здесь призывается отвечать взаимностью им и, подражая им, деятельно любить других людей.

В значительной степени работа Хайлера «Буддийское погружение: религиозно-историческое исследование» нацелена на ознакомление с проблематикой буддизма, религии, в его времена еще экзотической. Это для нашего времени, когда знания о буддизме и индуизме легко доступны, такой экскурс не представляет большого интереса. Но напомним, что в конце 1920-х гг. молодой Мирча Элиаде специально отправился в Индию, чтобы там изучать йогу и на основании этого опыта написать свою диссертацию. Время Хайлера сильно отличалось от нашего, следствием этого была иная специфика работы, разумеется, в ее ходе Хайлер в значительной мере прибегал к помощи исследований Бекха и Ольденберга²¹. Пожалуй, наиболее оригинальными в тексте являются параллели между западной мистикой и буддизмом и заключительная глава с говорящим названием «Будда – мастер погружения, Христос – учитель молитвы»²². 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 религии²³. 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»²⁴. Таким образом, едины не христианская молитва и буддийское погружение, а молитвенная практика высших ступеней мистики в различных религиях. Христос не учил

²¹ На первого в работе двенадцать прямых ссылок, а на второго – девять. Это самые цитируемые авторы в тексте, для сравнения: на Отто всего пять прямых ссылок, а на Сёдерблума, которого Хайлер часто цитирует в «Молитве», – восемь.

²² Heiler F. Die Buddhistische Versenkung... S. 61.

²³ Ibid. S. 62.

²⁴ Ibid. S. 66.

медитировать, а Будда молиться²⁵, просто буддизм как мистическая религия близок христианской мистике. О причинах этого уместнее будет сказать в отдельном разделе. Здесь лишь напомним, что сводную таблицу ступеней в главе о мистической молитве Хайлер озаглавил «Таблица молитвенных ступеней и ступеней погружения» (Tafel der Gebets- und Versenkungsstufen), уже в названии разводя две эти практики. Сочетание же Будды и Христа в одной главе объясняется очень просто: первый для Хайлера – лучший представитель мистической молитвы, второй – податель пророческой. Завершив экскурс в проблематику молитвы в восточных религиях, вернемся к типологии молитвенных форм.

Если мистическая молитва связана с отдельной личностью и сравнительно редко может употребляться в общественном богослужении (примером такого употребления могут быть христианские евхаристические молитвы²⁶), то *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 к нему, общается с ним. Пророческая молитва – общение двух личностей. Классической формой ее является многообразие обращений ветхозаветных молитвословий, особенно ярко представленное в Псалтыри. Если мистик стремится слиться с Богом, то пророк полностью полагается на его волю, придавая всем событиям провиденческое 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

²⁵ На страницах 63–67 Хайлер приводит перечень формальных отличий практик молитвы и погружения на примерах жизни Христа и Будды, особенно акцентируя внимание на описаниях их смертей.

²⁶ Евхаристические молитвы в христианстве читаются в центральный момент совершения литургии (евхаристический канон), в них священник призывает Святой Дух сойти на хлеб и вино и «превратить» их в Тело и Кровь Христа. Эти молитвы в церковной традиции всегда считались мистическими.

совершения. В то же время пророческая молитва становится основанием для общих 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 являются вершинами человеческой религиозности, но между ними все же существует большая разница. Исследователи творчества Хайлера уже обращали на это внимание²⁷, мы лишь подтвердим эту мысль красноречивой цитатой из Хайлера. «В страстной возбудимости полной напряженного драматизма и трагического противостояния пророческих гениев раскрывается тайна Божественного сильнее и живее, чем в величественной тишине и блаженном единстве великих мистиков. В простом и детском молитвенном вздохе страждущих и истязаемых душ, направленном к могучему и милостивому Богу, открывается тайна жизни глубже, чем в бесшумном погружении и молчаливом созерцании, в котором мистики познают единение с Бесконечным»²⁸.

Для наглядности завершим наш обзор составленной нами на основании трудов Ф. Хайлера сводной таблицей молитвенных форм.

²⁷ См., например: *Пылаев М.А.* Западная феноменология религии. С. 36–37.

²⁸ *Heiler F.* Die Buddhistische Versenkung... S. 66.

Таблица молитвенных форм

Тип молитвы	Мотив	Форма	Содержание	Представления о Боге
Примитивная	удовлетворение личных, в основном сиюминутных потребностей	многословные спонтанные воззвания и обращения с просьбами, зачастую лишенные слов благодарения	просьбы о даровании необходимого	проекция человека; эгоистичное, эвдемоническое существо, наделенное по отношению к молящемуся высшим бытием
Ритуальная	в зависимости от культурных условий	четкая и неизменная	может быть любым, главное, чтобы была соблюдена освященная традицией форма	во многом совпадает с концепцией примитивной молитвы
Философская	личные потребности в выражении чувств	полностью лишенная психологизма эстетически выверенная форма гимна	утверждение этических добродетелей и философских благ	абстрактное существо, лишенное какого-либо антропоморфизма, деистический Творец, Неподвижный перводвигатель

Тип молитвы	Мотив	Форма	Содержание	Представления о Боге
Молитва религии культуры античности	личные и общественные потребности	пропорциональная и умеренная, полностью лишенная эмоциональности	благословения, проклятия, призывы к мести	антропоморфное существо, во всем подобное человеку (идеальный человек)
Мистическая	желание соединения со Святым	зачастую немногословное аскетичное обращение, которое может быть как полностью лишено чувств, так и насыщено яркими переживаниями	славословие Бога, имеющее ступенчатую структуру	статичная и превосходящая какие-либо описания совокупность совершенств
Пророческая	общение с Богом-личностью	молитвенное обращение социального характера	обращение к Богу с просьбами о прощении и даровании благ, в том числе и земных	личность, принимающая молитву и дающая на нее ответ, всезнающая и промышляющая о мире

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 Святым, оставалась неизменной, начиная от примитивной ее формы и заканчивая самыми развитыми.

Поскольку мы уже затронули выше проблематику двух типов религиозности – мистического и пророческого, – представляется, что для полноты описания типологии молитвенных форм нужно детальнее остановиться на этом разделении, что мы и сделаем далее.

§ 2. Мистическая и пророческая религиозность

Общая характеристика

Впервые введенное в «Молитве» разделение на мистический и пророческий тип религиозности нашло свое раскрытие в ряде работ, написанных Хайлером в различные годы. Здесь мы суммируем основные черты двух типов религиозности, чтобы показать их специфику, сходства и различия.

Определяя место мистиков и пророков в мире религии, Хайлер говорит о них как о религиозных гениях²⁹, энтузиастах³⁰, стоящих на вершине религиозного мира. Хайлер уже с первых своих работ характеризует мистический и пророческий типы религиозности как единые для всего мира универсальные феномены, объединяющие людей разных сословий, рас, культур, религий в общность религиозных гениев, виртуозов молитвы. При этом мистическая религиозность – более широкое явление, в отличие от пророческой, но пророческая стоит выше мистической, представляя собой вершину всего мира религии. Сравнивая два этих типа в заключительных частях «Форм проявления...», Хайлер указывает, что целый ряд высших религиозных переживаний можно найти как у мистиков, так и у пророков. Вера,

²⁹ Heiler F. Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen. München, 1919. S. 13.

³⁰ Heiler F. Der Gottesbegriff der Mystik. S. 161.

важная для жизни мистика, в пророческой религиозности доходит до своего абсолютного предела – жертвенного подвига мучеников. Любовь в благочестии мистиков предстает аффективным обращением к Божеству, порой связанным с обострением чувственности, переходящим иногда в извращенные формы брачной мистики (подробнее об этом мы поговорим чуть ниже, когда коснемся психологических моментов молитвы). 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 немыслима 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»³¹. Мистик стремится к покою, остановке всех чувств и волнений, угашению страстей, пророк 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. Именно наличие пророческого молитвенного элемента в таких религиях, как буддизм (амидаистский буддизм) и индуизм (бхакти), ставит эти религии наравне с авраамическими.

Можно следующим образом охарактеризовать отличия двух рассматриваемых типов. Мистическая религиозность направлена на растворение и отрицание *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 ми-

³¹ Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 547.

стики 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. С одной стороны, она может выражаться в эмоциональном восхвалении благ Божиих, а с другой стороны, сводиться к полному безмолвию, в котором все чувства и слова поглощены созерцанием этих благ. 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. Согласно Хайлеру, их роль для религии состоит в постоянном возвращении религии к истинному смыслу, лишенному фанатизма и «идолопоклонства формуле»³². 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 уповает пророк, которому он предает себя и народ. Пророческий путь благочестия

³² Heiler F. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. S. 180.

призван к очищению (*via purgativa*) себя и людей, дабы сделать их достойными служителями. При этом 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. Такая вера пророков, по мнению Хайлера, приводит к ревности, становящейся почвой для фанатизма. Яркими примерами этой ревности Хайлер считает пророка Илию, Савла до обращения по дороге в Дамаск, Мухаммеда и имамов³³.

В своих трудах Хайлер часто обращается к мистическому и пророческому типам как высшим проявлениям религиозности. В «Формах проявления...» анализ практически любого феномена завершается разбором взгляда на него мистиков и пророков, здесь демонстрируется понимание феномена от примитивного к гениальному.

Типология и отличительные черты мистики

Мы уже отмечали, что Хайлер далек от объединения всей мистики в единое целое, напротив, он делит ее на подтипы. *Горячая* эмоциональная мистика строится по принципу направления всех чувств к Полноте бытия, возвышения всего лучшего, что есть в человеке, и раскрытия его в экстатическом порыве, примерами того, согласно Хайлеру, служат бхакты, сикхи, Плотин, Августин, средневековые мистики, пиетисты. *Холодная*, лишенная эмоций мистика строится на полном угашении всех чувств и мыслей, как мешающих достичь единения с этой Полнотой, яркой иллюстрацией того служат мистики Упанишад, буддисты, Майстер Экхарт и квиетисты.

Но Хайлер делит мистику не только в отношении чувств, но и в отношении разума. Он выделяет *простую*, основанную на вере, мистику, которая не стремится ни к каким интеллектуальным спекуляциям и ценит лишь самое простое детское восприятие мира, примерами ее служат Бернар Клервосский, Франциск Ассизский, Сузо, Симеон Новый Богослов и многие другие.

³³ Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 550–551.

Противоположностью такой мистики является *рационально-богословская* мистика, которая, в свою очередь, делится на философскую и психологическую. В *философском* типе богословами-мистиками осуществляется рефлексия над мистическим опытом, приводящая к построению сложных теорий и систем, яркими выразителями такого типа являются мистики Упанишад, Шанкара, Плотин, Августин, Псевдо-Дионисий, Майстер Экхарт. *Психологическая* мистика направлена не вовне, на познание мира и места человека в нем, а вовнутрь, на изучение переживаний человека, встречающегося с Богом. Выразители психологического мистицизма – йоги, Ефрем Сирин, Тереза Авила, которую Хайлер считал лучшим мистиком-психологом, Ангелус Силезиус, квиетисты.

Молитва мистиков, как мы уже отмечали выше, также особый процесс, отличающийся от всех других типов молитвы. Ее «корона»³⁴ – экстатическое слияние с полнотой Божества, эмоциональный фон этого слияния здесь разнится от типа к типу. В негативной холодной мистике это слияние происходит с полным прекращением всех чувств. На высших ступенях молитва в нем у всех типов мистиков может лишаться звуков, жестов и каких-либо внешних выражений, полностью уходя во внутренний мир мистика.

Хайлер придерживался идеи единого для всех религий мистического пути, последняя ступень этого пути знаменуется прекращением молитвы по причине слияния молящегося и объекта его молитвы в экстатическом переживании. Примитивность сознания у мистиков здесь полностью преодолена. Часто используя образы окружающего мира, будь то течение реки (как у буддийских монахов) либо тщету славы мира (как у христианских аскетов), они проникают сквозь эти образы, возводя разум и чувства к вершине всего – Полноте Бытия.

Едино, как считает Хайлер, и представление мистиков о Полноте Бытия – Боге. Бог мистиков – абсолютно статичная, невместимая ни небом, ни землей, превосходящая человека в бесконечное число раз реальность. Прежде всего мистики постигают ее на опыте, переживая реальную встречу. Здесь, разумеется, встает

³⁴ Heiler F. Das Gebet... S. 255.

вопрос о различии *персональной* и *имперсональной* мистики, первая с необходимостью предполагает общение с Богом как с личностью, в то время как вторая стремится к слиянию с ним как безличным Абсолютом. Хайлер на этот счет недвусмысленно замечает: «Безличная мистика рассматривает личную как свою первую ступень, наоборот, вся личная мистика рассматривает личностный момент в Боге как недостаточный»³⁵. И далее, подтверждая эту идею, говорит о том, что понимание Бога как *Ты* для мистиков лишь «только “мыс Доброй Надежды”, за которым возвышается в *tenebrae aeternae* теряющийся громадный горный массив»³⁶. Иными словами, в своей основе понятия Бога мистиков имперсоналистично, личным является Его проявление в общении с человеком, Хайлер так и отмечает, что пантеизм характерен мистическому сознанию даже христианских мистиков³⁷.

Для мистического языка в описаниях Бога характерно отрицание, подчеркивающее неспособность человека выразить Его. Самым подходящим способом в таком случае становится сочетание противоположностей, еще ярче выражающее эту неспособность. При этом язык мистиков ярок и образен, Бог в нем описывается как «огонь, свет, солнце, гора, море, источник, дерево, роза, круг, но также и мрак, бездна, пустошь, пустыня. Все это – образы бесконечности и беспредельности Бога, его животворной силы и красоты»³⁸. Часто Бог персонифицируется в самых высших земных образах, лучший из которых – образ возлюбленного. В таком контексте мистический союз с ним неопишуем и непередаваем словами, но при этом мистик чувствует себя буквально опьяненным Богом, растворенным в нем, теряет свое собственное *Я*, как аналогичным образом любящий растворяется в любимом.

Все описанные выше особенности подводят к постановке ряда вопросов, главным из которых будет: как соотносить пантеистическую направленность мистицизма, в котором безличный аспект Бога возвышается над личным, с авраамической религиозностью?

³⁵ Heiler F. Der Gottesbegriff der Mystik. S. 163.

³⁶ Ibid. S. 181.

³⁷ Ibid. S. 171.

³⁸ Ibid. S. 172.

На это Хайлер отвечает в своей работе «Буддийское погружение...», что христианство сформировалось из двух различных источников. Первый – пророческая религиозность израильского народа, в концентрированном виде возвышенная и доведенная до завершения Христом и апостолом Павлом. Второй – мистическая религиозность неоплатонического мирозерцания, оформленная в систему Псевдо-Дионисием Ареопагитом и развитая в особенности средневековыми католическими мистиками.

Таким образом, мы видим, что для Хайлера мистический и пророческий – это действительно два глобальных типа религиозности, пронизывающие собой отдельные религии.

В религиоведческих сочинениях Хайлер много писал о мистиках и сравнительно мало о пророках. Тема мистической религиозности важна именно в контексте религиоведческой части наследия Хайлера. Пророческой религиозности посвящены его труды по христианскому экуменическому богословию, ведь для Хайлера основу христианского благовестия создает именно этот тип религиозности. Религиоведческое же исследование мистики было важным как форма демонстрации единства всех религий во-круг центра системы концентрических кругов – *Deus revelatus*.

