
Введение

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Глава I
КАТЕГОРИЯ «СВЯЩЕННОЕ»
В ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Истоки классической феноменологии религии:
философская теология Ф. Шлейермахера*¹

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

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

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

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

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

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

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

Обратимся к содержательному анализу каждой из ступеней его философской теологии.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Конец ознакомительного фрагмента.
Приобрести книгу можно
в интернет-магазине
«Электронный универс»
e-Univers.ru