

Министерство образования Республики Беларусь
Учреждение образования «Витебский государственный университет
имени П.М. Машерова»
Кафедра всеобщей истории и мировой культуры

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Учебно-методические материалы
для студентов 4 курса исторического факультета,
обучающихся по специальности 1-21 01 01 Теология

Витебск, 2012

Автор-составитель: **Лесная Ольга Юрьевна** – преподаватель кафедры всеобщей истории и мировой культуры УО «ВГУ им. П.М. Машерова»

Учебно-методические материалы включают краткий курс лекций по феноменологии религии, материалы для подготовки и проведения семинарских занятий, темы для подготовки рефератов и курсовых проектов, тестовые задания для проверки знаний, перечень контрольных вопросов, список литературы.

Предназначены для студентов исторического факультета, обучающихся по специальности 1-21 01 01 Теология

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	4
ТЕХНОЛОГИЧЕСКАЯ КАРТА.....	5
КРАТКИЙ КУРС ЛЕКЦИЙ.....	7
Лекция 1. Введение в предмет.....	7
Лекция 2. Доклассическая феноменология религии.....	9
Лекция 3. Становление классической феноменологии религии.....	10
Лекция 4. Классическая феноменология религии Фр. Хайлера.....	12
Лекция 5. Феноменология религиозного опыта.....	13
Лекция 6. Феноменология ценностей в работах М. Шелера.....	16
Лекция 7. Психолого-феноменологическое направление исследования религии.....	19
Лекция 8. Феноменология Э. Гуссерля в контексте проблем феноменологии религии.....	21
Лекция 9. Неофеноменология религии.....	23
Лекция 10. Дескриптивное направление феноменологии религии.....	26
Лекция 11. Типологическое направление феноменологии религии.....	27
Лекция 12. Чикагская школа феноменологии религии.....	29
Лекция 13. Феноменологическое направление феноменологии религии....	30
Лекция 14. Экзистенциальная феноменология.....	33
Лекция 15. Классификация религиозных феноменов.....	35
Лекция 16. Роль экзегетики и герменевтики в изучении религиозных феноменов.....	36
Лекция 17. Феноменология религиозного текста.....	39
Лекция 18. «Священный предмет» как религиозный феномен.....	41
Лекция 19. «Священное пространство» как религиозный феномен.....	47
Лекция 20. «Священное время» как религиозный феномен.....	51
Лекция 21. Компаративный подход в феноменологии религии.....	54
ТЕМЫ СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ.....	58
ТЕМЫ РЕФЕРАТОВ.....	65
ТЕМЫ КУРСОВЫХ РАБОТ.....	66
ОБРАЗЦЫ ТЕСТОВЫХ ЗАДАНИЙ.....	67
ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЯ.....	71
ЛИТЕРАТУРА.....	72

ВВЕДЕНИЕ

Феноменологические исследования религии ведутся на Западе уже более века, существуют различные школы и направления, издаются серийные издания и журналы. Проводятся работы по анализу основных трудов посвященных феноменологии религии. Западное современное религиоведение интерпретирует феноменологию религии в достаточно широком аспекте, называя ее философско-религиоведческим спором о «святом».

На постсоветском пространстве исследования данной тематики малоизвестны, и практически не проводились. Между тем, значимость данного направления исследования велика не только для богословия, религиоведения и философии религии, но и в целом для самой философии.

Преподавание дисциплины «Феноменология религии» на сегодняшний день дает возможность изучить в систематическом порядке основные этапы развития феноменологии религии, ее отличие от трансцендентальной феноменологии и принципы типологии религиозных феноменов. В рамках данного курса студенты имеют возможность ознакомиться с основными понятиями феноменологии религии и представлениями из религиозного мирозерцания, а также выработать навыки самостоятельного феноменологического анализа.

В данных учебно-методических материалах по феноменологии религии рассмотрены концепции и главные работы крупнейших феноменологов религии, раскрыты основные вехи в развитии феноменологии религии, включающие доклассическую (дескриптивную) феноменологию религии, классическую (интерпретативную) феноменологию религии, нефеноменологию религии (ориентированную на проблему феноменологию религии).

Важной задачей курса «Феноменология религии» является развитие у студентов умение мыслить внутри феноменологической парадигмы.

Учебно-методические материалы содержат технологическую карту курса с разбивкой по часам и видам работ, сжатый курс лекций, тематику семинарских занятий, темы для подготовки рефератов и курсовых проектов, тестовые задания для проверки знаний, список литературы.

Настоящее издание рекомендуется студентам, обучающимся по специальности 1-21 01 01 Теология.

**ТЕХНОЛОГИЧЕСКАЯ КАРТА
КУРСА «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ»**

№	Тема лекционных занятий	Часы
1.	Введение в предмет	2
2.	Доклассическая феноменология религии	2
3.	Становление классической феноменологии религии	2
4.	Классическая феноменология религии Фр. Хайлера	2
5.	Феноменология религиозного опыта	2
6.	Феноменология ценностей в работах М. Шелера	4
7.	Психолого-феноменологическое направление исследования религии	2
8.	Феноменология Э. Гуссерля в контексте проблем феноменологии религии	4
9.	Неофеноменология религии	2
10.	Дескриптивное направление феноменологии религии	2
11.	Типологическое направление феноменологии религии	2
12.	Чикагская школа феноменологии религии	2
13.	Феноменологическое направление феноменологии религии	2
14.	Экзистенциальная феноменология	2
15.	Классификация религиозных феноменов	2
16.	Роль экзегетики и герменевтики в изучении религиозных феноменов	2
17.	Феноменология религиозного текста	2
18.	«Священный предмет» как религиозный феномен	2
19.	«Священное пространство» как религиозный феномен	2
20.	«Священное время» как религиозный феномен	2
21.	Компаративный подход в феноменологии религии	2
	ИТОГО	46

№	Тема семинарских занятий	Часы
1.	Доклассическая и классическая феноменология религии	2
2.	Феноменология ценностей и религиозного опыта	2
3.	Психолого-феноменологическое направление исследования религии	2
4.	Феноменология Э. Гуссерля в контексте проблем феноменологии религии	2
5.	Неофеноменология религии	2
6.	Дескриптивное направление феноменологии религии	2
7.	Типологическое направление феноменологии религии	2
8.	Чикагская школа феноменологии религии	2
9.	Феноменологическое направление феноменологии религии	2
10.	Экзистенциальная феноменология	2
11.	Роль экзегетики и герменевтики в изучении религиозных феноменов. Феноменология религиозного текста	2
12.	Религиозный феномен понятий «священный предмет», «священное пространство», «священное время»	2
13.	Компаративный подход в феноменологии религии	2
	ИТОГО	26