§ 3. Ф. Хайлер и психологические исследования религии

Описание молитвы: психологический аспект

В исследовании молитвы Хайлер, как было показано выше, опирался на идеи своих коллег, в частности Сёдерблума и Тайлора, но, кроме того, в методологическом плане в качестве инструментов для анализа феномена молитвы в различных его формах обращался не только к религиоведческим теориям. Мы хотели бы продемонстрировать это на психологическом аспекте анализа молитвы. Нашим предположением в дальнейшем будет идея о том, что Хайлер при исследовании молитвы в значительной мере прибегает к инструментарию современных ему психологов, признанных классиков психологического исследования религии. Мы уже отмечали, что Хайлер скептически относился к психологам-современникам, изучавшим религию, но, как будет

видно из дальнейшего обзора, это не мешало ему использовать их теории в конкретной аналитической работе.

Хайлер говорит о том, что «молитвы рождаются из сильных душевных потрясений», могут выражаться в «громких воззваниях к Богу»³⁹ и являются частью внутреннего опыта человека, проявлением его глубоких переживаний, настроений, чувств⁴⁰. Напомним, что Хайлер придерживается идеи исторического развития молитвы от первичной примитивной формы к двум вершинам – мистической и пророческой. Базовыми чувствами, сформировавшими примитивную молитву, он называет страх⁴¹, желание⁴², благодарность⁴³. Страх порожден тяжелыми условиями жизни и опасностями, окружавшими человека на заре его развития, желания диктуются его природой и фактически являются производным от его эгоистичного Я⁴⁴, благодарность выступает естественным ответом на благодеяния, полученные при обращении к богам, правда, формы благодарности могут быть различны. Такие условия молитвы формируют и особый образ Бога в разуме молящегося. Представитель архаических культур видит «своего бога таким же алчным до обладания и получения удовольствий эгоистом, как он сам (молящийся. – Т.С.)... надеется снискать его щедрое расположение, предлагая полезные или ценные предметы, предназначенные, как с искренней простотой поясняет это священник племени эве, “чтобы согреть его грудь”»⁴⁵. К образу эгоистичного бога обращаются молитвы, призванные в том числе играть на его чувствах⁴⁶, тем самым

³⁹ Heiler F. Das Gebet... S. 27.

⁴⁰ Ibid. S. 48.

⁴¹ Напр.: ibid. S. 42, 145, 350.

⁴² Напр.: ibid. S. 43.

⁴³ Напр.: ibid. S. 44–45, 95, 117.

⁴⁴ Напр.: ibid. S. 45, 66.

⁴⁵ Ibid. S. 71.

⁴⁶ «Правда, что эти неутомимые воззвания предназначены для смягчения и переубеждения Бога, являющего себя столь жестоким и непреклонным, пока, измученный постоянными просьбами, Он, наконец, не исполнит просимого. Римляне характеризуют такую бесстыдную молитву как “измучивание Бога”» (ibid. S. 89). В этом примере речь идет о тирольской крестьянке-католичке, характеризующей свою молитву именно таким образом. Это в очередной раз демонстрирует, что примитивная молитва не является характери-

облегчая получение верующим просимого. Таким образом, очевидно, что в анализе первого типа молитвы Хайлер использует психологический язык.

Второй тип молитвы, ритуальная, хотя по основному устремлению и является средством связи со Святым, а источником его служит нуминозный объект, но по форме имеет чисто психологическое происхождение. Если содержательно молитва определяется ее внутренней устремленностью, то ее появление в человеческой культуре, как и ее технические аспекты (жесты, позы, системы действий), связано с отображениями в воображении человека окружающей его реальности не только трансцендентной, но и обыденной. Дело в том, что молитва строится из внешних действий, которые не были даны человеку свыше. Согласно Хайлеру, эти внешние действия молящегося являются копией жестов, слов, поз, адресованных рабом господину, подданным царю, детьми родителям, любящим возлюбленной и т. п.⁴⁷ Иными словами, ритуальная форма молитвы есть перенесение на Бога системы жестов, выражающих подчиненное положение одних людей по отношению к другим. В ритуальной молитве наблюдается охлаждение внутреннего психологического настроения. Форма становится фиксированной, что дает возможность подходить к молитве поверхностно, без внутреннего чувства⁴⁸.

Когда Хайлер описывает третий тип молитвы, молитву культуры античности, то и здесь важным фактором классификации являются внутренние переживания молящегося. В Греции и Риме на выражение чувств, эмоциональные возгласы и действия был наложен суровый запрет, поэтому основной характеристикой молитвы в этих культурах будет ее умеренность и аскетичность в сфере эмоциональных проявлений⁴⁹.

Описывая экстатические состояния молящихся в неоплатонизме или буддизме, немецкий религиовед, по его признанию, опирается на психологический язык. Молитвы великих людей он исследует по аналогии с мистическими именно на основании

стикой лишь архаических культур, а может существовать в любом месте и времени.

⁴⁷ Heiler F. Das Gebet... S. 212.

⁴⁸ Ibid. S. 155.

⁴⁹ Ibid. S. 198.

сходства их психологических черт⁵⁰. Сами мистики, пережившие особые состояния во время молитвы, были психологами, тонко наблюдающими за своей внутренней жизнью и классифицирующими свои переживания. Главное переживание мистической молитвы – слияние с Божественным – Хайлер опять же характеризует в психологических терминах: «сердечная страсть чужда чистому безличному мистицизму, в котором молитва есть лишь лишенное эмоций, молчаливое погружение в безмерный поток Единого, Божественного»⁵¹. Схожим образом психологические характеристики применяет Хайлер и к пророческой молитве, выделяя в ней чувства «ужаса, страха, подавленности, стыда, раскаяния, скорби, тоски, гнева с одной стороны, гордости и восторга, блаженства и упоения с другой стороны, непосредственно связанные с элементарным осознанием себя»⁵². Мало того, саму пророческую молитву он характеризует как «спонтанное проявление чувств»⁵³, родившихся из глубин внутреннего состояния души молящегося.

Из приведенного выше обзора видно, что психологические категории играют важную роль для исследования типологии молитвы, а следовательно, можно говорить о том, что Хайлер работал в сфере психологии религии. Если последнее верно, то далее необходимо сравнить построения немецкого религиоведа с близкими к нему по времени исследователями. Очевидно, что школы середины XX в., такие как гуманистическая психология, вряд ли могли хоть сколько-то повлиять на творчество Хайлера. Написание Хайлером «Молитвы» совпадает по времени с расцветом психоанализа Зигмунда Фрейда, в то же время широкой популярностью начинает пользоваться «Многообразие религиозного опыта» Уильяма Джеймса, следовательно, необходимо провести параллели между идеями Фрейда и Джеймса и представлениями Хайлера. Но прежде чем переходить к детальному анализу отдельных случаев, кратко охарактеризуем знакомство Хайлера с психологическими теориями.

⁵⁰ Heiler F. Das Gebet... S. 478–485.

⁵¹ Ibid. S. 287.

⁵² Ibid. S. 350.

⁵³ Ibid. S. 347.

Помимо Джеймса и Фрейда в «Молитве» есть много отсылок на исследования Вильгельма Вундта⁵⁴. Хайлер поддерживает применение метода Вундта в отношении исследования социального аспекта религии, но отрицательно относится к попытке объяснить всю религию с помощью одной психологической теории. По его мнению, попытка свести все религиозные переживания к внутренним психологическим феноменам обедняет религию, ведь деятельность великих религиозных гениев нельзя описать, не опираясь на их собственные представления. По мнению Хайлера, они говорили не о субъективных переживаниях, а о «действии Духа Божьего»⁵⁵. В различных текстах Хайлера встречаются отсылки к предшественникам и коллегам Уильяма Джеймса: Леубу⁵⁶, Старбеку⁵⁷ и Сабатье⁵⁸. Интересно, что Хайлер совсем не упоминает о Юнге, он не только не ссылается на швейцарского психоаналитика, но и не использует в своих работах никаких его примеров.

Фридрих Хайлер и психологическая теория Уильяма Джеймса

Джеймс, без сомнения, был самым влиятельным психологом религии во времена Хайлера, и не заметить его работы было никак нельзя, тем не менее в «Молитве» сравнительно мало прямых ссылок на исследования Джеймса⁵⁹, и часть из них имеет справочный характер⁶⁰. Но в разделе, посвященном сравнению двух типов благочестия, мистического и пророческого, есть прямая отсылка к работам американского психолога⁶¹. Хайлер описывает различные классификации типов религиозных людей, начиная с деления, предложенного в «Многообразии религиозного опыта»,

⁵⁴ Heiler F. Das Gebet... S. 25 и далее.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 10.

⁵⁸ Heiler F. Das Gebet... S. 356.

⁵⁹ Если совсем точно, всего четыре: *ibid.* S. I, 21, 248, 372.

⁶⁰ Помимо Джеймса следуют такие же отсылки к Сёдерблуму, Хёфдингу и Эукину.

⁶¹ Heiler F. Das Gebet... S. 248.

на *единождырожденных* и *дваждырожденных*, *жизнерадостные* и *страждущие* души. Хайлер отмечает неудовлетворительность всех классификаций и предлагает свою – по типу мироощущения в пророческом и мистическом опыте. Он указывает на то, что в пророческой религиозности в противоположность мистической наблюдается «антиаскетический дух». Этот дух приводит к тому, что в пророческих молитвах часто не проводится граница между просьбой о небесном и о земном. Хайлер формулирует эту идею следующим образом: «Симптомом полной наивности и здоровой естественности, как и свободы от философского рационализма и мистико-аскетического пессимизма, служит то, когда благочестивый может молиться о жизни, еде и здоровье с той же убежденностью, искренностью и уверенностью, как о прощении грехов и пришествии Царства Божьего, в равной степени о малом, как и о великом»⁶².

Здесь можно заметить некоторое сходство с идеями Джеймса, ведь в «Многообразии религиозного опыта» *единождырожденные* характеризуются по различию в их восприятии мира материального и стремлениям к духовному. «Единождырожденные, – пишет Джеймс, – обыкновенно не имеют склонности к метафизике и не смотрят в глубину своего “я”. Они не страдают от своих недостатков... Благодаря их детской простоте религиозные переживания всегда радостны для них... Перед Богом они не испытывают трепета, как дитя в присутствии царя... Они выводят представление о Нем не из греховного человеческого мира, а из прекрасной гармонии природы»⁶³. Этот тип имеет мало общего с пророческой религиозностью Хайлера, но все же некоторые черты, а именно принятие жизни и обращенность в мир с отсутствием тенденций к крайнему аскетизму, роднит их. Мистический тип Хайлера отчасти напоминает *дваждырожденных* Джеймса. Американский психолог характеризует второе рождение следующим образом: «Для того, кто вкусил однажды плодов с древа познания добра и зла, рай навсегда закрыт. Если блаженство вернется, это уже не будет простое неведение скорби, а нечто бесконечно более сложное, куда войдет и зло мира, как одна

⁶² Heiler F. Das Gebet... S. 370.

⁶³ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 70.

из составных частей... Это не будет возвращение к обыкновенному состоянию душевного здоровья, это будет искупление, второе рождение, жизнь в духе, состояние сознания, неизмеримо более глубокое, чем то, в каком человек жил раньше»⁶⁴. Следовательно, пережившим это рождение чужд жизнерадостный оптимизм, пессимистический настрой – их естественное состояние, духовная жизнь для них является тяжелым путем борьбы с миром и самим собой, завершающимся в ярких переживаниях обращения⁶⁵, целостности⁶⁶, святости⁶⁷. Хайлер подобно говорит о мистиках, описывая трудности их пути, их чуждость миру и стремление к слиянию с Абсолютом (безличная мистика) или соединению с Богом (персональная мистика)⁶⁸. При некоторой схожести очевидно, что акценты у двух исследователей расставлены совершенно по-разному. Джеймс пишет отстраненным психологическим языком, говоря о меланхоличности, раздвоении личности и прочем, Хайлер, напротив, описывает внутренние переживания мистиков их же собственным языком и терминологией, почти не прибегая к внешним теориям для их прояснения. На этом перечисление общих моментов творчества двух ученых можно завершить, поскольку, хотя «Молитва» и «Многообразие религиозного опыта» имеют общие темы, но сближает их не так много.

Фридрих Хайлер и психоанализ

Хотя во введении к «Молитве», как мы указывали выше, Хайлер негативно отзываясь о подходе психоаналитической школы, но из этого рано делать вывод, что он полностью отрицает ее наработки. В разделе, посвященном типам мистической молитвы, Хайлер отдельно анализирует особый ее тип – *брачный*

⁶⁴ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 126.

⁶⁵ Подробнее см.: там же. С. 151–203.

⁶⁶ Подробнее см.: там же. С. 133–150.

⁶⁷ Подробнее см.: там же. С. 204–258.

⁶⁸ Интересно, что в «Формах проявления...» Хайлер упоминает теорию единожды- и дваждырожденных в описании различных методов понимания сущности религии. См.: *Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion.* S. 19.

мистицизм (Brautmystik)⁶⁹. Это именно тот тип молитвенных мистических переживаний, который облакался испытанными его в самые откровенные, сексуально окрашенные тона. Со всей возможной деликатностью немецкий религиовед описывает данный тип молитвы, отводя ему особое место в системе мистической жизни. Причем примеры такого мистицизма Хайлер находит не только у католических авторов, но и в ярких переживаниях любви к Кришне последователей бхакти в Индии и в эротически окрашенной поэзии исламских суфиев. Пытаясь интерпретировать данный феномен, Хайлер обращается за помощью к психоанализу и находит в нем неожиданного союзника, он пишет: «Психоаналитическое исследование значительно усилило эту интерпретацию; в мистической любовной страсти создается подавленный, “защемленный” сексуальный аффект, естественное функционирование которого прекращено, но он находит искусственный способ реализации через противоестественное удовлетворение в мире фантазии. Этому психопатологическому объяснению принципиально соответствует историческая теория, которая видит в мистическом эротизме только “survival” (англ. ‘выживание’. – Т.С.) примитивных сексуальных ритуалов... Обе теории содержат правильные мысли, несомненно, что естественный половой инстинкт играет роль в любовной мистике, точно так же несомненно, что идея συνουσία (др.-греч. ‘сосуществования’. – Т.С.) человека и Бога унаследована от примитивной религии»⁷⁰. То есть Хайлер признает определенную правоту психоанализа, но тут же указывает и его недостаток. Именно на примере этого указания легко проиллюстрировать специфику психологического подхода немецкого религиоведа. Проблема Фрейда и его учеников в том, что за сексуальной образностью они не видят ничего, кроме прямого ее значения и физических оснований, в то время как на деле он являл собой лишь способ обличения реальных мистических переживаний и, следовательно, должен интерпретироваться не в лоб, а более глубоко. При этом Хайлер четко разделяет эротическую образность религиозных гениев и распространение этих тем среди простых монахов и монахинь, что он склонен интерпретировать с помощью фрейдистского

⁶⁹ Heiler F. Das Gebet... S. 322.

⁷⁰ Ibid. S. 334.

языка неудовлетворенных желаний и нереализованных энергий⁷¹ и даже именовать некоторые его проявления «сексуально патологическим фетишизмом»⁷². Такой анализ с помощью фрейдистской методологии приводит Хайлера к выводу, что брачный мистицизм стоит на периферии мистического опыта. Из всех форм мистической молитвы окрашенная в брачные тона молитва наиболее напоминает примитивную, так как в ней ярче всего проявляется эвдемонизм эгоистических настроений, выраженный в желании получить личные радостные переживания, и чрезмерная антропоморфизация Бога. Таким образом, очевидно, что в исследовании эротического фона мистических переживаний Хайлер следует идеям Фрейда, может быть, почерпнутым им у Оскара Пфистера⁷³, но этим идеям он отводит лишь временное значение: они нужны только для объяснения одного аспекта мистической жизни и совершенно непригодны для интерпретации мистики и тем более религиозной жизни в целом.