КРАТКИЙ КУРС ЛЕКЦИЙ

Лекция 1. Введение в предмет

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

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

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

религиозным — способом отношения к нему человека и общества, в феноменологии определяется как святое. Святое есть то, что наполнено сверхъестественной силой. Она обозначается словами примитивных народов: меланезийским — “мана”, полинезийским — “табу”, индейским --“оренда”. Святое в отличие от обычного, профанного предмета есть табу - нечто, приближение к которому требует внимания и осторожности. Слово “религия” означает также благоговение и характеризует отношение человека к святому как страх и удивление одновременно, как благоговейный страх. Исходя из этого основоположники феноменологии религии Р. Отто и Ф. Хайлер определяют религию как “опыт встречи с ужасным и удивительным святым”. Отсутствие у человека религиозного опыта оказывается, таким образом, результатом не встречи со святым. Подобное происходит по тем или иным причинам и зависит от ряда обстоятельств, понимаемых по-своему историческими религиями (греховность человеческой природы, авидья, майя), теологией (“есть люди, которых бог ртвергает” — Фома Аквинский), философией (“бог умер” — Ф. Ницше, “боги удалились” — Ф. Гельдерлин, М. Хайдеггер), поэзией (“боги, завернувшись в плащи/покинули землю” — Гесиод). Если одна из двух составляющих религиозного отношения — страх и удивление — доминирует над другой, то отношение разрушается и на его месте остается либо простое любопытство, либо некое экзистенциальное состояние “страха ни перед чем” (М. Хайдеггер), но и в том и в другом случае феноменология рассматривает это как следствие не встречи человека со святым. Здесь уместно будет вспомнить незадачливого и любопытного философа Хому Брута, который решился заглянуть в глаза Вию, хотя внутренний голос и предостерегал его.

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

Тем самым *numen* - божественное - определяется “как совершенно другое”, “как абсолютно и полностью отличное: оно не похоже ни на человеческое, ни на космическое”. М. Элиаде считал столь жесткое разделение рациональных и иррациональных элементов в религии непродуктивным, поскольку это не дает возможности представить “священное во всей его полноте”, и считал священным то, “что противопоставлено мирскому”.

Как замечал Ф. Хайлер, “*numen* — священное и божественное — находится по ту сторону чувственного восприятия, но он видим и слышим в оболочке внешних явлений, его можно представить с помощью картин, нарисованных воображением, и постичь в определенных душевных переживаниях”. Святое проявляет себя в трех сферах, изображаемых в виде концентрических окружностей: священные предметы, священные

представления и священные переживания. Эти сферы имеют общий центр, который, однако, никак не обозначается, даже точкой (она как бы предполагается, но ставит ее лишь наше воображение), и в предметную область феноменологии не входит, поскольку представляет неявленное безымянное святое, *desus absconditus* (скрытое божество). Именно к нему обращены слова молитвы Николая Кузанского: “Ты, дарующий бытие и жизнь, Ты — тот, кто облекается различными культурами в различные формы и называется разными именами, потому что Ты остаешься тем, кто Ты есть, неузнанным и непроизнесенным...”.

Однако между всеми окружностями существует корреляция, и, в частности, с ней, по мнению Ф. Хайлера, связан тот факт, что невозможно создать чисто духовную религию, исключаящую священные предметы, хотя попытки к тому были неоднократные. Иными словами, для религии оказывается справедливым положение теории познания: нет ничего в духовном такого, что до этого не было в чувственном. Религия проявляет себя во внутреннем единстве трех сфер — предметов, представлений и переживаний.

С утверждением этого единства связан еще один элемент, играющий значительную роль как в религии, так и в магии — чудо. Однако в феноменологии магия и религия различаются. Первая прежде всего — техника, которой можно обучиться, она основывается на неких, пусть и непонятных для большинства, но все же законах; это нечто, постоянно, сопоставляемое с наукой, — либо сверхнаука, либо протонаука, преднаука, донаука. Магия для одних — эзотерическая собственность узкого круга посвященных, для других — пустая фантастическая теория и деятельность, но общее в оценке — расчетливый характер такой деятельности. Из-за него магия лишена собственно религиозного элемента — благоговейного страха перед святым, иными словами, в ней отсутствует иррациональный компонент, который Р. Отто и называл *нумен*.

Являясь нехристианским по своему происхождению (поскольку Ветхий и Новый Заветы написаны не на латыни), слово “религия” довольно рано проникает в христианство и используется как в латинском переводе Библии, так и в творениях латинских отцов церкви. Оно приобретает значение “связь” — человека и Бога, Бога и мира, характеризует отношение относительного к абсолютному и противопоставлено “греху” — разделению человека и Бога. Такое понимание не противоречит исконному значению слова.

Лекция 2. Доклассическая феноменология религии

Впервые термин «феноменология религии» был использован голландским религиоведом П.Д. Шантепи де ла Соссе в «Учебнике истории религии» (1887). Рассуждая о предмете и структуре современной ему науки о религии, он выделяет две основные религиоведческие дисциплины: историю

религии и философию религии. При этом он упоминает о феноменологии религии, служащей связующим звеном между двумя основными дисциплинами. «Сопоставление и группирование различных религиозных явлений (феноменология религии) обеспечивают переход от истории религии к философии религии»¹. Данный фрагмент позволяет некоторым исследователям считать голландского религиоведа родоначальником широкого и весьма влиятельного в XX в. направления, называемого феноменологией религии.

Гораздо реже в связи с возникновением феноменологии религии упоминается современник и соотечественник П.Д. Шантепи де ла Соссе К.П. Тиле, хотя он сформулировал тезис, оказавший большое влияние на становление и последующее развитие нового направления в изучении религии. «Антропология, — писал он, — не только показала универсальность религии как человеческого проявления, но и обнаружила, что способ, каким она проявляется, и элементы, из которых она состоит, везде и во все времена, по существу, одни и те же. Чтобы определить эти постоянно возрождающиеся явления, мы должны расчленить религию, иными словами, сначала прибегнуть к феноменолого-аналитическому ее рассмотрению»². В дальнейшем такое расчленение религии и выявление в ней инвариантных элементов стало считаться одной из важнейших задач феноменологических исследований.

Эти краткие замечания «отцов-основателей» религиоведения следует рассматривать как выражение смутного и не вполне осознанного представления о том, что, наряду с историей религии и философией религии, должна существовать еще одна религиоведческая дисциплина¹. В их трудах феноменология религии еще не самоидентифицировалась. Были сформулированы лишь некоторые задачи, но оставался неопределенным предмет исследований, очень низким, практически нулевым, был уровень разработки собственно феноменологических категорий, понятий и методов. Поэтому воззрения П.Д. Шантепи де ла Соссе и К.П. Тиле иногда обозначают термином «доклассическая феноменология религии».

Лекция 3. Становление классической феноменологии религии

После Первой мировой войны начинается становление классической феноменологии религии, и одним из ее основателей по праву считается немецкий мыслитель Р. Отто. Его небольшая по объему книга «Das Heilige» (1917) вызвала огромный резонанс в философских, теологических и религиоведческих кругах. Вокруг нее развернулась полемика, причем сразу же были высказаны не только положительные оценки, но и критические замечания. Правда, в то время критики оказались в меньшинстве, их аргументация потонула в мощном потоке хвалебных отзывов. Концепция Р. Отто, в которой теологические интересы переплетались с

религиоведческими, а иногда и превалировали над ними, обрела общеевропейское звучание и определила одно из магистральных направлений развития феноменологии религии.

Решающее значение для становления феноменологии религии имели сочинения Р. Отто в области религиоведения и религиозной философии. Опираясь на труды Шлейермахера, он пришел к выводу, что религиозное чувство лежит в основе религии. Религиозное переживание не врожденно, но доступно каждому, кто ищет его. Человек стремится к нему именно для того, чтобы достичь состояния покоя, когда ему становится все ясно о себе и своих целях.

Главная заслуга Р. Отто, по мнению исследователей его творчества², состояла в детальной разработке категории «священное» и феноменологическом описании универсальной, сущностной структуры религиозного опыта.

С точки зрения феноменологии теория Отто о нуминозном может быть сформулирована в виде последовательных ответов на два вопроса: 1) как переживается и как функционирует нуминозное чувство; 2) как религия становится тем, что она есть.

Теория Отто является ценным вкладом в религиоведение; прежде всего в ней формулируется важное положение о том, что “знание и понятийное понимание далеко не одно и то же, более того, часто они противопоставляются и исключают друг друга”. Нумен, согласно Отто, есть сущность божественного. Понятийное понимание менее всего приспособлено для интуитивного познания и признания нуминозного в его истинном проявлении. Способность человека познать и признать святое Отто называл дивинацией (лат. *divinatio* — предчувствие). Нуминозное существует во всех религиях, и без нуминозного религии не существует. В поисках обоснования нуминозного опыта Отто обратился к философии и заимствовал у И. Канта понятие *a priori*. Святое есть категория *a priori*, оно проявляется как в своем рациональном, так и в иррациональном аспектах. Религиозное чувство проявляется в опыте, но не возникает из него. Религиозное чувство относится к основаниям души, чувство нуминозного не является производным от других чувств, оно есть первичное качественно оригинальное чувство, которое можно пробудить. Имеет место “закон соответствия чувств”, гласящий, что “одно чувство X пробуждает в нас подобное чувство Y”. Подобное влечет друг друга. Чувство нуминозного вызывает в нас подобные чувства, и, наоборот, подобные нуминозным чувства вызывают чувство нуминозного. Импульсы к пробуждению нуминозных переживаний могут исходить от произведений искусства — изобразительных, художественных, музыкальных. В связи с этим следует отметить, что нуминозные переживания пробуждаются и произнесением некоторых священных пазвуков: о-т, а-и-т, а-и-п.

Лекция 4. Классическая феноменология религии Фр. Хайлера

Дальнейшее развитие феноменологии связано с трудами историка религии Ф. Хайлера. “Феноменологический метод, — согласно его взглядам, — есть путь от феномена к сущности религии”. Следует подчеркнуть, что феноменология исследует только путь, но не саму сущность религии. Хайлер не столько классифицировал предметные феномены исторических религий, сколько пытался понять их суть. Он намечал два направления “во внутреннее ядро” религиозного опыта. Прежде всего самое пристальное внимание следует уделить ранним и так называемым примитивным формам религии. Кроме того, необходимо проникнуть во внутренний мир религии, т. е. прочувствовать ее феноменологический мир так, как это сделали религиозные гении, основатели исторических религий. Хайлер писал: “...История и психология религии, которые стремятся охватить религиозную мистику в ее самых многообразных формах, могут попытаться подойти к решению этой трудной задачи, осуществление которой постоянно осложняется конфессиональными привязанностями. Когда исследователь долгое время останавливается близ самых различных религиозных гениев, индийских провидцев атмана и христианских мистиков, Будды и Плотина, израильских пророков и псалмопевцев, Иисуса, Павла и Августина, когда он долго и с глазу на глаз находится рядом с этими религиозными деятелями и расспрашивает их о самом близком, сокровенном и глубоком, тогда -он может оценивать эти вызывающие жаркие споры личности с открытыми глазами и чистым сердцем, тогда его взгляд незамутнен религиозной пристрастностью”.

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

Лекция 5. Феноменология религиозного опыта

По мнению Р. Отто, священное должно пониматься как сложная, составная категория. Во многих религиях, в том числе в христианстве, большое внимание уделяется рациональному и моральному моментам священного. Однако рациональными предикатами, которые представляют собой ясные и отчетливые понятия, доступные мышлению, поддающиеся анализу и определению, не исчерпывается сущность священного. «Как таковое священное содержит в себе совершенно своеобразный момент, ускользающий от рационального, а потому оно, как *arretion, ineffabile*, само по себе недоступно для понятийного постижения».

Не исчерпывается священное и моральным моментом. «У нас вошло в привычку, — пишет Р. Отто, — говорить о священном в переносном, а не в изначальном смысле. Мы понимаем его как абсолютный нравственный предикат, как нечто совершенно благое... Но такое употребление слова "священное" нельзя считать строгим. Хотя моральный момент входит в священное, оно включает в себя некий избыток, который и является его отличительной чертой. Более того, слово "священное" и соответствующие ему слова в семитских, латинском, греческом и других древних языках означают прежде всего и главным образом именно этот избыток. Они либо вообще не касаются морального момента, либо затрагивают его не изначальным и уж никак не сводятся к нему исключительно».

Чтобы получить этот «избыток», представляющий исходный пункт и подлинное ядро любой религии, Р. Отто предлагает исключить из священного рациональный и моральный моменты. Для обозначения того, что остается после проведенной операции (священное минус моральное, минус рациональное вообще) немецкий теолог и религиовед использует термин «нуминозное» (от лат. *numen* — божество, божественное начало). Обращение в данном случае к латинской терминологии, отмечает М.А. Пылаев, обусловлено по крайней мере двумя обстоятельствами. «Во-первых, Р. Отто пытается избавиться от перегруженности оттенками смысла немецкого прилагательного *gottlich* (божественное), а также его синонимов в современных европейских языках, но желает подчеркнуть своеобразие, исключительность религиозного чувства (ощущения нуминозного). Во-вторых, Р. Отто обозначает термином "нуминозное" некоторую изначальную данность (первую реальность), которая позднее приобретает рассудочно-дискурсивную определенность в названиях священных существ различных религий. Поэтому он желает показать отличие этой реальности от ее проявлений».

Являясь христианским теологом, Р. Отто без всяких оговорок признает существование «нуминозного объекта», однако главным предметом рассмотрения он делает те чувства и переживания, которые испытывает верующий при встрече с этим объектом. Конечно, трактовка религиозного

опыта зависит от мировоззренческих установок исследователя и в первую очередь от того, какими качествами он наделяет нуминозный объект.

Свои представления о Божестве Р. Отто черпал из Ветхого Завета и сочинений Мартина Лютера (1438—1546), получивших особое звучание после Первой мировой войны. Острейшие социальные катаклизмы, которые потрясли мир в начале XX в., подорвали доверие к либерально-прогрессистским идеям, заставили людей усомниться в разумности и моральности происходящего, в своих возможностях оказывать влияние на окружающую действительность. В протестантской теологии это привело к оживлению идей о греховности человека и абсолютной трансцендентности Бога. Именно после Первой мировой войны теологи вспомнили об образе грозного Божества, чьи деяния не укладываются в рамки человеческих представлений, чей гнев непредсказуем и ужасен, чье величие заставляет человека почувствовать себя «прахом и пеплом». Такие воззрения А.П. Забияко справедливо называет теологией «страшного Бога», подчеркивая, что в определенных условиях они выходят на передний план во всех христианских конфессиях, а может быть, и во всех религиях. В работе Р. Отто, отражающей теологические умонастроения того времени, нуминозный объект представлен прежде всего как *mysterium tremendum* (тайна, повергающая в трепет), и соответственно этому суть нуминозного — это переживание тайны.