Интересно, что и Рудольф Отто также был иногда склонен использовать, по сути, психоаналитические категории при описании опыта нуминозного. В одном из разделов «Священного» он пишет: «Именно этот последний момент – сексуальная возбужденность – лежит на противоположной по отношению к *ratio* стороне, наподобие нуминозного. В то время как нуминозное стоит “над всяким разумом”, другое представляет собой момент внутри разума, будучи моментом жизни влечений, инстинкта. Если первое спускается в рациональное сверху, то другое пробивается снизу, из общей животной природы человеческого существа в область высшего человеческого. Тем самым это две полностью противоположных стороны человека. Но в своем отношении привязанности к тому, что лежит между ними посередине, они соответствуют друг другу»⁷⁴. Таким образом, половое влечение представляет собой своеобразный суррогат нуминозного чувства, поднимающийся из глубины физической природы человека, в то

⁷¹ Напр.: Heiler F. Das Gebet... S. 334–335.

⁷² Ibid. S. 336.

⁷³ Интересно, что у Хайлера нет прямых ссылок на работы Фрейда, и когда он пользуется идеями последнего, то ссылается на исследования Оскара Пфистера (см.: *ibid.* S. 334).

⁷⁴ Otto R. Священное. С. 86–87.

время как нуминозное чувство в чистом виде исходит из надчеловеческого источника. На наш взгляд, здесь прослеживается фрейдовская теория либидо, представляющая собой не что иное, как энергию, влекущую человека к удовлетворению его биологических потребностей. Складывается впечатление, что Отто говорит о либидо как эрзаце нуминозного чувства, правда, открыто не связывая эти идеи с Фрейдом. Здесь Отто рассуждает, скорее, как философ, склонный к рассмотрению абстрактных категорий. В этом плане позиция Хайлера представляется более взвешенной. Он спокойно (порой даже с указанием источников) прибегает к теориям психоаналитиков, рассуждая как религиовед, которому необходимо с помощью разных подручных средств и гипотез рассмотреть, обобщить и проанализировать многообразный религиозный материал. Примечательно, что сам Хайлер именует работу Отто «Святое» как религиозно-историческую работу, использующую «тонкие средства психологического анализа»⁷⁵.

Итак, проведя обзор психологических аспектов в творчестве Фридриха Хайлера, можно заключить, что немецкий религиовед не просто был знаком с психологическими теориями религии, но и активно использовал их построения и заимствовал некоторые идеи как инструменты для анализа религиозной жизни. Саму систему психологического анализа религиозных явлений он считал очень продуктивной и использовал ее как базовую для рассмотрения многообразия молитвенных форм. Психологический взгляд на религию Хайлера можно охарактеризовать следующим образом: психологическая сфера – неотъемлемая часть устройства человека, поэтому все его чувства, переживания и мысли будут связаны именно с ней. Если ученый собирается исследовать религиозные переживания, мысли и состояния, то обойтись без изучения психологической сферы нельзя, а следовательно, нужно использовать для нее язык современной психологии (что он и делает, рассматривая *брачный мистицизм*), но принципиально важным является то, что ни в коем случае нельзя сводить религиозную жизнь к одной только психологической сфере.

В данном аспекте Хайлер идет в том же русле, что и Рудольф Отто, в трудах которого некоторые исследователи усматривали

⁷⁵ Heiler F. Die Buddhistische Versenkung... S. 5.

определенный психологизм из-за частого употребления им категории религиозного чувства⁷⁶. Напомним, что психологическое описание религии всегда в основе своей имеет изучение внутренней жизни человека, его переживаний, представлений, системы восприятия и интерпретации воздействий внешнего мира. Психология (равно как и социология, антропология, иные сходные дисциплины) не ставит вопрос о существовании чего-то вне человека, она ограничивает свою проблематику только тем, что может изучить с помощью доступного инструментария. Такое основательное обращение Хайлера к наработкам современной ему психологии еще раз свидетельствует, что уже на раннем этапе своего творчества он имел определенное представление о религии, которое сумел полностью описать лишь в конце жизни. Это представление предполагает, что на базовом уровне религиозность формируется на основе реалий окружающего мира: священный камень – все же камень, религиозный ритуал – набор социально значимых действий, молитвословие – речь человека, религиозные переживания функционируют по общим принципам человеческой психики. Важнейшим здесь как для Хайлера, так и для Отто будет то, что религия не сводится ни к психологии, ни к социологии, ее источник лежит вовне, и именно действие этого источника преобразует любую обыденную активность человека, делая ее священнодействием, религиозным опытом, предметом для поклонения⁷⁷. В таком случае у изучения религии будет два аспекта: человеческий (доступный для познания) и внечеловеческий (познание превосходящий). Об этом понимании хорошо свидетельствуют слова из заключения к «Молитве», Хайлер замечает: «Как таинственная связь человека с Вечным, молитва – это

⁷⁶ Подробнее об этом см.: Barth U. Rudolf Ottos Entwurf einer Religionspsychologie // Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie Religionsgeschichte. Berlin, 2014. S. 37–58.

⁷⁷ В своей работе Джеймс Кокс отмечает, что феноменология религии шла тем же курсом в борьбе с психологизмом, что и философская феноменология Эдмунда Гуссерля, который отрицал психологический редукционизм, делающий разум лишь частью природы (см.: Cox J. A Guide to the Phenomenology of Religion... P. 32). При этом из нашего анализа видно, что феноменологи религии, в особенности Хайлер и Леу, проявили большую, чем философы, гибкость в восприятии идей психологии, используя ее наработки на конкретном эмпирическом религиозном материале.

непостижимое чудо, чудо чудес, которое совершается ежедневно в душе благочестивого... Историк и психолог религии может быть только свидетелем и переводчиком той глубокой и мощной жизни, которая раскрывается в молитве; в ее тайну может проникнуть только религиозный человек. Но в конечном итоге и научное исследование находится под тем же подавляющим впечатлением, как и живое благочестие. Оно вынуждено согласиться с признанием величайшего отца Церкви (Златоуста): «нет ничего более сильного, чем молитва, и ничто с ней не сравнится»⁷⁸. Эти слова возвращают нас в пространство феноменологии религии. Признавая важность психологического метода как инструментария для изучения поля, связывающего человека и Святое, весь приоритет и полную важность в религиозной жизни Хайлер оставляет за последним.

Ноуменологическая теория Хайлера, несмотря на столь малую изученность его наследия, оказала значительное влияние на последующую традицию изучения религии. Ниже мы приведем некоторые примеры влияния Хайлера на религиозноведческие исследования.

§ 4. Мистическая и пророческая религиозность как категории описания религии после «Молитвы» Ф. Хайлера

По мнению некоторых исследователей, деление на мистическую и пророческую религиозность было одним из самых значительных вкладов Ф. Хайлера в историю религиозноведческой мысли⁷⁹. В этом разделе мы обратимся к тем влияниям, которые теория двух типов религиозности оказала на труды исследователей религии.

⁷⁸ Heiler F. Das Gebet... S. 495.

⁷⁹ См., например: Lefebure L.D. Christian Mysticism in Interreligious Perspective // The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism. P. 615–616; Mueller G. Asceticism and mysticism: A contribution toward the Sociology of faith // Zur Theorie der Religion: Religion und Sprache. Bd. VIII. Wiesbaden, 1973. P. 68–132.

Прежде всего это ведущий социолог религии *Макс Вебер*. По мнению исследователей⁸⁰, начиная с первых работ Вебер был склонен к типологизации религиозной жизни. В исследовании «Социальная психология мира религий», вышедшем в 1913 г., описывая религиозный тип пророка, Вебер предлагает выделение двух типов пророческой религиозности: *экземпляристское* пророчество и *эmissаристское*, или этическое, пророчество. К первому типу он относит тех пророков, которые своей личностью и жизнью стали примером для всех верующих в их общинах, пророки такого типа ничего не говорят о послушании Богу или об этических добродетелях, верующих они призывают следовать по своему пути, стать сосудами Бога такими же, какими являются сами эти пророки, их проповедь направлена на субъективное спасение, выражающееся в бегстве от мира. Самым лучшим представителем такого типа пророков является Будда. Вебер говорит о распространении этого типа в основном в Индии и Китае. Другой тип, *эmissаристский*, или этический, напротив, делает пророка проповедником слова Божьего, этот тип направлен на проповедь универсальных этических ценностей, личность пророка в них не важна, поскольку он воспринимается посланником Божиим, от верующих такой пророк требует исполнения заповедей и повиновения Богу. Этический тип пророчества был распространен на Ближнем Востоке, и лучшими выразителями его Вебер считал Зороастра и Мухаммада. Как видим, это деление похоже на предложенное Хайлером, но если для Хайлера мистический и пророческий типы религиозности универсальны и включают в себя все аспекты религиозной жизни, то для Вебера основной принцип деления типов – социальная роль пророков, их отношение к общине.

В своих поздних трудах Вебер корректирует рассмотренную выше схему и пишет уже не о двух типах пророческой религиозности, а об *аскетизме* и *мистицизме*. Впервые такое деление встречается в третьем томе «Полного собрания сочинений

⁸⁰ Saleski P. Ideal Types in Max Weber's Sociology of Religion: Some Theoretical Inspirations for a Study of the Religious Field // Polish sociological review. 2010. No. 3 (171). P. 319; Mueller G. Asceticism and mysticism: A contribution toward the Sociology of faith. P. 68–132.

по социологии религии» (“Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie”), посвященном древнему иудаизму. На его страницах Вебер противопоставляет израильского пророка буддийским святым, он замечает, что в пророческом благочестии «не было места для *unio-mystica*, не говоря уже о внутреннем океаническом спокойствии буддийских архатов... личное величие Бога как правителя пресекало все мысли мистического общения с Ним... Пророк никогда не мог достичь постоянного внутреннего мира с Богом. Сама природа Яхве исключает это. Нет никаких оснований утверждать, что апатичные мистические состояния индийского типа существовали на Палестинской земле»⁸¹. Здесь мы видим иной взгляд на пророка, для Вебера термин *пророческая религиозность* меняет значение и противопоставляется практикам, направленным на достижение мистического единства (интересно, что Вебер употребляет любимые Хайлером термины для описания мистических переживаний). Таким образом, уже в работе 1921 г. Вебер противопоставляет пророческую религиозность Израиля восточной индийской мистике.

В вышедшей в 1922 г. работе «Экономика и общество» Вебер систематизирует типы религиозности, выделяя два базовых типа – аскетический и мистический. Аскетический тип, в свою очередь, делится на аскетизм, находящийся в мире (*innerweltliche Askese*), который направляет свои усилия на преобразование мира (к нему в первую очередь относятся протестантские деноминации – баптисты, методисты, квакеры), и аскетизм, мир отрицающий (*weltablehnende Askese*), считающий мир наполненным грехами и искушениями, от которых необходимо спастись (его выразителями являются христианское монашество и средневековые движения, типа бегинок). Мистицизм, согласно Веберу, отличается от аскетизма, поскольку является характеристикой восточного типа религиозности, в нем целью становится обретение особых духовных состояний, изменяющих самого мистика изнутри и возводящих его к опытам экстатического характера. Лучшим примером практик такого рода он считает медитацию, а выражения этого типа религиозности видит в буддизме и индуизме. Таким

⁸¹ Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. III: Das antike Judentum. Tübingen, 1921. S. 328–329.

образом, можно заключить, что Вебер изменил свою концепцию двух типов религиозности, отказавшись от универсальности термина *пророческий*, он стал употреблять его лишь в отношении религий Запада и заменил его на более широкую категорию *аскезма*, в то же время для обозначения восточной религиозности он стал использовать термин *мистическая*, описание черт которой близко мистической религиозности у Хайлера. Мы не можем с полным основанием утверждать, что идеи в то время еще молодого Хайлера оказали влияние на предсметные труды такого влиятельного ученого как Вебер, но общее направление мысли двух исследователей и корректировка понятий в творчестве Вебера, совпадающая с концептуальным направлением мысли Хайлера, очевидны.

Но не только в теории Вебера мы можем увидеть сходство с концепцией Хайлера. По мнению авторитетного исследователя иудейского мистицизма Моше Иделя, взгляды Хайлера сформировали представление пионера в изучении каббалы *Гершома Шолема*. Идель подчеркивает, что в течение жизни Шолем считал экстатическую мистику невозможной для пророческой религии Изариля. Шолем, в частности, отмечает, что «фундаментальный экстатический опыт должен был быть источником религиозного вдохновения, но мы не находим (в религии Израиля. – Т.С.) и следов мистического единения между душой и Богом»⁸². Таким образом, именно хайлеровский тип уникальной пророческой религиозности на несколько десятилетий сформировал курс исследований в сфере каббалы. Сам Идель критикует этот взгляд Хайлера и Шолема, показывая, что экстатический опыт был присущ религиозности Израиля еще с ветхозаветных времен⁸³.

Заметно влияние наследия Хайлера и в исламоведении. Например, спустя почти сорок лет после выхода в свет его последнего труда исследователи-мусульмане обратились к его идеям, как для введения ключевых положений исламской теологии в религиозоведческий контекст, так и для изучения внутренней жизни исламского мира. Например, в 2000 г. боснийский исследователь

⁸² *Idel M., Arzy S. Kabbalah: A Neurocognitive Approach to Mystical Experiences. Yale, 2015. P. 23.*

⁸³ Подробнее см.: *Idel M. Hasidism: Between Ecstasy and Magic. N. Y., 1995.*

Рузмир Махмутчехаич применил схему описания религии, разработанную немецким феноменологом Ф. Хайлером, к исламу⁸⁴. В 2006 г. в докладе, сделанном на ежегодной конференции в Йельском университете по проблемам ислама, мусульманский ученый Ахмет Афзал опирался на типологию религии в трудах того же Хайлера и Макса Вебера для иллюстрации типов поведения мусульман в культурном контексте Северной Америки⁸⁵.

⁸⁴ *Mahmutcehajic R.* Bosnia the Good: Tolerance and Tradition. Budapest: Central European university, 2000. P. 55–73.

⁸⁵ Кроме указанных выше см., например: *Rahman F.* Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay // *Approaches to Islam in Religious Studies* / Ed. R.C. Martin. Oxford, 2001. P. 189–202; *Nasr S.H.* The Need for a Sacred Science. Albany, 1993.

Глава 4

Ноуменология религии и исламоведческая теория А.-М. Шиммель

§ 1. Структура описания ислама

Говоря о влиянии Ф. Хайлера на исследователей-религиоведов, нельзя не обратиться к трудам известнейшего исламоведа, специалиста по суфизму А.-М. Шиммель, в творчестве которой методология Хайлера нашла свое оригинальное приложение. Когда в 1950-е гг. А.-М. Шиммель работала на факультете богословия университета Анкары, ей нужно было изложить учащимся теорию двух аспектов нуминозного Р. Отто (*mysterium tremendum* и *mysterium fascinans*). После ее 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»¹. После этого случая Шиммель не покидала мысль о том, что нужно отдельно исследовать возможность применимости феноменологии к исламу. По мнению исследователей², всю свою жизнь Шиммель придерживалась именно феноменологического метода изучения религии,

¹ Schimmel A.-M. Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam. Albany, 1994. P. X. Позже Шиммель часто прибегала к параллелям между современными западными концепциями и исламским богословием (см., например: Шиммель А.-М. Мир исламского мистицизма. М., 2012. С. 57–58; Schimmel A.-M. Deciphering the Signs of God... P. XIV).

² Mujiburrahman. The Phenomenological Approach in Islamic Studies: An Overview of a Western Attempt to Understand Islam // The Muslim World. 2001. Vol. 91. P. 437–439.

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 различия»³.

Напомним, что А.-М. Шиммель являлась 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 гг. возглавляла Международную ассоциацию истории религий (International Association for the History of Religions), став ее первым президентом-женщиной. Всего этого она смогла добиться большим трудом, ведь такие успехи для женщины-ученого были почти невозможны в середине XX в. Ее 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 ее имя⁴. Знавший Шиммель ученый-мусульманин Исмат Мехди охарактеризовал значение ее 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»⁵.