Нуминозное, согласно Р. Отто, полностью иррационально, невыразимо в понятиях и не поддается определению. Провозгласив это, автор «*Das Heilige*» встает перед проблемой, которую безуспешно пытались решить мистики и иррационалисты всех времен и народов. Ведь если признать, что предмет рассмотрения невыразим в понятиях и не поддается определению, то следовало бы сомкнуть уста, отложить в сторону письменные принадлежности и заняться молчаливым созерцанием этого предмета. Но, как показывает история человеческой мысли, далеко не все мистики и иррационалисты были молчаливниками. Многие из них стремились выразить свои переживания при помощи тех самых понятий и определений, которые признавались ими негодными для этой цели.

Осознавая всю сложность стоящей перед ним проблемы, Р. Отто раскрывает содержание нуминозного в привычной для человеческого мышления понятийной форме, но называет используемые им понятия «знаками», «символами», «идиограммами». Этими понятиями обычно выражают «естественные чувства», более или менее схожие с нуминозными переживаниями, кое в чем аналогичные им, способные, в соответствии с «законом притяжения по сходству», вызвать их, но все же не тождественные им. Нуминозное, по мысли немецкого теолога и религиоведа, не выходит из темноты чувств на свет понятийного понимания, оно остается невыразимым, а знаки, символы, идиограммы лишь намекают на то, что переживает верующий человек.

Условный и приблизительный характер понятий — знаков, символов, идиограмм — не смущает Р. Отто. Он стремится с их помощью как можно ближе подобраться к ключевым моментам нуминозного, старательно подыскивая для этого слова и термины из разных языков и религиозных традиций. «Мы должны, — пишет он, — сколь возможно точно установить ближайшие идеограмматические обозначения моментов нуминозного. Этим мы закрепляем в постоянных "знаках" колеблющиеся чувственные явления, чтобы придти к однозначности и общезначимости того, что нам открылось, к формированию "строгого учения", имеющего прочные скрепы и стремящегося к объективности, даже если оно имеет дело не с адекватными понятиями, а лишь с понятиями-символами. Речь в данном случае идет не о рациональном осмыслении иррационального, что само по себе невозможно, но о четком установлении моментов нуминозного, о "здоровом учении", противостоящем "иррационализму" и произволу мечтательной болтовни».

Р. Отто выделяет четыре основных момента нуминозного: *Kreaturgefühl* (чувство тварности), *Mysterium tremendum* (тайна, повергающая в трепет), *Fascinans* (восхищение), *Sanctum als numinoser Wert* (священное как нуминозная ценность). При этом «чувство тварности» возникает на основе первичного нуминозного чувства — *Realitäts-gefuhle* (чувство реальности нуминозного объекта), а момент *Mysterium tremendum* подразделяется в свою очередь на моменты *Tremendum* (трепет), *Majestas* (величие), *Energicum* (энергичность), *Mysterium* (тайна). Все эти моменты нуминозного раскрываются немецким феноменологом при помощи ряда идиограмм, которые подробно рассмотрены в отечественной литературе.

Важно отметить, что Р. Отто не только вдохновенно описал иррациональный аспект священного, он дал целостный анализ этой категории, в том числе рассмотрел соотношение иррационального и рационального моментов. Хотя нуминозное по своей сути иррационально, оно в ходе религиозной истории подвергается рационализации. При этом гармоничное сочетание иррационального и рационального моментов, по мнению Р. Отто, следует считать признаком высшего развития религии. «То, что в религии иррациональный момент всегда остается живым и бодрствующим, предохраняет ее от превращения в рационализм. То, что она в полноте хранит рациональный момент, предохраняет религию от падения в фанатизм и мистицизм, помогает ей стать религией культуры и человечности. Наличие обоих этих моментов в здоровой и совершенной гармонии задает масштаб, позволяющий говорить о превосходстве одной религии над другой. В соответствии с этим мы говорим о превосходстве христианства над его земными сестрами-религиями. На глубоком иррациональном фундаменте возносятся строения его чистых и ясных понятий, чувств и переживаний».

Еще одним существенным вкладом в становление и развитие феноменологии религии была идея Р. Отто об уникальности нуминозного и его полной автономности. «Оно не выводимо ни из какого другого чувства,

не способно "развиваться" из другого. Это — качественно своеобразное, оригинальное, изначальное чувство, причем не во временном, а в принципиальном смысле». Вслед за Р. Отто многие феноменологи стали подчеркивать, что религия, сущностью которой является нуминозное, должна рассматриваться как нечто *sui generis*, обладающее неповторимыми чертами и собственными законами развития. Акцент на уникальности религиозного опыта и автономном характере религии, характерный для протестантской теологии со времен Ф. Шлейермахера и перенесенный в религиоведение Р. Отто, позволил феноменологии размежеваться с другими религиоведческими дисциплинами, которые в той или иной степени редуцировали религию к нерелигиозным факторам, и заявить о своей самостоятельности.

Предметом «новой науки» стало священное, причем не только, как некая априорная данность, коренящаяся в глубинах человеческой души и пробуждающаяся под влиянием внешних воздействий, но и как нечто существующее вне человека, обладающее абсолютной святостью и проявляющееся в разнообразных формах.

Лекция 6. Феноменология ценностей в работах М. Шелера

Макс Шелер (1874— 1928) был одним из основателей и виднейшим представителем классической феноменологии религии. В 1916 г. выходит в свет книга М. Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей». Уже в этой работе автор формулирует основные положения разрабатываемого им учения о религии, в том числе свое понимание категории «священное». Однако наиболее полное развитие феноменология религии М. Шелера получает в фундаментальном труде «О вечном в человеке» (1921). На страницах этого труда большое внимание уделяется анализу воззрений Р. Отто. «Когда я, спустя несколько лет, — пишет М. Шелер, — перечитывал его прекрасную, глубокую и серьезно развивающую проблемы феноменологии религии книгу (имеется в виду «Das Heilige». — А.К.), я с удивлением обнаружил, насколько схожими оказались результаты совершенно независимо проведенных исследований — его и моего, если наивно и беззаботно обратиться к самой сути дела и оставить в стороне традиционные школьные учения, которыми он руководствовался».

М. Шелер очень высоко оценивает используемый Р. Отто метод постепенного очищения феномена и его фиксации перед духовным взором, поскольку этот метод ведет к феноменологическому «усмотрению сущности» (*Wesensschau*). Он также высоко оценивает описательную часть книги Р. Отто, но выражает полное несогласие с ее теоретической частью. И это неудивительно. Если Р. Отто опирался на протестантскую теологию и философскую традицию, связанную с именами И. Канта и Якоба Фриза (1773—1843), то М. Шелер ко времени написания «О вечном в человеке» перешел в католичество, а в своих философских воззрениях был близок

Эдмунду Гуссерлю (1859—1938), учение которого получало все большее распространение в Германии.

Критикуя элементы субъективизма, характерные для протестантской теологии и сохранившиеся в учении Р. Отто, М. Шелер называет себя сторонником «философского и теологического объективизма» и постоянно подчеркивает, что любому учению о религиозном акте и религиозном сознании должно соответствовать и даже предшествовать учение о божественном. Именно в этом ключе он выстраивает «сущностную феноменологию религии», которая, по его мнению, должна стать «конечной основой» для всех остальных научных и философских подходов к изучению религии. «Сущностная феноменология религии, — пишет М. Шелер, — включает в себя три раздела: 1) сущностная онтика (Wesensontik) божественного; 2) учение о формах откровения, в которых божественное обнаруживает и являет себя человеку; 3) учение о религиозном акте, посредством которого человек подготавливается к восприятию содержания откровения и посредством которого схватывает его в вере».