В 1994 г. Шиммель выпустила труд «Расшифровывая знамения Божии: Феноменологический подход к исламу», который можно назвать единственным цельным исследованием ислама с точки зрения феноменологии религии. Главной причиной обращения к феноменологии для Шиммель было желание написать

³ Schimmel A.-M. A life of learning. Washington, DC, 1993. P. 13.

⁴ См. сайт: URL: <http://schimmel.com.pk/> (дата обращения: 11.05.2018)

⁵ Mehdi I. Annemarie Schimmel: On Deciphering The Signs Of God // Iqbal review: Journal of the Iqbal Academy Hyderabad. 2003. Vol. 12. Iss. 2. URL: <http://www.jaihoon.com/349.htm> (дата обращения: 11.05.2018).

«точный портрет религии»⁶. Еще в своем труде по исламскому мистицизму она предлагала взгляд на Мухаммада как искреннего, глубоко религиозного мистика⁷ 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»⁸. Если научное исследование религии и возможно, то оно прежде всего должно «уважать область Нуминозного и чувство потустороннего...»⁹. 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

⁶ Schimmel A.-M. Deciphering the Signs of God... P. X.

⁷ Шиммель А.-М. Мир исламского мистицизма. С. 41.

⁸ Schimmel A.-M. Deciphering the Signs of God... P. XII.

⁹ Ibid. P. 11.

в исламской мистике, но и в общерелигиозном значении он связан с Мухаммадом, который воспринимается 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»¹⁰. Прямую связь можно обнаружить между луной и арабским алфавитом: двадцать восемь дней лунного месяца совпадают с 28 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 мед 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)»¹¹.

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

¹⁰ Schimmel A.-M. Deciphering the Signs of God... P. 14.

¹¹ Ibid. P. 40.

отсюда берет начало фольклорная традиция ковров-самолетов, по замечанию Шиммель, «она подсознательно выражает чувство, что ковер – нечто особенное»¹². 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 числами¹³.

Священные действия ислама Шиммель, ориентируясь на католическую мистическую традицию, ставшую нормативной для описания мистического пути в XX в.¹⁴, разделяет на три последовательные 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»¹⁵, в таком качестве могут выступать, например, прикосновения к священным объектам, поцелуи. Третий этап (*via unitiva*) обозначает процесс соединения

¹² Schimmel A.-M. Deciphering the Signs of God... P. 51.

¹³ Ibid. P. 76–83; Schimmel A.-M. The Mystery of Numbers. Oxford: Oxford University Press, 1993.

¹⁴ Подробнее об этом см.: Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человечества. Киев, 2000; Heiler F. Der Gottesbegriff der Mystik. S. 161–183.

¹⁵ Schimmel A.-M. Deciphering the Signs of God... P. 102.

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»¹⁶.

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 Аллаха¹⁷. 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. «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»¹⁸. Легенды о Коране напоминают легенды о Кресте и иконах, вся жизнь мусульман проходит в свете Корана, многие даже говорят о коранизации памяти.

¹⁶ Schimmel A.-M. Deciphering the Signs of God... P. 121.

¹⁷ Шиммель А.-М. Мир исламского мистицизма. С. 173–184.

¹⁸ 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»¹⁹.

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.

§ 2. Феноменологическая методология А.-М. Шиммель

Такое описание ислама дает возможность составить о нем 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»²⁰. 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.

Порой феноменологию религии упрекают в том, что в ее рамках множество религиозных феноменов, выхваченных из различных традиций, сводятся воедино, в таком сведении уникальность

¹⁹ Schimmel A.-M. Deciphering the Signs of God... P. 178.

²⁰ Ibid. P. 125.

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 г. 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 богословскими построениями. Шиммель часто приводит иллюстрации из личных контактов с друзьями-мусульманами²¹ 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 богословская система идей и предписаний, для Шиммель религия – это то, что создается всеми верующими.

В конце 1990-х – начале 2000-х гг. в рамках исследований современной религии в Америке возникло известное направление *lived religion*, своей целью оно поставило уход от понимания

²¹ Так, например, иллюстрируя значимость снов для мусульман и их веру в то, что сны должны сбываться, она рассказывает историю о том, как ее подруге-турчанке приснился сон, в котором Шиммель дарила ей платье, ей не оставалось ничего другого, как действительно подарить платье подруге, – ведь сны должны сбываться.

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...»²². 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 ученых теологов и мистиков. Поскольку ислам – живая религия, то его изучение без включения повседневного опыта верующих для Шиммель немыслимо. 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 подхода²³, уникальность труда, в котором на высоком уровне удалось объединить историю религий и исламоведение²⁴ и убедительно аргументировать преимущества феноменологического подхода в изучении ислама²⁵. Стоит заметить, что такая рецепция идей Шиммель в большей степени характерна для периода до 11 сентября 2001 г. В предисловии к переизданию ее классического труда «Мир исламского мистицизма» Эрнст Карл ставит вопрос: «Каково значение работ

²² *Lived Religion in America: Toward a History of Practice* / Ed. D. Hall. Princeton, 1997. P. 9.

²³ *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.

²⁴ *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.

²⁵ *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.

А. Шиммель в эпоху после 11 сентября?»²⁶, 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 мира²⁷. Эта идея одна из основных в феноменологии религии Элиаде²⁸. 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»²⁹ – эти слова почти дословно воспроизводят характеристики священного времени как времени-вечности, часто встречающиеся в трудах чикагского религиоведа³⁰. Описывая специфику мифа, Шиммель замечает, что он отражает событие, произошедшее «во время оно»

²⁶ Шиммель А.-М. Мир исламского мистицизма. С. 8.

²⁷ Schimmel A.-M. Deciphering the Signs of God... P. 48–49.

²⁸ См.: Элиаде М. Миф о вечном возвращении. С. 260–282 (глава «Священное пространство»).

²⁹ Schimmel A.-M. Deciphering the Signs of God... P. 66.

³⁰ 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, происходившего в мифическом прошлом, в Начале» (Элиаде М. Миф о вечном возвращении. С. 283).

(in illo tempore), это прямое заимствование терминологии Элиаде³¹. Но во многих положениях исследовательница ислама не соглашается с Элиаде. Так, она показывает, что, вопреки предложенной им идеи особой роли кузнецов в религиозных системах³², в исламе они не играют никакой роли³³. Образ змея, столь распространенный в мифологических картинах религий и важный для Элиаде как часть космологии³⁴, не выполняет в исламе существенной функции³⁵.

Шиммель часто ссылается на еще одного феноменолога-классика – голландского исследователя Герардуса ван дер Леу, особенно на его работы по религии и искусству³⁶. Разработанная Леу классификация религий также отражается в творчестве Шиммель, для нее предложенные Леу 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 Бога³⁷, как нельзя лучше подходят к исламу. Но Шиммель считает, что и характеристики, данные Леу иудаизму, полностью применимы к исламу, его тоже можно назвать религией беспокойства, связанного с пророческими призывами к изменениям, и религией завета³⁸.

Рассматривая потенциал феноменологических теорий по отношению к исламу, среди самых подходящих Шиммель выделяет две: феноменологию религии ван дер Леу 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 проявления и сущность религии» присутствуют в боль-

³¹ См., например: Элиаде М. Миф о вечном возвращении. С. 283; Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2001. С. 29–47.

³² См. его работу «Кузнецы и алхимики» в: Элиаде М. Азиатская алхимия. М., 1998. С. 140–272.

³³ См.: Schimmel A.-M. Deciphering the Signs of God... P. 29.

³⁴ См., например: Элиаде М. Аспекты мифа. С. 48–64.

³⁵ См.: Schimmel A.-M. Deciphering the Signs of God... P. 25–26.

³⁶ См., например: Schimmel A.-M. As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam. N. Y., 1982.

³⁷ См.: Leeuw G. van der. Phänomenologie der Religion. Stuttgart, 1956.

³⁸ См.: Schimmel A.-M. Deciphering the Signs of God... P. 253–255.

шинстве трудов Шиммель³⁹. Композиционно исследование Шиммель во многом опирается на описанную выше систему концентрических кругов Хайлера.

Можно выделить несколько причин, по которым Шиммель предпочитает Хайлера Элиаде и Леу. 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 ее 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)⁴⁰. 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 ее тонкостях, я наслаждалась Немецкой Мессой, которую Хайлер проводил по воскресеньям в маленькой часовне в своем доме»⁴¹. С другой стороны, Шиммель помогала Хайлеру понять ислам, она иллюстрировала его работы колоритными примерами. Именно увлеченностью Шиммель поэзией Руми⁴² объясняется частое цитирование Хайлером

³⁹ См., например: Шиммель А.-М. Мир исламского мистицизма. С. 209, 436; Schimmel A.-M. *As Through a Veil*. P. 306; Schimmel A.-M. *Das Thema des Weges und der Reise im Islam*. Düsseldorf, 1994. S. 26; *Deciphering the Signs of God...* P. XI–XVI.

⁴⁰ Schimmel A.-M. *A life of learning*. P. 5.

⁴¹ Ibid.

⁴² О ее личном отношении к Руми есть много красноречивых свидетельств в ее 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).

персидского суфия⁴³. Все переводы Руми, используемые Хайлером, выполнены Шиммель. В 1959 г. Хайлер попросил написать Шиммель главу об исламе для коллективной монографии «Религии человечества»⁴⁴. Но, как замечает исследователь ее 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»⁴⁵. Спустя 35 лет, став ведущим исламоведом, Шиммель решила вернуться к этой теме, чтобы оправдать возложенные на нее надежды Хайлера. Но вряд ли только отношения учителя – ученика можно объяснить предпочтение феноменологического метода Хайлера в ее работах, ведь Хайлер был руководителем многих известных ученых, в частности И. Ваха, при этом в трудах Ваха влияние Хайлера минимально⁴⁶.

Во-вторых, как мы отмечали выше, немецкая исследовательница выбирала из двух концепций (Леу и Хайлера), все же предпочтя последнюю. Если сопоставить труды Леу 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 Леу 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 (священнодействие, освящения, священное время, пространство, мистический внутренний опыт и т. п.). Схема Хайлера, таким образом, является

⁴³ Это один из самых цитируемых Хайлером мистиков-мусульман, см., например: *Heiler F. Der Gottesbegriff der Mystik. S. 161–183.*

⁴⁴ *Heiler F. Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart.*

⁴⁵ *Librande L. T. Deciphering the Signs of God... P. 672.*

⁴⁶ См., например: *Hermeneutics, Politics and the History of Religions / Eds.: C. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford, 2010. P. 3–78.*

теоцентрической, в ней все проявления религиозной жизни основываются на ее ядре – Боге. Схема Леу плюралистична, субъекты 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 Леу 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»⁴⁷. 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, все – от исламского повседневного благочестия до тонких богословских спекуляций – вращается вокруг «Аллаха, милостивого и милосердного». Таким образом, теоцентрическая схема Хайлера выигрывает в описании ислама по сравнению с плюралистической конструкцией Леу. Даже в графическом отображении в форме схемы концентрических кругов с центром-ядром (Богом) схема Хайлера удачно подходит к описанию ислама.

⁴⁷ Перевод Корана Э. Кулиева.

Итоги

Подводя итог, можно заключить, что ноуменология религии по методологии и форме работы с эмпирическим материалом следовала общим с феноменологией религии курсом. Систематизация и каталогизация религиозных феноменов, направленная на выявление уникальности религии и при этом ее тесной связи с социальной и культурной жизнью, присуща не только трудам Хайлера, но и работам Леу, Кристенсена и других. Кардинальным отличием ноуменологии была идея придания религии сущностного единства. Путь от феноменов к сущности, нашедший свое полное выражение в схеме концентрических кругов, предполагает осмысление религии как единого целого, разнящегося в выражениях от культуры к культуре, но по своей сути общего для всего человечества. Такая универсалистская установка не была разделена голландскими феноменологами. Тот же Леу предлагал интерпретативную модель, которая давала возможность плюрального понимания мира религий. Три константы (Сила, Воля и Форма) являлись не чем иным, как инструментами упорядочивания феноменов. Хайлер же предложил унитарную модель, в которой можно распознать его идею экуменического богословия: как все христианство должно быть едино, так внутри всех религий должно быть обнаружено единое ядро, именно поэтому становится возможным не только понимание одним верующим другого, но и рассмотрение всех религий как равнозначных путей к единому центру. Такой подход предвосхищает философские идеи Дж. Хика, при этом предлагая не столь спекулятивную, а эмпирически фундированную картину. Если сравнивать теории Леу и Хайлера, то нельзя не заметить, что унитарность модели Хайлера придает его религиозоведческой теории цельность, тогда как феноменология Леу производит впечатление эклектичного сочетания нескольких плохо уживающихся друг с другом теорий. Не случайно хорошо знавшая обе модели А.-М. Шиммель предпочла для описания ислама именно ноуменологию Хайлера. Также стоит отметить, что без теории Отто, предложившего особый метод описания ядра религиозной жизни, не было бы и всей системы Хайлера, поэтому о ноуменологии вполне можно

говорить как о единой традиции, развитой немецким религиоведением. Главная проблема с таким пониманием религии заключается именно в его унитарности и в особенности в том, что научному сообществу была предложена единая модель понимания религии с выявлением ее ядра, описанного на языке христианской теологии. Именно такие модели в гуманитарной науке после 1960-х гг. вызовут наибольшее отторжение и будут подвергнуты жесткой критике, а с ними и весь проект феноменологического исследования религии. К описанию истории феноменологии религии после 1960-х мы и обратимся в следующей части.

ЧАСТЬ III

ПОСТФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Глава 1

Кризис феноменологического проекта в религиоведении

§ 1. Причины кризиса

В 1950 г. Герардус ван дер Леу становится первым президентом Международной ассоциации истории религий, в 1960 г. на английском издаются лекции по феноменологии религии его учителя В.Б. Кристенсена, в 1961 г. 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 гг. с их новым поворотом в гуманитарных исследованиях привели к почти полному отказу от феноменологии религии, причиной которого стала оценка ее 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 религиоведение¹. Сравнительное религиоведение стало 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»². 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 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. 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

¹ 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. tausberg. N. Y., 2011. P. 27).

² 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, 2000. P. 3.

традиций является попыткой контролировать и в конечном счете уничтожить их»³.

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 все 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 интеллектуальной сфере⁴. 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 и в конечном итоге не что иное, как продукт западной гегемонии⁵. Еще позднее сравнительное религиоведение и феноменология религии были выбраны как концентратор представлений о западной гегемонии

³ Patton K.C., Ray B.C. Introduction. P. 2.

⁴ Вот как Саид определяет свое представление об ориентализме: «Начиная примерно с конца XVIII в., ориентализм можно считать корпоративным институтом, направленным на общение с Востоком – общение при помощи высказываемых о нем суждений, 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 имажинативно в период после эпохи Просвещения» (Саид Э. Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб., 2006. С. 10). Аналогичный подход к сравнительному религиоведению как к форме политического дискурса стал популярен с 1980-х гг.

⁵ Среди основных работ выразителей этого движения см., например: Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004; Comparative Anthropology / Ed. L. Holy. Oxford, 1987.

и империализме. Прежде всего, сам термин *религия* был сочтен ошибочной универсалистской и теологической категорией, базирующейся на идее священного или трансцендентного⁶. Кроме того, изучение религии так, как ее 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 ее 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»⁷. Другие исследователи увидели в феноменологии не столько европоцентризм, сколько теологию, ставящую своей целью обоснование превосходства христианства⁸ и являющуюся «апологетикой для богословия, исповедуемого ее выразителями»⁹. Феноменологические и сравнительно-религиоведческие проекты стали обвиняться в «ложных аналогиях, вводящих в заблуждение ассоциациях, вопиющих стереотипах и совершенно ненаучных или воображаемых прогнозах»¹⁰. 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*»¹¹. Против Элиаде было выдвинуто и обвинение, часто адресуемое и другим исследователям первой половины XX в., что его работы написаны по второисточникам, то есть он заведомо пользуется удобной ему интерпретацией религии, зачастую сделанной западными авторами, порой религиозно ангажированными миссионерами.

⁶ На эту тему см.: *Fitzgerald T.* The Ideology of Religious Studies. Oxford, 2000.

⁷ *Roscoe P.* The Comparative Method. P. 27.

⁸ Например, см.: *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, 2004. P. 5–16.

⁹ *Ryba T.* Phenomenology of Religion. P. 115. У нас эту же идею отстаивал А.Н. Красников (см.: *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. С. 96–124).

¹⁰ *Paden W.E.* Comparative Religion. P. 233.

¹¹ *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 г. 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»¹². Согласно Смицу, компаративизм игнорирует контекст сравниваемого материала, «генерализация редуцируется до статуса хобби»¹³. Все операции, применяемые феноменологами, «оказались неспособными сгенерировать интересную теорию»¹⁴. Смит обобщил все известные ему компаративистские практики в четыре группы¹⁵: 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 видное положение во Всемирной ассоциации изучения религии в 1980-е гг., выступил с развернутой критикой феноменологии религии, предложив отказаться от нее

¹² Smith J.Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago, 1982. P. 22.

¹³ Smith J.Z. *Afterword: Religious Studies: whither (wither) and why? // Method & Theory in the Study of Religion*. 1995. No. 7 (4). P. 411.

¹⁴ 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, 2000. P. 237.

¹⁵ См.: Smith J.Z. *Imagining Religion...*

как методологически некорректной. Вербловски предложил отсечь мнимые заимствования феноменологии религии у философской феноменологии и переименовать ее в морфологию религии или систематическое сравнительное религиоведение¹⁶. 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»¹⁷. Известный историк религиоведения Дуглас Аллен считает, что в феноменологии религии скорее происходила демонстрация, а не вывод общностей, главным ее недостатком была малая аналитическая работа¹⁸. Исследователями интуитивизм феноменологии религии оценивается скорее как «художественная, нежели научная деятельность»¹⁹.

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, 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 предмета и объекта исследования, тогда действительно сравнивать было бы нечего и изучение религии не имело бы никакого смысла»²⁰. Иначе чем

¹⁶ Подробнее см.: Zwi Werblowsky R.J. On studying comparative religion // *Religious Studies*. 1975. No. 11 (2). P. 145–156.

¹⁷ Panikkar R. *The Intrareligious Dialogue*. N. Y., 1999. P. 76.

¹⁸ Allen D. *Phenomenology of religion* // *The Routledge Companion to the Study of Religion...* P. 217–220.

¹⁹ Patton K.C., Ray B.C. *Introduction*. P. 4.

²⁰ Stausberg M. *Comparisson*. P. 22.

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 определенном аспекте «феноменология религии неотличима от религиоведения и его отдельных дисциплин»²¹, то религиоведческое исследование не могло отказаться само от себя. Именно поэтому мы предлагаем термин *постфеноменология* для обозначения форм существования проекта феноменологии религии после его «официального» поражения. Таких форм, как нам кажется, можно выделить три: попытки ревитализировать феноменологию религии, трансформировав ее методологию с учетом новых веяний (прежде всего в трудах Ж. Ваарденбурга и К. Блеекера); сравнительно-религиоведческие проекты, сохраняющие принципы феноменологического исследования религии; отдельные исследования, целью которых являются описание и сравнение религиозных феноменов.

Далее мы остановимся на каждом из предложенных типов подробнее, но прежде покажем, насколько мышление после 1960-х стало отличным от эпохи классической феноменологии религии. Для этого обратимся к малоизвестному тексту Мишеля Фуко, в котором он рассматривает близкую к феноменологии религии проблематику.

§ 2. Теория гетеротопии Мишеля Фуко и традиция исследования религиозных феноменов

Мишель Фуко был одним из главных идеологов моды на социо-философские теории, господство которых в гуманитарной мысли и сформировало оппозицию феноменологии религии. В 1967 г. Фуко выступил на конференции в Тунисе, где представил доклад «Другие пространства», опубликованный лишь через

²¹ Кирсберг И.В. Феноменология в религиоведении: какой она может быть? С. 231.

пятнадцать лет. В этом докладе он, возможно, сам не до конца осознавая это, 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 все 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»²². 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. «Современное пространство, возможно, пока еще не полностью десакрализировано в отличие от времени»²³. Современный человек, возможно, по инерции, описывает пространство на языке оппозиций и противопоставлений: работа/семья, труд/досуг, частное/публичное. Согласно Фуко, это следствия «глухой сакрализации»²⁴. В современном мире пространство воспринимается все 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»²⁵. 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 одновременно²⁶. Уникальность

²² Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 3: Статьи и интервью 1970–1984. М., 2006. С. 192.

²³ Там же. С. 193.

²⁴ Там же. С. 194.

²⁵ Там же. С. 195.

²⁶ 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).

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 гетеротопиями являются 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 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 религии²⁷. Все его гетеротопичные пространства легко описываются языком соединения двух уровней – священного и мирского. Только священному он придает социальные условия генезиса. Но если следовать

²⁷ 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).

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 сакрального²⁸. Но все же случай Фуко интересен и указывает на то, что в феноменологии религии были действительно разработаны эвристичные модели работы с материалом, столь укоренившиеся в сознании исследователей, что даже те, кто полностью отрицает ее принципы, неосознанно использует ее методы и положения. Особенно хорошо укорененность установок феноменологического исследования в современном религиоведении будет видна на примерах, представленных в последующих разделах данной части, завершим мы ее как раз формами анализа священных пространств, распространенными в современном религиоведении.

²⁸ Подробнее об этом направлении см.: *Зенкин С.Н.* Небожественное сакральное. С. 113–254.

Глава 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. Без сомнения, самым известным из них является *Жак Ваарденбург*. Ваарденбург – голландец, поэтому среди исследователей существует определенный консенсус считать его преемником голландской феноменологической традиции, в особенности идей Г. ван дер Леу. Ваарденбург сделал очень много по систематизации и изучению наследия классического религиоведения в целом и феноменологии религии в частности. Например, благодаря его сборнику «Классические подходы в изучении религии» широким кругам не немецкоязычных читателей стали известны основные идеи таких выразителей феноменологии религии, как Ф. Хайлер. Кроме того, по своей основной специальности Ваарденбург исламовед, изучающий положение ислама в современном мире¹. Ближе к 70-м гг. XX в. он оформил свой проект так называемой *феноменологии нового стиля*, или *неофеноменологии*, в котором стремился пересмотреть наследие классической феноменологии религии, отказавшись от наиболее спорных ее положений и дополнив ее с учетом современных исследовательских стратегий².

¹ Среди основных трудов по теме см.: *Waardenburg J. Muslim Perceptions of Other Religions. Oxford, 1999; он же. Islam: Historical, Social, and Political Perspectives. Berlin, 2002.*

² Относительно недавно на русский язык было переведено две его работы такого плана: *Ваарденбург Ж. Размышления о религиоведении, включая эссе*

Прежде всего Ваарденбург пересмотрел наследие классической феноменологии религии, выделив в нем ошибочные установки. Главной из них он посчитал представление о религии как феномене *sui generis*³. Эта идея, по его мнению, отрывает религию от иных форм жизни человека, уничтожает возможность ее исследования через социальные, культурные, психологические модели, нивелирует значение обыденного опыта в религиозной жизни. Ваарденбург считает, что религия как часть человеческой жизни неразрывно переплетена со всеми другими ее проявлениями, понять религию, отделив ее от жизни, просто невозможно.

Кроме того, такое выделение религии ведет к ее идеализации⁴, что само по себе налагает на ее исследование ценностные и метафизические установки. Согласно Ваарденбургу, зачастую именно эти установки и оформляли работу с эмпирическим материалом у классиков феноменологии религии. В их исследованиях эмпирический материал превращался в фон, на котором ученый разворачивал свое заранее сформированное представление о религии, таким образом, эмпирическое исследование становилось «поэзией»⁵. Большую роль в этой «поэзии» играл личный мировоззренческий базис исследователя, по мнению Ваарденбурга, классическая феноменология религии проникнута европоцентризмом и, более конкретно, христианскими теологическими предпосылками⁶. 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 Леу: «Он не проводит различия между опытом, который должен быть понят, и опытом, который присущ акту понимания.

о работах Герарда Ван Дер Леу. Владимир, 2010; *он же*. Религия и религии: систематическое введение в религиоведение / Пер. с нем. А.Г. Алексаняна, под ред. А.Ю. Рахманина. СПб., 2016. Кроме того, среди основных его трудов можно назвать: *Waardenburg J. Research on meaning in religion // Religion, Culture and Methodology / Eds.: T.P. Baaren, H.J. Drijverss. N. Y., 1973. P. 109–136; он же. Religionsphänomenologie // Theologische Realenzyklopädie. 1998. Vol. 28. Berlin, P. 731–749; он же. Reflections on the Study of Religion...*

³ Подробнее см.: *Waardenburg J. Reflections on the Study of Religion...* P. 127–130.

⁴ См.: *ibid.* P. 36, 95.

⁵ *Ibid.* P. 96.

⁶ Эта идея у него встречается довольно часто, см., например: *ibid.* P. 16, 36, 58, 127–130.

Точно так же он не проводит различия между значимостью феномена для верующих и значением, которое он приобретает для понимающего ученого»⁷. Разумеется, серьезную критику у Ваарденбурга вызывает и метод интуитивного постижения чуждой религии. Для него все это в совокупности делает проект феноменологии религии устаревшим, но не бесперспективным. Ваарденбург считает, что на основании классической феноменологии религии можно создать новый проект, чем он и занялся.

Прежде всего в таком исследовании Ваарденбург предлагает не считать классификацию религиозных феноменов главной задачей. 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.

Проект Ваарденбурга характеризуется амбивалентным отношением к философии. С одной стороны, он утверждает, что в религиоведении нет места метафизическим суждениям, с другой – методология, предлагаемая Ваарденбургом, уходит своими корнями в философию М. Хайдеггера и герменевтику Х.-Г. Гадамера. Исходя из этих установок, религию Ваарденбург определяет как «область смыслов»⁸, характеризуемую абсолютностью, конечностью и избыточной ценностью⁹. Таким образом, религия оказывается одной из важнейших частей бытия человека в мире, ориентированной на фундаментальные вопросы человеческого экзистирования.

Ваарденбург отказывает феноменологии религии в праве уникального метода исследования, полагая, что она является приложением и расширением уже существующих. В основу разработанной им феноменологии он положил социальные и антропологические исследования религии, сделав особый акцент на культурную

⁷ Waardenburg J. Reflections on the Study of Religion... P. 234–235.

⁸ Ibid. P. 144.

⁹ См.: ibid. P. 12, 113–114.

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. В классической феноменологии религии акцент делался на исторические формы религиозной жизни и на выявление в этих формах общего для всех религий смысла и принципа функционирования. Феноменология нового стиля должна, напротив, сфокусироваться на современной религиозной жизни, в ее тесной связи с жизнью общественной¹⁰. При этом 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, по мнению Ваарденбурга.

Ключевым методом осуществления такой герменевтики является процесс понимания иной религии. Понимание, в свою очередь, невозможно без учета интенциональности – именно ее игнорировали классики дисциплины. Интенциональность Ваарденбург понимает как особый способ отношения человека к феномену, он замечает, что «интенции, возможно, лучше было бы назвать потенциальными движениями в будущем направлении, в котором человек... либо уже собирается, либо, по крайней мере, захочет пойти»¹¹. 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 «интендируемый объект имеет некоторое качество абсолютной ценности для соответствующего лица или сообщества, что позволяет ему функционировать определенным образом в качестве

¹⁰ О значении социологии религии для Ваарденбурга см.: *Waardenburg J. Reflections on the Study of Religion...* P. 98.

¹¹ *Ibid.* P. 129.

первоценности в символических верованиях, ценностях и системе действий...»¹². Таким образом, изучается не религия сама по себе, а понимание ее верующим человеком.

Но как ученый может убедиться в том, что он правильно расшифровывает понимание религии верующим человеком? Для Ваарденбурга это центральный методологический вопрос. Он считает, что такое понимание возможно при адекватной интерпретации фактической эмпирически фиксируемой жизни верующего, ибо невозможно, чтобы понимание ключевых вопросов бытия не определяло все аспекты жизни человека. Интенциональность верующих – ключ к их пониманию. Именно по этой причине лучше изучать живые религии. 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 все значительно проще. Там наблюдение за современной жизнью верующих уже дает почву для интерпретации и понимания. Вот как об этом процессе пишет Ваардебург: «Ученый пытается реконституировать 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 вселенной»¹³. Особенно здесь обращает на себя внимание процесс отражения интенции верующего. Ваарденбург предполагает, что в исследовании важнейшим является некий момент, когда ученый вдруг переступает черту между своим видением и восприятием верующего, после этого интенция верующего отражается в его сознании как в зеркале. Некоторые критики видят в этом переходе элемент какой-то неясной игры, почти магии, ибо до конца не очевидно, как происходит это отражение и как ученый должен понять, что он уже переступил порог и имеет адекватное представление

¹² Waardenburg J. Reflections on the Study of Religion... P. 127.

¹³ Ibid. P. 125.

об интенции верующего. Джон Дэниелс, например, замечает, что у Ваарденбурга «форма эмпатического проникновения в объект исследования в своей основе идентична *Verstehen*»¹⁴ Г. ван дер Лей. Таким образом, в феноменологии нового стиля главным пунктом Ваарденбург провозглашает ту же эмпатию, которую он так усердно критиковал в классической феноменологии религии, а сам процесс исследования, ориентированный на обретение понимания, начинает напоминать «ученое гадание»¹⁵.

При всем отмеченном выше критики феноменологии религии видят в теории Ваарденбурга значительный прогресс, выражающийся прежде всего в отказе от притязания на понимание объективных и общезначимых смыслов религии. И.В. Кирсберг, например, высоко оценивает теорию интенциональности Ваарденбурга, замечая, что «смысл религиозных фактов, или феноменов, исследуется здесь не как то, чем они обладают в качестве объектов сами по себе или по их контексту, а как то, чем они обладают для людей»¹⁶, что «расширяет применение психологии в религиоведении – предполагая большее внимание к сознанию верующего»¹⁷.

Как видно, Ваарденбург принял всю основную критику феноменологии религии и с ее учетом решил разработать 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 гг., когда о развернутой критике дисциплины не шло и речи. В своей статье-ответе Р. Петтацциони он высказал претензии в адрес феноменологии религии, их можно суммировать следующим образом: методология феноменологии религии до сих пор неясна; использование категорий, присущих философской феноменологии, создает 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

¹⁴ *Daniels J.* How new is neo-phenomenology? P. 50.

¹⁵ *Ibid.* P. 49.

¹⁶ *Кирсберг И.В.* Феноменология в религиоведении. С. 241.

¹⁷ Там же. С. 242.

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»¹⁸. С точки зрения согласования двух этих дисциплин главным является вопрос исторического процесса. 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»¹⁹. Он признает, что такая позиция обедняет феноменологию религии и ей необходимо изменить свои принципы, чтобы изучать религию одновременно и в статике, и в динамике. Именно поэтому значительно позже на римской конференции 1969 г. Блеекер пытается обосновать эвристическую значимость феноменологии религии, показывая ее 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)

¹⁸ Блеекер К.Ю. Феноменологический метод. С. 56.