Природу божественного М. Шелер раскрывает при помощи двух сущностных определений: оно — абсолютно сущее, оно — священное. Несмотря на разнообразие проявлений божественного в первобытных и развитых религиях, данные определения применимы к нему во всех случаях. Божественное, продолжает рассуждать М. Шелер, обнаруживает и являет себя в вещах и событиях природного мира, в человеческом сознании, в социальной и исторической реальности. Все это следует отнести к естественному откровению, которому соответствует естественная религия. Если божественное обнаруживает и являет себя посредством личностей (*homines religiosi*) и слова, то речь идет о позитивном откровении, которому соответствует позитивная религия.

Далее, М. Шелер подчеркивает важность сущностного рассмотрения стадий естественного и позитивного откровений. Божественное обнаруживает себя на всех уровнях бытия, но на разных уровнях оно проявляет разные свойства своей сущности и делает это с разной степенью адекватности. Естественное откровение может проявляться на уровнях неживой природы, живой природы, человеческой души, общества, и различные формы откровения схватываются различными видами религиозных актов. Если божественное обнаруживает и проявляет себя посредством личностей, то единственным способом выражения откровения служит слово. При этом позитивное откровение, выраженное в вербальной форме, также имеет разные стадии своего проявления, высшая из которых полностью раскрывает сущность божественного и личности, посредством которой божественное являет себя людям.

Поскольку божественное обнаруживает и являет себя посредством личностей, важнейшей задачей сущностной феноменологии религии следует считать определение типов *homines religiosi*. «Колдун, маг, провидец, мудрец, пророк, законодатель и судья, царь и герой, священник, спаситель,

искупитель, посредник, мессия, и наконец, наивысшая для постижения форма — сущностная идея личности, которую Бог наделил своей личной сущностью и своим бытием. Таковы образцы религиозных личностей, их сущностные черты и их градация должны быть подвергнуты всестороннему изучению»¹. Для этого важно установить различие между ценностным типом личности, для обозначения которого М. Шелер использует термин «священный человек» (Heiliger), и другими ценностными типами личности, такими, например, как гений или герой. Затем необходимо провести различие между основателями религий и вторичными *homines religiosi* (апостолами, главами церквей, вероучителями, реформаторами и т. п.). Учет этих различий необходим при создании сущностной типологии религиозных личностей.

Признавая, что религия имеет социальное измерение, М. Шелер провозглашает важнейшей задачей сущностной феноменологии религии исследование «социологических структурных форм», принимаемых сообществами людей, к которым обращено откровение. К таким формам он относит церковь, секту, школу, монашеский орден и т. п. Внимание феноменологов религии должны также привлекать коллективные ритуалы, литургия, общая молитва, формы совместного благоговения и поклонения.

Еще одной задачей сущностной феноменологии религии, согласно М. Шелеру, является изучение исторической последовательности форм естественного и позитивного откровений. Феноменологи должны также изучать историческую последовательность организационных и культовых форм религии. Только на этой основе возможно построение «исторической философии религии».

Таков круг проблем, входящих в компетенцию сущностной феноменологии религии. «Однако, — оговаривается М. Шелер, — в наши намерения не входит разработка всей феноменологии религии. Мы ограничимся как можно более подробным рассмотрением религиозного акта». Рассмотрение этого акта и его внутренней логики, по мнению М. Шелера, позволит наиболее полно постичь сущность божественного, которая схватывается верой, но продолжает пребывать в самом божественном. Божественное, проявляясь в природе, обществе и человеке, — объективно и независимо от субъекта веры. Оно постигается человеком лишь постольку, поскольку человек сопричастен Богу и изначально несет в себе элементы божественного.

Уделив главное внимание религиозному акту, М. Шелер неустанно подчеркивает, что сущностная феноменология религии должна включать не только философский анализ религиозного сознания, она призвана разрабатывать учение о божественном, а также изучать проявления божественного в природе, социальный и исторический аспекты религии. Такое понимание предмета исследования открывало широчайшие перспективы для формирующейся феноменологии религии.

Лекция 7. Психолого-феноменологическое направление исследования религии

Окончательное становление феноменологии религии обычно связывают с именем Г. ван дер Леува и его работами «Введение в феноменологию религии» (1925) и «Феноменология религии» (1933). После их выхода в свет и вплоть до 50-х годов XX в. голландский теолог и религиовед был бесспорным лидером в области феноменологии религии. Сформулированная им методология исследования религии и основные положения его учения пользовались большим авторитетом в религиоведческом сообществе. Они до сих пор активно обсуждаются на Западе, хотя тональность суждений в настоящее время существенно изменилась. «Критики, — пишет современный исследователь феноменологии религии Аллен Дуглас, — часто выражают восхищение богатейшей коллекцией религиозных данных, содержащейся в работах ван дер Леува, но в то же время они выдвигают серьезные возражения в адрес его феноменологии религии. Они считают, что разработанная им концепция имеет в своей основе множество теологических и метафизических предпосылок, что она перегружена ценностными суждениями, излишне субъективна и в высшей степени спекулятивна, что в ней игнорируется исторический и культурный контекст религиозных явлений, а потому она представляет незначительную ценность для эмпирически ориентированных исследований».

В своих работах Г. ван дер Леув уделял значительное внимание соотношению феноменологии религии и других религиоведческих дисциплин. Начав свою научную и преподавательскую деятельность как историк религий, Г. ван дер Леув всегда с должным почтением относился к избранной им в молодости дисциплине. История религий, пишет он, стремится ответить на вопросы «что?», «где?», «когда?» и требует от исследователя глубокого знания языка, истории и культуры народа, религию которого он изучает. Основу истории религий, несомненно, составляют фактические материалы, однако ученый не может ограничиваться их сбором. «Нет ничего важнее сбора материалов, но если ограничиться только этим, предупреждал Бедье научное сообщество еще в 1893 г., то трудно придумать более бессмысленное занятие. Сбор материалов не представляет ценности, если исследователь не руководствуется какой-нибудь гипотезой. Работайте на идею, пусть даже эта работа приведет к доказательству ложности вашей идеи. Собирайте материал, чтобы подтвердить некую гипотезу или опровергнуть ее, но никогда не делайте этого ради самого собирания, или собирайте тогда почтовые марки».

Собранный материал нуждается, по мнению Г. ван дер Леува, в определенной обработке, а именно в описании, классификации и типологизации. И здесь на арену выступает феноменология религии, которая, в отличие от истории религий, является систематической дисциплиной.

Феноменология религии не может существовать без того материала, который предоставляет ей история религий, но и история религий без феноменологии превращается в хаотическое нагромождение фактов. Отличие между этими дисциплинами чисто методологическое, поскольку они имеют один и тот же предмет исследования, но осваивают его по-разному.