¹⁹ Там же. С. 59.

в статичный мир идеальных образов, вокруг которых строили (хотя бы декларативно) свои работы голландцы. В немецкой ноуменологии 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 гг., что сделать было уже невозможно. Кроме того, введением динамики он уничтожил своеобразие феноменологии, почти растворив ее в истории. И.В. Кирсберг, например, оценивает проект Блеекера как «обычное историко-филологическое исследование, пусть и под именем феноменологии»²⁰. Именно поэтому философски фундированный проект Ваарденбурга стал более заметным и оставил след в современной науке о религии.

Но далеко не все исследователи согласились с критикой компаративного феноменологического проекта, многие, не вступая в открытую борьбу за феноменологию религии, решили сохранить провозглашенные ею идеалы в более конкретных частных исследованиях. К примерам такого рода мы и обратимся в следующем разделе.

²⁰ Кирсберг И.В. Феноменология в религиоведении. С. 232.

Глава 3

Феноменология религии в современной компаративистике

§ 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 религиоведения¹. 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»². Отказываться от сравнения – значит отказывать в праве на существование этим дисциплинам. Причем универсализм в сравнительных исследованиях не является

¹ 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. 2001. Vol. 48:3. P. 238–266*).

² *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, 2001. P. 7.*

намеренным поиском общего, напротив, по словам другого известного антрополога, «истинная чувствительность к сравнениям не пленяется ни частностями, ни универсальностями»³. 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 компаративного религиоведения»⁴. 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 постсайдовская вина западной академии»⁵. По ее мнению, именно общие черты – «полезная база для того, чтобы задавать вопросы о различиях»⁶. 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»⁷. 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

³ *Paden W.E.* Religious Worlds. Boston, 1988. P. 162.

⁴ *Kripal J.* Comparing Religions. Oxford, 2014. P. 318.

⁵ *Doniger W.* Minimyths and maximyths and political points of view // *Myth and Method* / Eds.: L.L. Patton, W. Doniger. Charlottesville, 1996. P. 109.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Segal R.A.* In defense of the comparative method // *Numen*. 2001. Vol. 48:3. P. 351–352.

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»⁸. Это просто естественное положение вещей, которое должно быть признано прежде всего самой постмодернистской критикой.

Не смущает современных компаративистов и упрек в том, что исследования такого типа всегда проводятся по вторичным источникам. На эти упреки в свое время отвечали еще классики феноменологии религии. 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»⁹. Вся идея компаративных исследований строится 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-Строс, 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

⁸ Stausberg M. Comparisson. P. 22.

⁹ Eliade M. Methodological remarks on the study of religious symbolism // The History of Religions / Eds.: M. Eliade, J. Kitagawa. Chicago, 1959. P. 91.

построение гипотез; если они даже и неприемлемы, то ошибки как раз и порождают критику и поиски, которые когда-нибудь позволят их преодолеть...»¹⁰. 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 над принципами своей работы, аргументы значительно разнообразней и их много больше. Теперь перейдем к рассмотрению примеров исследований такого типа.

§ 2. Феноменология религии и современная компаративистика

Наиболее полно рассматриваемый тип компаративизма развивается в американском религиоведении¹¹. Это прежде всего связано с особыми условиями плюралистичной американской духовности, формировавшейся в течение столетий, спецификой американских научных исследований, часто ориентирующихся на личный опыт исследователя¹², и влиянием двух школ, стоявших у истоков современного американского религиоведения, – чикагской, возглавляемой Мирча Элиаде, и гарвардской, чьим лидером был В.К. Смит¹³. По этим причинам сравнительное религиове-

¹⁰ *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 2008. С. 287.

¹¹ Далее в этом разделе мы с разрешения докладчика руководствуемся и развиваем некоторые положения, высказанные П.Г. Носачевым в докладе «Роль феноменологии религии в формировании этоса американских религиоведческих исследований», прочитанном на Втором конгрессе Русского религиоведческого общества в 2017 г.

¹² Подробнее о специфике американского религиоведения в приложении к исследованию эзотеризма см.: *Носачев П.Г.* «Отреченное знание»: изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI в.: историко-аналитическое исследование. М., 2015. С. 227–237.

¹³ 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

дение 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 г. 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»¹⁴.

статичной незыблемой 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 г. «Значение и конец религии» (*Smith W.C. The Meaning and End of Religion. Minneapolis, 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. A Guide to the Phenomenology of Religion... 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.R. Hinnels. L., N.Y.: Routledge, 2010. P. 49–50*). С определенностью можно утверждать, что он декларировал важнейший для феноменологии религии эмпатический метод, требующий вхождения в мир верующего.

¹⁴ *Livingston J.C. Anatomy of the Sacred: An Introduction to Religion: 6th ed. L., 2008. P. 8.*

Здесь, в отличие от классиков феноменологии, в определение добавлена психологическая корректив 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»¹⁵. При этом в книге известное соотношение религии и культуры передается метафорой души и тела, где религия играет роль души¹⁶. В этой метафоре без труда прослеживается 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 ее собственном языке, без редуцирования уникальности религиозной жизни к социологическим и психологическим ее 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»¹⁷.

Одним из главных методов изучения религии Ливингстон провозглашает *эмпатию*, которая, по его мнению, «помогает нам... оценить аспекты других религиозных традиций, отличных от нашей собственной»¹⁸. 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 ее сущности и проявлениях» Г. ван дер Леу. 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,

¹⁵ Livingston J.C. *Anatomy of the Sacred: An Introduction to Religion*: 6th ed. L., 2008. P. 8.

¹⁶ Ibid. P. 31.

¹⁷ Ibid. P. 26.

¹⁸ Ibid. P. 32.

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 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 религиоведческих курсах американских вузов, строится на идее описания шести путей к единому центру религиозной жизни, обозначаемому как *предельная реальность*¹⁹. 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»²⁰; 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

¹⁹ Cannon D.W. Six Ways of Being Religious: A Framework for Comparative Studies of Religion. Belmont, 1996. P. XI.

²⁰ Ibid. P. 77.

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 ее идеи, такие как категории проявления Священного и представление о центре религии. В книге Кеннона, как и в труде Ливингстона, мы видим оперирование феноменологическими 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 Джефффри Крайпла «Сравнивая религии». 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 ее 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. 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»²¹. Рефлексивное перечитывание, таким образом, должно синтезировать в себе теологическую рефлексию, укорененную в религиозном эссенциализме, и редукционистскую рефлексию 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»²². 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, причем он подчеркивает, что концепцию Святого он берет у Р. Отто²³, даже опыт встречи с НЛО он обозначает как

²¹ Kripal J. Comparing Religions. P. 104.

²² Ibid. P. 367.

²³ Ibid. P. 95–96.

«современные манифестации святого»²⁴. Правда, Крайпл оговаривается, что такой подход к религии во многом устарел, и в тексте он уравнивает его множеством современных концепций, как согласующихся с идеей Отто, так и противоречащих ей²⁵. 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»²⁶. Последние слова недвусмысленно отсылают к *ganz Andere* Р. Отто. Хотя Крайпл не стремится следовать за феноменологами, его главной идеей является 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»²⁷.

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»²⁸. 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 человеке»²⁹. 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

²⁴ Kripal J. Comparing Religions. P. 264.

²⁵ Подробнее см.: *ibid.* P. 89–106.

²⁶ *Ibid.* P. 94.

²⁷ *Ibid.* P. 366.

²⁸ *Ibid.* P. 369.

²⁹ *Ibid.* P. 370.

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 именует феноменологией религии³⁰, 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 Мёбиуса³¹: когда внешний наблюдатель, желающий понять религию, обязан понимать ее так, как понимает ее верующий, принимая ее 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 ее существенные черты, избавиться от устаревшей морфологии религий и, используя новые достижения в психологии и религиоведении, раскрыть центр религии внутри человека. Это поможет, по его мнению, избавиться 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 человека, ведь сегодня вся культура становится выражением религии, поскольку ее 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

³⁰ *Kripal J. Comparing Religions.* 372.

³¹ *Ibid.* P. 104–105.

проводит идею ревитализации именно принципов феноменологического изучения религии, демонстрируя их уникальность и значимость для современного мира и современной науки о религии.

§ 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 опирающимся 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 ее элементы, поскольку религия не существует в вакууме, она живет в сердцах, умах и поведении людей. Это очень человеческое предприятие, живая реальность»³². 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»³³.

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 важнейшую для сравнительного религиоведения. Он подчеркивает, что исследование религии всегда субъективно, никто не свободен от субъективных посылок, следовательно, исследователь, индифферентный к религии, как и верующий исследователь, ангажированы в равной степени, но при этом наличие личного религиозного опыта

³² Kimball C. When Religion Becomes Evil. N. Y., 2008. P. 21.

³³ Ibid. P. 23.

может открыть возможность эмпатического понимания религиозной жизни, что дает верующим некоторое преимущество. Сам Кимбалл 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 ее является «смирненное признание человеческой ограниченности»³⁴.

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 ее 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 “духовностью”»³⁵. 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

³⁴ Albanese C.L. America: Religions and Religion: 5th Edition. Boston, 2013. P. 1.

³⁵ Ibid. P. 6.

неизвестного, а затем открывает доступ к миру за пределами... Мистики и пророки – герои и героини необычной религии»³⁶. 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 является 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»³⁷ 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 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

³⁶ Albanese C.L. *America: Religions and Religion*: 5th Edition. Boston, 2013. P. 6.

³⁷ Shushan G. *Conceptions of the Afterlife in Early Civilizations: Universalism, Constructivism and Near-Death Experience*. N. Y., 2011. P. 1.

цивилизации, а в том, чтобы рассмотреть существующие доказательства и любые очевидные различия, противоречия, несоответствия, вариации и изменения с течением времени, которые исследование может выявить»³⁸. Таким образом, автор не хочет только выделять общее или подчеркивать различное, его цель – исследовать один аспект религиозных убеждений во всей их 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 называть лишь совпадениями»³⁹.

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 феноменологии религии, Шушан намерен держаться срединного пути между «редуцирующей контекстуализацией и аконтекстуальной мистификацией»⁴⁰. 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 Элба-

³⁸ Shushan G. *Conceptions of the Afterlife in Early Civilizations: Universalism, Constructivism and Near-Death Experience*. P. 3.

³⁹ Ibid. P. 1.

⁴⁰ Ibid. P. 20.

неси в значительной мере использует немецкую ноуменологическую традицию, то Шушан, очевидно, опирается на голландскую феноменологическую традицию, в первую очередь на работы В.Б. Кристенсена и в особенности Г. ван дер Леу.

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»⁴¹. 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 ее 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. 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.

⁴¹ Ryba T. *Phenomenology of Religion*. P. 119.

Глава 4. Имплицитная феноменология религии

§ 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 ее 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 определенную религиозоведческую практику, столь прочно вошедшую в инструментарий всех, кто ныне взаимодействует с религией, что зачастую о ее истоках забывают.

Поскольку труды такого рода являются обширными каталогами, то мы ниже приведем 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 г. 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»¹ религиозной жизни. Напомним, что сама постановка задачи таким образом повторяет идею феноменологов, утверждающих, что в религии есть сущность и есть формы ее проявления. Фиксируемую Мелтоном основу религиозной жизни составляет «экстраординарное событие, встреча или опыт, который пробуждает религиозное воображение и мотивирует дух»². 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 спорадически. Поскольку это энциклопедия, у него нет единой схемы структурирования материала, феномены расположены в традиционном алфавитном порядке, но любопытным является их произвольный выбор. Так, в разделе на букву «I» мы встретимся с иконами, эдес-

¹ Melton G. J. The Encyclopedia of Religious Phenomena. Canton, 2008. P. XI.

² Ibid.

ским 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 расчете 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»³. 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 ее Хайлер, но ведь этот примитивный человек живет в эпоху проникновения высших религий в культуру и интеллектуальную жизнь.

При этом собрание Мелтона все равно выстраивается по принципу классификации религиозных феноменов, пусть само понимание религии расширено с учетом взглядов современного человека

³ Melton G. J. The Encyclopedia of Religious Phenomena. Canton, 2008. P. XII.

и акцент сделан на наиболее примечательных экстраординарных феноменах, пусть это описание спорадическое, 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 к ней 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»⁴. Причем понятие святости человека авторы трактуют через его связь со Святым, святой человек в их понимании тот, кто «посвятил себя Богу»⁵, а почитание его обычно связывается с фактом его смерти. Этот человек становится «посредником между небом и землей»⁶. Нетрудно 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 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.

⁴ Holy People of the World: A Cross-Cultural Encyclopedia / Ed. P.G. Jestice. Santa Barbara, 2004. P. XLI.

⁵ Ibid. P. XLIII.

⁶ Ibid.

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»⁷. 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 ее 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»⁸. Согласно Уэдлу, повествование о чуде создает особый эмпатический мир, участие в котором слушателей формирует уникальную реальность. «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»⁹. Таким образом, любой чудесный нарратив формирует уникальную реакцию, разнящуюся в зависимости от слушателя. Поэтому

⁷ Weddle D.L. *Miracles: Wonder and Meaning in World Religions*. N. Y., 2010. P. 4.

⁸ Ibid. P. XIII.

⁹ Ibid. P. 5.

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.

§ 2. Исследование священных пространств

Не будет преувеличением сказать, что огромный пласт современной литературы, основанной на сравнении феноменов, посвящен описанию священных пространств. В 1990-е гг. влиятельные специалисты по компаративному религиоведению Дэвид Чидестер и Эдвард Линенталь¹⁰ разработали модель изучения священных пространств, 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 важности человеческой жизни, ее границ и возможности инобытия. В-третьих, священное место может быть пространством оспаривания, в котором владение священными символами постоянно должно подтверждаться, и в определенных случаях право на них может стать источником политического конфликта, что мы 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»¹¹. Само по себе священное место

¹⁰ См.: American Sacred Space / Eds.: D. Chidester, E. Lilenthal. Bloomington, 1995. P. 1–41.

¹¹ Brockman N.C. Encyclopedia of Sacred Places. Santa Barbara, 1997. P. XIII.

Брокман связывает с определенным 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 постфеноменологии. 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 смешивается с социологическим конструктивизмом.

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 культуры»¹². 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»¹³. При этом Нельсон далек от мысли о том, что все 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 борьбе с которыми и были созданы эти теологии»¹⁴. Это промежуточное положение вновь возвращает нас к постфеноменологии. 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

¹² American Sanctuary: Understanding Sacred Spaces / Ed. L.P. Nelson. Bloomington, 2006. P. 2.

¹³ Ibid. P. 4.

¹⁴ Ibid. P. 5.

понимают «автономные объекты, расположенные вне нормального времени и пространства»¹⁵. 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. При этом 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»¹⁶. 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, остается, таким образом, исследователи сталкиваются с «палимпсестной структурой места»¹⁷ 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 все еще оперирует символическими категориями, что делает понятия 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

¹⁵ Loci Sacri: Understanding Sacred Places / Eds.: T. Coomans, H. Dijn, J. Maeyne. Leuven, 2012. P. 7.

¹⁶ Ibid. P. 10.

¹⁷ Ibid. P. 8.

продемонстрировать определенную тенденцию сохранения основы феноменологического исследования при трансформации принципов его проведения и стиля интерпретации феноменов. Именно на этих примерах хорошо видна специфика постфеноменологии. 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.

Итоги

Таким образом, можно сделать вывод, что, несмотря на серьезную критику феноменологии религии, развернувшуюся после 1960-х гг., 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 многими исследователями, обращающимися к сравнительному религиоведению. Как мы продемонстрировали 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 нами

в четвертой главе, демонстрирует, что заданные феноменологией религии принципы компаративистики имплицитно определяют даже не связанные с ней проекты, ставящие своей целью сравнение религиозных феноменов. При этом нужно признать, что в своем классическом варианте феноменология религии действительно несколько устарела и использование ее разработок возможно сегодня только в форме сложной методологической эклектики, которую условно можно обозначить как постфеноменология. 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.