Совсем другая связь, считает Г. ван дер Леув, существует между психологией и феноменологией религии. Они близки друг другу методологически, но имеют несовпадающие предметы исследования. В одной из статей, написанных в 1928 г. в Германии, голландский религиовед фактически отождествляет методологию современной ему субъективистской психологии и методологию феноменологии религии². Общим для них является использование, с одной стороны, интроспекции, позволяющей исследователю прояснить свой внутренний мир, с другой стороны, эмпатии³, которая способствует проникновению в объект исследования. «Наш метод, таким образом, заключается в постоянном сравнении, непрерывном сопоставлении того, что говорит нам история о религиозном опыте других эпох, народов и личностей, с тем, что мы узнаем о собственном опыте. Мы можем приблизиться к чужому, лишь сравнивая его со своим... Следовательно, принцип "познай самого себя" стоит на первом месте в нашем исследовании. Но если мы хотим проникнуть в сущность явлений, а не довольствоваться их внешней стороной, мы должны привести собственный внутренний мир в соответствие с этими явлениями, вчувствоваться, вжиться в них».

Без выполнения этих процедур не может обойтись ни психолог, ни феноменолог религии. Однако психологию интересуют только религиозные чувства и переживания, в то время как феноменология исследует все религиозные феномены. Предмет феноменологии религии оказывается гораздо шире, чем предмет психологии религии. Даже обращаясь к человеку, феноменология рассматривает религиозную личность во всей ее полноте, а не только ее чувства и переживания. Такой ход мысли голландского теолога и религиоведа позволяет утверждать, что разработанная им феноменология прокладывает путь от психологии религии к религиозной антропологии.

Многие исследователи творчества Г. ван дер Леува отмечают также, что его феноменология ведет от истории религии к теологии, и с этим суждением трудно не согласиться. Однако в трудах голландского ученого достаточно отчетливо проводится грань между феноменологией религии, философией религии и теологией. Феноменология религии, по мысли Г. ван дер Леува, «...не обладает нормативным характером и этим она отличается от философии религии и от теологии. Феноменология была бы последней в ряду дисциплин, пренебрегающих вопросом о ценности и истинности религиозных явлений. Она знает, что понять многие религиозные явления можно только с учетом их притязаний на истинность. Но вопрос об их истинности она заключает в скобки, она воздерживается от оценочных суждений (Erosche. Проблему истинности она оставляет теологии, которая

рассматривает религиозные явления в свете откровения, и философии религии, которая, изучив основы религиозного познания (гносеология), формирует суждение о ценности той или иной религиозной данности (аксиология), чтобы, в конечном счете, принять решение об ее истинности или ложности (метафизика)»

Таким образом, голландский религиовед не только указал на отличия феноменологии религии от истории и психологии религии, но и развел феноменологию религии с философией религии и теологией, очертив тем самым границы формирующейся дисциплины. Трактовка феноменологии религии как отдельного направления или самостоятельной отрасли религиоведческого знания со времен Г. ван дер Леува получила широчайшее распространение среди исследователей религии. Правда, как отмечают сами феноменологи религии, до сих пор продолжают споры о предмете этой дисциплины, о месте феноменологии религии в ряду других религиоведческих дисциплин, о ее взаимоотношениях с теологией, философией, историей, психологией, социологией религии.

Лекция 8. Феноменология Э. Гуссерля в контексте проблем феноменологии религии

Эта традиция использует методы философской феноменологии философа Э. Гуссерля. Прежде всего подобный подход предполагает отказ от выстраивания феноменологии религии по образцу точных наук. Для феноменологии религии очень важным оказалось противопоставление Гуссерлем эпистемологической (лат. *episteme* — теоретическое знание) и доксической (лат. *doxa* — верования) сфер. Если посредством эпистемологических актов конституируется теоретическое знание, то благодаря доксическим верованиям конституируется “жизненный мир”. Гуссерль возвращал ценность и автономную значимость сфере верований, показывая, что она не может быть поглощена теоретическим знанием. Для этого он применял так называемые трансцендентальную и эйдетическую редукции, освобождающие человека от необходимости подчинения каким бы то ни было метафизическим предпосылкам и позволяющие ему увидеть идеи, которые конституируют его “жизненный мир”. В нем эмпирические феномены пронизывают логические структуры, и последние, казалось бы, зависят от них. Однако, как известно, Гуссерль источником этих структур считал акты неэмпирического трансцендентального “Я”, т. е. и в “жизненном мире” сохраняется противопоставление теоретического и эмпирического. В процессе развития “жизненный мир” индивида проходит, по мнению Гуссерля, несколько стадий. Первоначальная естественная историчность человека подчинена мифически-практической установке — окружающая действительность воспринимается как мир, в котором доминируют мифические силы. Важнейшей заботой поэтому является защита и

обустройство жизни путем овладения ими. Вторая стадия — рефлексивная историчность — трансформирует мифически. Практическое отношение к миру в теоретическое. Третья — ступень абсолютной жизни — характеризуется тем, что человек конституирует себя и свой мир на уровне самосознания. В целом концепция Гуссерля разрабатывается как в феноменологической теологии (например, в трудах М. Шелера), так и в феноменологии религии.

Многие феноменологи религии использовали также метод, обозначаемый греческим термином «*epoche*» (приостановка суждений, воздержание от суждений). Этот термин, имевший длительную историю, но изрядно подзабытый европейскими мыслителями, был введен в философский контекст XX в. Э. Гуссерлем, а затем получил хождение в религиоведении. Не вдаваясь в подробности гуссерлевской трактовки *epoche*¹, можно в самом первом приближении сказать, что, руководствуясь этим методом, исследователь должен сменить «естественную установку» (философские, научные и обыденные представления о реальном мире) на «феноменологическую» (выделение сознания в качестве единственного объекта рассмотрения). Для этого ему следует «заключать в скобки» все наработанные человеческой мыслью суждения о пространственно-временном существовании, поскольку они мешают сосредоточиться на сознании (или «субъективности», или «Я»).

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

Важно также отметить, что метод *epoche*, в гуссерлевской трактовке, предполагал достижение совершенно беспредпосылочного созерцания феноменов сознания, а «...феноменологи религии интерпретировали "заклучение в скобки" как воздержание от непроверенных предпосылок или как экспликацию и уточнение предпосылок, но не как их полное отрицание». В данном случае позиция феноменологов религии представляется более взвешенной и реалистичной, поскольку, занимаясь любым видом познавательной деятельности, невозможно «заклучить в скобки» все

экзистенциальные, истинностные и ценностные суждения и достичь беспредпосылочного, мировоззренчески-нейтрального и абсолютно объективного знания. Сам Э. Гуссерль в поздних работах вынужден был согласиться с этим. Сейчас с этим соглашаются все, кто более или менее профессионально занимается проблемами человеческого мышления и познания: эпистемологи, методологи, историки науки и философии, психологи, культурологи, религиоведы, представители других «наук о духе».

Лекция 9. Неофеноменология религии

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

Однако не все религиоведы были готовы отречься от феноменологии религии, несмотря на ее очевидные недостатки. К их числу относится Ж. Ваарденбург, который считается основателем неофеноменологии религии. Среди критических замечаний в адрес классической феноменологии религии Ж. Ваарденбург выделяет следующие:

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

2. Классическая феноменология религии не поддается научному обоснованию, так как ее обобщения невозможно сопоставить с конкретными явлениями очень многих религий.

3. Она недостаточно рефлексивна и самокритична в отношении используемых методов.

4. Она изолирована от других религиоведческих дисциплин и с трудом вступает с ними в диалог.

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

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

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

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

Помимо позитивной задачи выявления «интенций» и «субъективных значений» неофеноменология религии, по мысли Ж. Ваарденбурга, должна выполнять «в высшей степени критическую функцию, анализируя и исследуя концепции религии, сформулированные в рамках этой дисциплины». Данная функция чрезвычайно важна, поскольку многие представители классической феноменологии религии рассматривали религиозные явления сквозь призму априорных концепций религии, которые не подвергались критической рефлексии. Приписывая неофеноменологии религии критико-аналитическую функцию, Ж. Ваарденбург подчеркивает, что эта дисциплина имеет много общего с Systematische Religionswissenschaft и существенно отличается от эмпирико-дескриптивистских и эссенциалистско-редукционистских разновидностей классической феноменологии религии. Она представляет

собой систематический и интегральный подход, сочетающий критические требования к исходным понятиям с решением наиболее актуальных проблем изучения религии путем выявления интенций, лежащих в основе религиозных явлений, и значений, которые эти явления имеют для людей. «Такой подход, — отмечает У. Кинг, — является синтезом наилучших черт традиционных феноменологии с новейшими методологическими интересами, он открывает благоприятные перспективы для изучения религии и действительно может быть назван неофеноменологией».

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

Следовательно, разработки Ж. Ваарденбурга могут быть вписаны не только в философский, но и в теологический контекст конца XX — начала XXI вв. Осуществив переход на уровень «интенций» и «субъективных значений», религиозные философы и теологи непременно обнаружат в человеке имманентно присущую ему «интенцию» к слиянию с трансцендентным и будут обосновывать положение о превосходстве религиозных значений над всеми остальными. Неофеноменология религии Ж. Ваарденбурга, сформулированная в весьма абстрактном виде, может послужить основой как для светского религиоведения, так и для теологических построений, завуалированных религиоведческой терминологией. Только дальнейшая конкретизация разных аспектов неофеноменологии религии и практическое применение ее принципов при изучении религий покажут, в каком ключе будет развиваться эта дисциплина и помогут ли новации Ж. Ваарденбурга преодолеть кризис феноменологии религии.

Итак, во второй половине XX в. феноменология религии разрабатывалась крупнейшими представителями западного религиоведения. Однако в 70-е годы она вступила в полосу самого серьезного за всю ее историю кризиса. Началось критическое переосмысление ее методологических принципов и базовых понятий. В то же время была предпринята попытка разработки «феноменологии религии в новом стиле», или неофеноменологии религии, но перспективы проекта, предложенного Ж. Ваарденбургом, просматривались в конце XX в. с большим трудом. Есть ли у

феноменологии религии будущее или она представляет лишь исторический интерес? Окончательный ответ на этот вопрос должен быть получен в XXI в.

Лекция 10. Дескриптивное направление феноменологии религии

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

В 1938 г. Виденгрэн опубликовал монографию, представляющую феноменологический анализ веры в наивысшего бога в древнем Иране. Этой своей работой он положил начало сразу двум религиоведческим дискуссиям, которые в то время достигли своего апогея. Первую представлял спор относительно культурно-исторической теории В. Шмидта – особенно по тезису о всеобщности существования культа Высшего Существа у первобытных народов. Другая дискуссия развернулась вокруг изложенной Р. Отто концепции «святости» как основного элемента религиозных верований, часто приводимой (особенно в генетическом аспекте) к ощущению безличной силы (например, меланезийская «мана», египетская «ка», иранская «ксваранах», арабская «барака» и т.д.).

Виденгрэн был решительно против такого рассмотрения вышеуказанных вопросов. Представленная Отто категория «святости», а также различные термины производные от неё, стали словами-ключами, будущими своеобразными «маркерами» сторонников феноменологии религии. Потому что между сторонниками (тоже тогда влиятельного в религиоведении) психоанализа таким «маркером» стал термин «невроз».

Разделяя критические замечания относительно концепции «святости» Р. Отто, которые высказал немецкий историк религии У. Бетке (1884-1978) в работе «Das Heilige im Germanischen» (Тюбинген, 1942), отметивший ее ограниченность при характеристике религий Дальнего Востока, Виденгрэн констатирует, что «одним из самых важных достижений современных религиоведческих исследований является доказательство существования веры в бога практически у всех неграмотных народов. В центре религии находятся вера в Бога».

Выдающийся шведский историк религии Х. Ринггрэн подчёркнул ещё одно важное направление в работе Виденгрена, когда с помощью кропотливого филологического анализа тот стремился доказать, что вера в наивысшего бога (Hochgottglaube) присутствует в религиозных традициях,

которые не имеют никакой связи ни с христианской ни с мусульманской традицией.

Основной методологический вопрос его “Феноменологии религии” — о религиозном феномене: “Как выглядит религиозный феномен X, если превзойти в нем все случайное, историческое и региональное?” Пытаясь ответить в систематической форме, Виденгрэн подходит к проблеме определения того, что является религиозным феноменом.

Наибольшую озабоченность у Г. Виденгрена вызывал антиисторизм, привнесенный в религиоведение некоторыми представителями классической феноменологии религии. В период между двумя мировыми войнами в религиоведческих кругах устоялось мнение, что исторический и феноменологический подходы к изучению религии существенно отличаются и даже противостоят друг другу. При этом феноменология религии, которая в первой половине XX в. разрабатывалась признанными лидерами западного религиоведения, стала пользоваться огромной популярностью и претендовать на доминирующую роль в научном изучении религии.

В своем президентском послании Конгрессу Международной ассоциации истории религий, состоявшемуся в 1970 г. в Стокгольме, Г. Виденгрэн выразил сожаление о «подавляющем господстве феноменологии религии в наше время, которое, как мы все знаем, характеризуется крайним антиисторизмом и которое существенно отличается от предшествующего столетия и периода до Первой мировой войны. После Первой мировой войны наблюдается все возрастающая вражда ко всем историческим исследованиям религий и к любой исторической интерпретации фактов». В этом же послании он выразил надежду на возрождение истории религий и призвал Международную ассоциацию всячески содействовать этому.

Ренессансу исторических исследований должно способствовать новое, а точнее, хорошо забытое старое, восходящее к П.Д. Шантепи де ла Соссе и У.Б. Кристенсену, понимание феноменологии религии. Эта дисциплина, по мнению Г. Виденгрена, должна заниматься учетом и систематизацией религиозных феноменов, избегая при этом каких-либо обобщений и метафизических выводов. Феноменология религии, подчеркивает он, является эмпирической и дескриптивной наукой, дополняющей историю религий и осуществляющей «систематический синтез» исторических фактов.

Лекция 11. Типологическое направление феноменологии религии

Иных взглядов, более близких к типологической школе, придерживался шведский религиовед Оке Хульткрантц. Он трактовал феноменологию религии «как систематическое изучение форм религии, как раздел религиоведения, в котором классифицируются и систематически исследуются религиозные понятия, ритуалы, мифологические традиции с компаративистско-морфологическо-типологической точки зрения».

Подчеркнув, что основными чертами феноменологии религии являются эмпиризм, объективность, нейтральность в оценках, О. Хульткрантц формулирует ее задачи.