Заключение

Завершая наше исследование, резюмируем основные его результаты. Мы продемонстрировали, что феноменология религии родилась из романтической философии Ф. Шлейермахера, предложившего проект понимания религии через теорию религиозного чувства и метафору религии как искусства. Эти философские идеи помогли оформить базис для последующего эмпирического исследования религий и заложили принципы многих феноменологических проектов. Оформившиеся позднее феноменологическая философия Э. Гуссерля и феноменологическая психология К. Ясперса стали восприниматься как родственные феноменологии религии проекты из-за общности терминов, хотя феноменология религии работала с эмпирически фиксируемыми религиозными феноменами, а философская и психологическая феноменологии – с процессами сознания. При этом значительное влияние философских идей Гуссерля, Ясперса и Хайдеггера заставило некоторых феноменологов религии использовать отдельные положения их теорий и закрепить их в своих исследованиях, хотя бы в декларативной форме. В методологическом плане феноменология религии стала развитием сравнительно-религиоведческой традиции оксфордской школы, чьи принципы были заложены Ф. Максом Мюллером. Идея единства религий, представление об эмпатическом характере религиоведческого исследования и определенная миссионерская ориентированность, присущая проекту Макса Мюллера, наложили отпечаток на всю традицию феноменологического исследования религии. Позднее сравнительное религиоведение стало преимущественно ассоциироваться с феноменологией религии, поскольку она придала процедуре сравнения религий независимые от социальных и психологических исследований черты, а разработанные ею принципы компаративного религиоведения столь глубоко вошли в гуманитарные исследования, что использование их стало восприниматься как самоочевидное.

Хотя можно выделить общие принципы феноменологического исследования и говорить об исторически едином процессе развития феноменологии религии, нельзя не заметить, что голландская феноменологическая традиция строилась на принципе

описания и каталогизации религиозных феноменов, стараясь избавиться от рассуждений относительно ядра религии, в то время как немецкое направление, напротив, стремилось через изучение религиозных феноменов прийти к пониманию сущности религии. Оба этих направления находились в непрерывном диалоге, что приводило к взаимообогащению и появлению гибридных теорий.

Исторически феноменология религии возникла в ходе процесса эмансипации от теологии и была попыткой создания новой науки о религии. Ее выразители не исповедовали строго христианских взглядов, для характеристики их религиозного мировоззрения, скорее, подходит наименование *эклехтика*. Феноменология религии сформировала все условия для межрелигиозного диалога и последующего экуменического и суперэкуменического движений. Нельзя, однако, не заметить, что большинство феноменологов религии по роду занятий и образованию были христианскими теологами. В изначальных установках межрелигиозного проекта феноменологии религии был заложен миссионерский потенциал, направленный на выработку языка перевода понятий одной религии (христианства) в категориальные системы других религиозных традиций. Значительную роль в феноменологическом исследовании религии играют христиански окрашенные категории, такие как Святое и Бог. Зачастую в трудах ведущих феноменологов религии чувствуется криптотеологический язык, использующий понятия и категории христианской теологии, правда в чрезвычайно расширенном и трансформированном виде.

Имплицитно все принципы религиоведческого исследования, оформленные феноменологией религии, создают дискурс проектов в сфере компаративного религиоведения по сей день. Можно предположить, что в гуманитарной мысли просто не было создано иного категориального аппарата для работы с многообразным религиозным материалом, именно поэтому любой, кто планирует сравнивать артефакты и феномены различных религий, осознанно или неосознанно начинает ревитализировать категории феноменологического исследования. Причем это касается не только строго академических проектов. Дискурс феноменологического рассмотрения религии столь глубоко вошел в жизнь, что даже сами верующие люди используют его, не отдавая себе в этом отчета.

Кроме того, важнейшим вкладом феноменологии религии стал принцип *эмпатии*, необходимый для исследования религии и ее понимания. То, что этот принцип является наиболее дебатруемым и критикуемым во всем современном религиоведении, лишь подчеркивает его значимость. Критики зачастую с помощью доведения до абсурда хотят показать, что эмпатия не необходима для строго научного исследования, как и ихтиологу не нужно быть рыбой, чтобы изучать ее. Зачастую под эмпатией подразумевают обладание каким-то особым религиозным опытом, чуть ли не переживание мистических состояний, что, разумеется, делает из ученого экзальтированного экстастика. На деле же критики забывают, что в гносеологическом плане категория опытного постижения – неотделимая часть человеческой жизни. Например, человек, не имеющий машины и никогда не сидевший за рулем, не понимает, что такое вести машину и как водитель воспринимает город и дорогу. 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 определенную 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 предпочтения своему методу, но не откажет методу психолога в определенной эвристической ценности. То же самое, по мысли классиков феноменологии религии, должно быть и с методом эмпатии: он помогает определенному пониманию религии – такому, которое недоступно при следовании другим принципам.

Можно заключить, что масштабность и значимость феноменологической традиции изучения религии заслуживает того, чтобы ей было посвящено и более масштабное исследование, не лишней ступенькой для создания которого, надеемся, станет и наш труд.

Список литературы

Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человечества. Киев: София, 2000. 496 с.

Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.

Барт К. Послание к Римлянам / Пер. с нем. В. Хулапа. М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 580 с.

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

Ваарденбург Ж. Размышления о религиоведении, включая эссе о работах Герарда Ван Дер Леу. Классические подходы к изучению религии: цели, методы и теории исследования, введение и антология. Владимир: ВлГУ, 2010. 407 с.

Ваарденбург Ж. Религия и религии: систематическое введение в религиоведение / Пер. с нем. А.Г. Алексаняна, под ред. А.Ю. Рахманина. СПб.: Изд-во РХГА, 2016. 216 с.

Василенко Л.И. Введение в философию религии. М.: ПСТГУ, 2009. 248 с.

Винокуров В.В. Введение в феноменологию религии. Религия Древнего Египта: история и феномен. М.: ООО ИПЦ «Маска», 2011. 288 с.

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

Геннеп А. ван. Обряды перехода. М.: Восточная литература, 1999. 200 с.

Гириц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.

Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. 464 с.

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

Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. 432 с.

Дионисий Ареопагит. Сочинения. СПб.: Алетея, 2002. 863 с.

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.

Забияко А.П., Новокшинова Р.А. Египтолог, теолог и феноменолог религии – Герард ван дер Леу // Религиоведение. 2015. № 3. С. 130–139.

Зенкин С.Н. Небожественное сакральное. М.: РГГУ, 2012. 537 с.

Кабо В. Происхождение религии: История проблемы. URL: http://aboriginals.narod.ru/origins_of_religion10.htm (дата обращения: 11.05.2018).

Кимелев Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. М.: Nota bene, 1998. 424 с.

Кирсберг И.В. Феноменология религии Г. ван дер Леува как нефеноменологический образец? // Вопр. философии. 2016. № 12. С. 208–213.

Кирсберг И.В. Феноменология в религиоведении: какой она может быть? Исследование религии только как сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2016. 304 с.

Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический проект, 2007. 239 с.

Лифинцева Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха. М.: Канон+, 2009. 288 с.

Лонерган Б. Метод в теологии / Пер. с англ. Г.В. Вдовиной. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 400 с.

Макс Мюллер Ф. Лекции по науке о языке. М.: УРСС, 2009. 317 с.

Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии // Классики мирового религиоведения. Т. 2. М.: Канон+, 1998. С. 99–108.

Мосс М. Общества, обмен, личность: Труды по социальной антропологии. М.: КДУ, 2011. 416 с.

Носачев П.Г. «Отреченное знание»: изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI в.: историко-аналитическое исследование. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного Университета, 2015. 336 с.

Отто Р. Священное / Пер. с нем. А.М. Руткевича. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 272 с.

Павлюченков Н.Н. Научный подход к религии в трудах священника Павла Флоренского // Пространство и время. 2015. № 1–2. С. 183–186.

Петтацциони Р. Сравнительный метод // Религиоведческие исследования. 2014. № 1–2 (9–10). С. 24–40.

Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М.: РГГУ, 2006. 97 с.

Пылаев М.А. Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX в. М.: РГГУ, 2011. 216 с.

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

Пылаев М.А. Феноменология религии Рудольфа Отто. М.: МКЛ № 1310, 2000. 75 с.

Пылаев М.А. Философия религии в феноменологии религии Рудольфа Отто // Вестн. ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2011. № 6 (38). С. 59–74.

Пылаев М.А. Экуменизм и апология протестантизма в феноменологических классификациях Р. Отто, Ф. Хайлера, Н. Зёдерблома // Вестн. МГУ. Сер. 7. 2003. № 1. С. 62–74.

Саид Э. Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб.: Русский мир, 2006. 636 с.

Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Академический Проект, 2008. 555 с.

Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. 573 с.

Флоренский П., свящ. Христианство и культура. М.: АСТ, 2001. 672 с.

Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М.: Наука, 1991. 456 с.

Фрик Г. Сравнительное религиоведение // Классики мирового религиоведения. Т. 2. М.: Канон+, 1998. С. 314–331.

Фролов А.В. М.А. Пылаев «Категория “священного” в феноменологии религии, теологии и философии XX в.» // Философия религии: Альманах 2012–2013. С. 542–543.

Фрэйзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Пер. М.К. Рыклин. М., 1980. 830 с.

Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 3: Статьи и интервью 1970–1984. М.: Праксис, 2006. 320 с.

Шантепи де ля Соссе П.Д. Учебник по истории религии // Классики мирового религиоведения. Т. 1. М.: Канон+, 1996. С. 197–215.

Шиммель А.-М. Мир исламского мистицизма. 2-е изд. / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. М.: ООО «Садра», 2012. 536 с.

Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям её презирующим. Монологи / Пер. с нем. С.Л. Франка. СПб.: Алетейя, 1994. 336 с.

Шохин В.К. Определения мистического: первый опыт экспозиции // Философия религии: анализ, исслед. 2017. Т. 1. № 1. С. 7–29.

Элиаде М. Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998. 605 с.

Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2001. 240 с.

Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 2. М.: Критерий. 2002. 512 с.

Элиаде М. Миф о вечном возвращении. М.: Ладомир, 2000. 414 с.

Albanese C.L. America: Religions and Religion: 5th ed. Boston: Wadsworth, 2013. 384 p.

Allen D. Phenomenology of religion // Encyclopedia of religion. 2nd ed. 2005. Vol. 10. Thompson Gale. P. 7086–7101.

Allen D. Phenomenology of religion // The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition / Ed. J.R. Hinnels. L., N.Y.: 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.R. Hinnels. L., N.Y.: Routledge, 2010. P. 39–55.

American Sacred Space / Eds.: D. Chidester, E. Lienthal. Bloomington: Indiana University Press, 1995. 354 p.

American Sanctuary: Understanding Sacred Spaces / Ed. L.P. Nelson. Bloomington: Indiana University Press, 2006. 284 p.

Arzy S., Idel M. Kabbalah: A Neurocognitive Approach to Mystical Experiences. Yale: Yale university press, 2015. 216 p.

Barth K. Der Römerbrief: Zweite Fassung 1922. Zürich: Theologischer Verlag, 2010. 830 S.

Barth U. Rudolf Ottos Entwurf einer Religionspsychologie // Rudolf Otto: Theologie – Religionsphilosophie Religionsgeschichte. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 37–58.

Binswanger L. Einführung in die Probleme der Allgemeinen Psychologie. Berlin: J. Springer Verlag, 1922. 383 S.

Bleeker C.J. Die Bedeutung der religionsgeschichtlichen und religionsphänomenologischen Forschung F. Heilers // *Numen*. 1978. Vol. XXV. S. 2–16.

Bleeker C.J. In memoriam Friedrich Heiler // *Numen*. 1967. Vol. XIV. S. 161–162.

Bleeker C.J. In Memoriam Professor Dr. W. Brede Kristensen // *Numen*. 1954. Vol. I. Iss. 1. P. 235–236.

Brockman N.C. Encyclopedia of Sacred Places. Santa Barbara: ABC-CLIO, 1997. 681 p.

Cannon D.W. Six Ways of Being Religious: A Framework for Comparative Studies of Religion. Belmont: Wadsworth Publishing, 1996. 416 p.

Chantepie de la Saussaye P.D. De taak der theologie. Haarlem: F. Bohn, 1899. 32 p.

Chantepie de la Saussaye P.D. Het belang van de studie der godsdiensten voor de kennis van het christendom. Groningen: Noordhoff, 1878. 36 p.

Chantepie de la Saussaye P.D. Lehrbuch der Religionsgeschichte. Bd. 1. Freiburg: J.C.B. Mohr, 1897. 424 S.

Chantepie de la Saussaye P.D. Lehrbuch der Religionsgeschichte. Bd. 1. Freiburg: J.C.B. Mohr, 1925. 756 S.

Chaudhuri N.C. Scholar Extraordinary: The Life of Professor the Rt. Hon. Frederick Max Müller. L.: Chatto & Windus, 1974. 393 p.

Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology / Ed. J. Waardenburg. N. Y.: Mouton, 1972. 742 p.

Cocksworth A. Karl Barth on Prayer. N. Y.; Bloomsbury: T&T Clark, 2015. 224 p.

Comparative Anthropology / Ed. L. Holy. Oxford: Blackwell, 1987. VIII+252 p.

Cox J. A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates. N. Y.: The Continuum International Publishing Group, 2006. 276 p.

Dahlke B. Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II. N. Y.: T&T Clark International, 2012. 209 p.

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.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. II / Eds.: F.M. Schiele, L. Zscharnack. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1910. 1140 S.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. VI. Stuttgart: Tübingen Universität, XXXV+1756 S.

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.

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.

Engert J. Studien zur theologischen Erkenntnislehre. München, Regensburg, 1926. 621 S.

Fitzgerald T. The Ideology of Religious Studies. Oxford: Oxford University Press, 2003. 276 p.

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

Friedrich von Hügel – Nathan Söderblom – Friedrich Heiler. Briefwechsel 1909–1931. Paderborn: Verlag Bonifatius-Druckerei, 1981. 348 S.

Fritzsche R. Friedrich Heiler und die mystic. Inauguraldissertation. Frankfurt a/ Main: der Johann Wolfgang Goethe Universität, 1993. 274 S.

Gantke W. Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung. Marburg: Diagonal-Verlag, 1998. 468 S.

Garrett W.R. “Troublesome Transcendence”: The Supernatural in the Scientific Study of Religion // *Sociological Analysis*. 1974. Vol. 35. P. 167–179.

Gill D.S. Prayer // *Encyclopedia of religion*. 2nd ed. Vol. 11. Thompson Gale, 2005. P. 7371.

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.

Hakl H.T. Eranos: An alternative intellectual history of the twentieth century. Bristol: Equinox, 2013. 440 p.

Heiler F. Apostel oder Betrüger? Dokumente zum Sadhustreit. Basel: Friedrich Reinhardt, 1925. XV+191 S.

Heiler F. Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München: Verlag von Ernst Reenhardt, 1920. 592 S.

Heiler F. Der Gottesbegriff der Mystik // *Numen: International review for the history of religions*. 1954. Vol. I. S. 161–183.

Heiler F. Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung. München: Reinhardt, 1923. 754 S.

Heiler F. Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen. München: Reinhardt, 1919. 29 S.

Heiler F. Die Buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. München: Reinhardt, 1922. 120 S.

Heiler F. Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart (als Hg., unter Mitarbeit von Kurt Goldammer, Franz Hesse, Günter Lanczkowski, Käthe Neumann und Annemarie Schimmel). Stuttgart: Phillip Reclam, 1962. 1063 S.

Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart: Kohlhammer, 1961. 605 S.

Heiler F. Meine ökumenischen Begegnungen / Vom Werden der Ökumene: Beiheft zur Ökumenische Rundschau. 1967. Bd. 6. 55 S.

Heiler F. Sadhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und Westens. München: Reinhardt, 1924. 240 S.

Heiler F. The History of Religion as a Preparation for the Cooperation of Religions // The History of Religion. Essays in Methodology. Chicago, 1959. P. 132–160.

Hermeneutics, Politics and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade / Eds.: C. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford, 2010. 327 p.

Hirschmann E. Phänomenologie der Religion; Eine historisch-systematische Untersuchung von "Religionsphänomenologie" und "religionsphänomenologischer Methode" in der Religionswissenschaft. Groningen: Triltsch, 1940. 149 S.

Holy People of the World: A Cross-Cultural Encyclopedia / Ed. P.G. Jestice. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004. 999 p.

Idel M. Hasidism: Between Ecstasy and Magic. N. Y.: State university of New York press, 1995. 438 p.

Jaspers K. Allgemeine Psychopathologie: ein Leitfadens für Studierende, Ärzte und Psychologen. Berlin: J. Springer Verlag, 1923. 475 S.

Jensen J.S. Universals, General terms and the Comparative Study of Religion // Numen. 2001. Vol. 48:3. P. 238–266.

Jungclaussen E. Die größere Ökumene. Gespräch um Friedrich Heiler. Pustet, Regensburg 1970. 101 S.

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

Kimball C. When Religion Becomes Evil. N. Y.: HarperOne, 2008. 304 p.

Kripal J. Comparing Religions. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. 448 p.

Kristensen W.B. De inaugurele rede van Professor van der Leeuw // Theologisch Tijdschrift. 1919. No. 53. P. 260–265.

Kristensen W.B. Symbool en werkelijkheid: een bundel godsdiensthistorische studiën, Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1954. 360 p.

Kristensen W.B. The Meaning of Religion. The Hague: M. Nijhoff, 1960. 533 p.

Lamm J. A Guide to Christian Mysticism // The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2013. P. 1–23.

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.

Leeuw G. van der. Einführung in die Phänomenologie der Religion. München: Reinhardt, 1925. 161 S.

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

Leeuw G. van der. Phänomenologie der Religion. Stuttgart: Kohlhammer, 1956. 808 S.

Leeuw G. van der. Plaats en taak van de godsdienstgeschiedenis. Groningen: Wolters, 1918. 28 S.

Leeuw G. van der. Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology. N. Y.: Macmillan, 1933. 715 p.

Leeuw G. van der. Religion in Essence and Manifestation. Princeton: Princeton University Press, 2014. 732 p.

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.

Leeuw G. van der. Vom Heiligen in der Kunst. Gütersloh: Carl Bertelsmann Verlag, 1957. 388 S.

Lefebure L.D. Christian Mysticism in Interreligious Perspective // The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2013. P. 610–624.

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.

Lived Religion in America: Toward a History of Practice / Ed. D. Hall. Princeton: Princeton University Press, 1997. 280 p.

Livingston J.C. Anatomy of the Sacred: An Introduction to Religion: 6th ed. L.: Pearson, 2008. 448 p.

Loci Sacri: Understanding Sacred Places / Eds.: T. Coomans, H. Dijn, J. Maeye. Leuven: Leuven University Press, 2012. 282 p.

Mahmutcehajic R. Bosnia the Good: Tolerance and Tradition. Budapest: Central European university, 2000. 238 p.

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

Marett R.R. The Threshold of Religion: 3d ed. L.: Methuen & Co, 1914. 266 p.

Marga A. Karl Barth's Dialogue with Catholicism in Gottingen and Munster: Its Significance for His Doctrine of God. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. 207 p.

Max Müller F. Chips from a German Workshop. Vol. I. L.: Longmans, Green, and Co., 1867. 426 p.

Max Müller F. Chips from a German Workshop. Vol. II. L.: Longmans, Green, and Co., 1867. 418 p.

Max Müller F. Forgotten Bibles // Last Essays: Second Series. L.: Longmans, Green, and Co., 1901. P. 1–35.

Max Müller F. Introduction to the Science of Religion. L.: Longmans, Green, and Co., 1873. 426 p.

Max Müller F. Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India. L.: Longmans, Green, and Co., 1878. 426 p.

Max Müller F. Natural Religion: Gifford Lectures: Second Edition. L.; N. Y.: Longmans, Green, and Co., 1892. 464 p.

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. S. 83–93.

Mehdi I. Annemarie Schimmel: On Deciphering The Signs Of God // Iqbal review: Journal of the Iqbal Academy Hyderabad. 2003. Vol. 12. Iss. 2. URL: <http://www.jaihoon.com/349.htm> (дата обращения: 11.05.2018).

Melton G.J. The Encyclopedia of Religious Phenomena. Canton: Visible Ink Press, 2008. 392 p.

Molendijk A.L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. Leiden: Brill, 2005. 324 p.

Molendijk A.L. Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East. N. Y.: Oxford University Press, 2016. 246 p.

Mueller G. Asceticism and mysticism: A contribution toward the Sociology of faith // Zur Theorie der Religion: Religion und Sprache. Bd. VIII. Wiesbaden: Springer, 1973. P. 68–132.

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

Nasr S.H. The Need for a Sacred Science. Albany, 1993. 187 p.

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.

Paden W.E. Comparative Religion // The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition / Ed. J.R. Hinnels. L., N.Y.: Routledge, 2010. P. 225–242.

Paden W.E. Religious Worlds: The comparative study of religion. Boston: Beacon, 1988. 193 p.

Panikkar R. The Intrareligious Dialogue. N. Y.: Paulist Press, 1999. 160 p.

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.

Pfister O. Bankrott eines “Apostels”: eine vorläufige Schlußabrechnung mit dem Ex-Sadhu Sundar Singh und Prof. Dr. Friedrich Heiler. Görlitz: Hoffmann & Reiter, 1928. IV+70 S.

Pye M. Friedrich. Heiler // Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. München: C.H. Beck, 2010. S. 279–289.

Rahman F. Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay // Approaches to Islam in Religious Studies / Ed. R.C. Martin. Oxford, 2001. P. 189–202.

- Röhr H.* Friedrich Heiler und Indien // *Journal of Religious Culture*. 1997. No. 08. S. 1–14.
- Roscoe P.* The Comparative Method // *The Blackwell Companion to the Study of Religion* / Ed. R.A. Segal. N. Y.: Wiley- Blackwell, 2009. P. 25–46.
- Ryba T.* Phenomenology of Religion // *The Blackwell Companion to the Study of Religion* / Ed. R.A. Segal. N. Y.: Blackwell, 2006. P. 91–122.
- Sacred Books of the East 1: The Upanishads* / Ed., trans. F. Max Müller. Oxford: Clarendon Press, 1879. 442 p.
- Saleski P.* Ideal Types in Max Weber's Sociology of Religion: Some Theoretical Inspirations for a Study of the Religious Field // *Polish sociological review*. 2010. No. 3 (171). P. 319–325.
- Schimmel A.-M.* A life of learning. Washington, DC: American Council of Learned Societies, 1993. 21 p.
- Schimmel A.-M.* As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam. N. Y.: Columbia University Press, 1982. X+359 p.
- Schimmel A.-M.* Das Thema des Weges und der Reise im Islam. Düsseldorf: Westdeutscher Verlag, 1994. 27 S.
- Schimmel A.-M.* Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam. Albany: SUNY Press, 1994. 320 p.
- Schimmel A.-M.* Friedrich Heiler // *Encyclopedia of religion*. 2nd ed. 2005. Vol. 6. Thompson Gale. P. 3897.
- Schimmel A.-M.* Friedrich Heiler zum 75. Geburtstag // *Numen*. 1966. S. 161–163.
- Schimmel A.-M.* The Mystery of Numbers. Oxford: Oxford University Press, 1993. 336 p.
- Schleiermacher F.* Über die Religion. Hamburg: Felix Meiner, 2004. XXXI+176 S.
- Schmidt E.* Zum Gedenken an Friedrich Heiler // *Baha'i-Briefe. Blätter für Weltreligion und Weltbeumsztsein*, 1967. July. S. 734.
- 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.
- Schmidt W.* Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. 12 Bände. Aschendorff, Münster. 1912–1955.
- Segal R.A.* In defense of the comparative method // *Numen*. 2001. Vol. 48:3. P. 339–373.
- Sharpe E. J.* The study of religion in historical perspective // *The Routledge Companion to the Study of Religion: Second Edition* / Ed. J. Hinnells. L.: Routledge, 2010. P. 21–38.
- Sharpe E.J.* Comparative Religion: A History. L.: Duckworth, 1975. XVI+311 p.
- 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. 387 p.

- Sheehan T.* Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion" 1920–1921 // *The Personalist* 1979. Vol. LX. P. 312–324.
- Shushan G.* Conceptions of the Afterlife in Early Civilizations: Universalism, Constructivism and Near-Death Experience. N. Y.: Continuum, 2011. 284 p.
- Smart N.* The Phenomenon of Religion. L.: Macmillan, 1973. 157 p.
- Smith J.Z.* Afterword: Religious Studies: whither (wither) and why? // *Method & Theory in the Study of Religion*. 1995. No. 7 (4). P. 407–414.
- Smith J.Z.* Imagining Religion: From Babylon to Jonestown. Chicago: University of Chicago Press, 1982. 165 p.
- 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.
- Smith W.C.* The Meaning and End of Religion. Minneapolis: Fortress Press, 1963. 340 p.
- Söderblom N.* Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Leipzig: J.C. Hinrichs Buchhandlung, 1916. 398 S.
- Söderblom N.* Natürliche Theologie und Allgemeine Religionsgeschichte. Leipzig: J.C. Hinrichs Buchhandlung, 1913. VIII+239 S.
- Spiegelberg H.* The Phenomenological Movement: A Historical Introduction. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994. 768 p.
- Stausberg M.* Comparisson // *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* / Ed. M. Stausberg. N. Y.: Routledge, 2011. P. 21–39.
- 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.
- Strenski I.* Understanding Theories of Religion: An Introduction. 2nd ed. N. Y.: Wiley-Blackwell, 2015. 280 p.
- Tiele C.P.* Elements of the Science of Religion. Vol. I: Morphological. Edinburgh; L.: William Blackwood & Sons, 1896. 312 p.
- Tiele C.P.* Elements of the Science of Religion: Vol. II: Ontological. Edinburgh; L.: William Blackwood & Sons, 1899. 308 p.
- Tiele C.P.* Religions // *The Encyclopaedia Britannica: Ninth Edition*. 1886. Vol. XX. Edinburgh: Adam and Charles Black. P. 248.
- Tiele C.P.* Theologie en Godsdienstwetenschap // *De Gids*. 1866. No. 30/2. P. 205–244.
- Tuckett J.* Clarifying the Phenomenology of Gerardus van der Leeuw // *Method and Theory in the Study of Religion*. 2015. P. 1–37.
- Volkman S.* Luthers Lehre vom verborgenem Gott in Entzogenheit in Gott: Beiträge zur Rede von der Verborgenheit der Trinität. Utrecht: Ars Disputandi, 2005. S. 39–43.
- Waardenburg J.* Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie – eine kritische Würdigung // *Marburger Universitätsreden* 93. Marburg: Philipps-Universität Marburg, 1992. S. 21–47.

Waardenburg J. Islam: Historical, Social, and Political Perspectives. Berlin: De Gruyter, 2002. 454 p.

Waardenburg J. Muslim Perceptions of Other Religions. Oxford: Oxford University Press, 1999. 368 p.

Waardenburg J. Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw. The Hague: Mouton, 1978. 298 p.

Waardenburg J. Religionsphänomenologie // Theologische Realenzyklopädie. 1998. Vol. 28. Berlin: Walter de Gruyter. S. 731–749.

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

Waardenburg J. Research on meaning in religion // Religion, Culture and Methodology / Eds.: T.P. Baaren, H.J. Drijvers. N. Y.: Mouton, 1973. P. 109–136.

Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. III: Das antike Judentum. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1921. 462 S.

Weddle D.L. Miracles: Wonder and Meaning in World Religions. N. Y.: New York University Press, 2010. 280 p.

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.

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

Phenomenology, Noumenology and Post-Phenomenology of Religion

Tatiana S. Samarina

PhD, Research Fellow of the Department of Philosophy of Religion. Institute of Philosophy RAS. Russian Federation, 109240, Moscow, 12/1 Goncharnaya st., 12/1; e-mail: t_s_samarina@bk.ru

The book *Phenomenology, Noumenology and Post-Phenomenology of Religion* is devoted to the definition of the specificity of the phenomenology of religion, identification of the dynamics of its development and detection of ways of its transformation. The author explores the phenomenology of religion as a method of research that is independent from the philosophical phenomenology of E. Husserl. The purpose of the phenomenology of religion is presented as twofold: in the Dutch tradition it was the description and classification of religious phenomena, in the German tradition it was the understanding of the essence of religion. The author reconstructs the genesis of the phenomenology of religion in the philosophical tradition that goes back to Friedrich Schleiermacher. At the same time, the author argues that the phenomenology of religion has become the development of comparative religious tradition of Oxford school. The author argues that the outstanding property of the phenomenology of religion is that it is a study of religion, which is independent of any social or psychological analyses. The principles of comparative religion studies proposed within the phenomenology of religion are deeply entrenched into the essence of humanitarian studies that the findings that were made within this tradition have long been perceived as self-evident.

The monograph reviews the existing tradition of studying the phenomenology of religion. The essential differences between the German and the Dutch traditions in the phenomenology of religion are revealed and discussed in terms of the concept of the noumenology of religion. This discussion makes a contribution to the earlier comparative studies of these two traditions that mostly concentrated on the methodological and geographically determined aspects. The author also presents a novel view on the ways by which the phenomenology of religion existed after the 1960s, dubbing this period as the post-phenomenology of religion and bringing evidence in support of this perspective.

The Part I, is a comprehensive reconstruction of the main components of the phenomenological project in religious studies. The origins of the term *Phenomenology of religion* are analyzed. The philosophical, religious, theological and historical-cultural assumptions that were made in the times when the discipline was forming are considered. The religious projects of P. D. Chantepie de

la Saussaye (1848–1920) and K. Tiele (1830–1902) are reconstructed for the first time and a solid description of the phenomenological concepts of W. B. Kristensen (1867–1953) and G. van der Leeuw (1890–1950) is provided.

In Part II, the notion of the *Noumenology of religion* is defined and its comparative analysis in the Danish and the Dutch tradition of the phenomenology of religion is carried out. An essential distinction in the perspectives taken on this notion in the two traditions is demonstrated. The specificity of noumenology is explored within a comparative study of the works of R. Otto (1869–1937) and M. Eliade (1907–1986). The whole project of a noumenological consideration of religion is recreated with reference to the work of F. Heiler (1892–1967). The influence that the noumenology of F. Heiler had on the sociology of religion (M. Weber), Jewish studies (G. Scholem) and Islamic studies (A.-M. Schimmel) are revealed and explored.

Part III justifies the existence of the so-called *Post-Phenomenology of Religion*. It is presented as formed in the context of post-modern religious studies as a reaction to revisionist tendencies within the latter. The author identifies three forms of Post-Phenomenology: Neophenomenology (J. Waardenburg, C. J. Bleeker); the revitalization of phenomenological principles in comparative studies of religions (J. Livingston, D. Cannon, C. Kimball, C. Albanese, etc.); the implicit use of the phenomenological methodology in the examination of religious phenomena (J. G. Melton, F. Jestice, D. L. Weddle, D. Chidester, etc.).

Keywords: Religion, Religious Studies, Phenomenology, Philosophy of Religion, Sacred