Прежде всего, феноменология должна выявлять «устойчивые компоненты в религиозном материале» и изучать формы, структуры и элементы разных религий и религии в целом. При этом О. Хульткрантц делает гораздо больший акцент на изучении морфологии религий, чем на разработке типологий, которые, по его мнению, полезны, но имеют ограниченную ценность.

Вторая задача феноменологии состоит в понимании религиозных феноменов. Ставя эту задачу, О. Хульткрантц отказывается от характерного для скандинавского религиоведения дескриптивизма и переходит на позиции интерпретативной феноменологии религии. Правда, он подчеркивает, что для понимания религиозных явлений не нужно обладать какой-то особой интуицией, позволяющей непосредственно созерцать эйдосы феноменов. Для этого достаточно общего восприятия религиозной действительности и выявления «логики религиозных понятий и чувств».

Третья задача состоит в том, что феноменология, изучающая формы, структуры и элементы религии, должна разрабатывать общее направление исторических исследований и интегрировать их в некую целостность. Только с помощью феноменологии религии история религий, раздробленная на множество частных и не связанных между собой исследований, может превратиться в единую дисциплину, охватывающую изучение всех религий.

О. Хульткрантц считает, что для решения этих задач не существует какого-то специального феноменологического метода. В лучшем случае можно говорить о «феноменологической перспективе», включающей в себя самые различные методы.

Среди методов, используемых в рамках «феноменологической перспективы», О. Хульткрантц отдает явное предпочтение сравнительному методу и подчеркивает, что разрабатываемый им вариант феноменологии религии очень близок дисциплине, которую обычно называют *Vergleichende Religionswissenschaft*.

Следует также обратить внимание на то, что О. Хульткрантц призывает феноменологов религии к более тесным контактам не только с филологически ориентированными историками религий. «Есть все основания полагать, — пишет шведский религиовед, — что методы феноменологии религии станут более рафинированными, не в последнюю очередь благодаря сотрудничеству между феноменологами, с одной стороны, фольклористами и социальными антропологами, с другой стороны!». Сам О. Хульткрантц под влиянием современной американской антропологии стал разрабатывать новое направление в религиоведении, получившее название «экология религии».

Лекция 12. Чикагская школа феноменологии религии

Зародившись в Голландии и Германии, феноменология религии нашла там многочисленных сторонников. Вскоре феноменология религии получила распространение в других странах. Важно подчеркнуть, что феноменология религии, получив распространение в разных странах, стала пользоваться огромным авторитетом среди исследователей религии, более того, она стала претендовать на роль общей религиоведческой теории. Многие идеи феноменологии религии оказались созвучными христианской мысли XX в. и вошли в арсенал протестантской и католической теологии. Но даже в этот «звездный» для нее период феноменология религии не сумела конституироваться в отчетливо выраженное религиоведческое направление. Совершенно справедливо суждение о том, что в первой половине XX в. существовало столько феноменологии религии, сколько существовало феноменологов религии.

В Германии виднейшим представителем феноменологии религии был Йоахим Вах (1898 - 1955). Под влиянием Й. Ваха, эмигрировавшего в Америку в 1935 г., феноменология религии нашла своих последователей в США. Основанная Й. Вахом Чикагская школа, наиболее известными представителями которой считаются М. Элиаде, Дж. Китагава, Ч. Лонг, Ф. Эшби, отличалась феноменологической и исторической ориентацией.

К сторонникам типологической школы в феноменологии религии следует отнести американского ученого румынского происхождения М. Элиаде. В основе его теоретических построений лежит тезис о коренной противоположности священного и мирского. Священное время от времени проявляет себя в объектах природы, в людях, животных, растениях, рукотворных вещах, поступках, жестах и т. п. Эти проявления священного М. Элиаде называет иерофаниями и подчеркивает, что их изучение является главной задачей истории и феноменологии религии. История религий занимается описанием иерофаний, а феноменология религии, используя сравнительно-типологический метод, выявляет их фундаментальные структуры и архетипические значения.

Феноменолог религии, по мнению М. Элиаде, не обязан изучать религиозные явления в их историческом контексте. Он должен классифицировать и типологизировать религиозные феномены независимо от времени и места их возникновения и развития, а затем показать фундаментальное единство феноменов одного и того же типа. «Для того, чтобы пролить свет на природу водных иерофаний, — пишет М. Элиаде, — я без колебаний поставлю христианское крещение в один ряд с мифами и ритуалами Океании, Америки, греко-восточной античности, игнорируя различия между ними или, иначе говоря, игнорируя историю».

История предлагает исследователю множество вариантов одного и того же комплекса символов, бесконечную последовательность форм религии, в основе которых лежит устойчивый образец переживания человеком

священного, «новизну и современность» религиозных явлений, уходящих корнями в *illud tempus*. Феноменолога не должны смущать разнообразие и новизна религиозных явлений. Христианское крещение можно считать «новым» религиозным явлением в том смысле, что оно предоставляет исследователю интересное и неожиданное проявление водной иерофании; христианский крест можно считать «новым» религиозным явлением в том смысле, что он в своеобразной форме выражает архетипический символ космического дерева и т. п. Исторические примеры нужны феноменологу религии лишь для того, чтобы лучше проиллюстрировать выявленные им типы иерофаний, символов и архетипов.

Лекция 13. Феноменологическое направление феноменологии религии

В Голландии во второй половине XX в. идеи классической феноменологии религии развивал К.Ю. Блеекер.

Он считал, что термин «феноменология религии» имеет двойкий смысл: 1) им обозначается отдельная религиоведческая дисциплина или «независимая наука»; 2) этим термином обозначается «особый метод научного исследования, который для выявления сущности, значений и структур религиозных феноменов использует принципы эпохи и эйдетического видения. Хотя эти принципы заимствованы у Гуссерля, они используются феноменологами религии только в фигуральном смысле и имеют весьма отдаленное отношение к философии».

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

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

силой», и что феноменологи религии должны изучать развитие религий и динамику религиозных феноменов.

Важным аспектом воззрений К.Ю. Блеекера является его понимание религиоведения и дисциплин, входящих в религиоведческий комплекс. Он считает, что религиоведение — это беспристрастная и объективная наука, которая должна быть свободной от мировоззренческих предпосылок, оценочных суждений, философских спекуляций. По его мнению, религиоведение включает в себя четыре дисциплины: феноменологию религии, историю религий, психологию религии, социологию религии. Феноменология религии, занимающаяся систематизацией религиозных фактов и стремящаяся постичь их сущность, значение, структуру и энтелехию, является эмпирической наукой и в этом смысле, наряду с историей религий, психологией религии, социологией религии, противостоит философии религии, которую К.Ю. Блеекер выносит за рамки религиоведения. Такой ход мысли уместен для Г. Виденгрена или О. Хульткрантца², но для К.Ю. Блеекера, который опирается на основные идеи классической феноменологии религии, пользуется ее методологическими принципами и понятийным аппаратом, он выглядит, по меньшей мере, странным. Исключая философию религии из числа религиоведческих дисциплин и включая в их число феноменологию религии, К.Ю. Блеекер подспудно навязывает религиоведам только один способ философствования — феноменологический, который зачастую способствовал проникновению теологических идей в науку о религии и выполнял функцию их философской апологии. Именно этот способ философствования во второй половине XX в. стал подвергаться сомнению, а затем и критике в религиоведческих кругах.

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

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

религии разрабатывает эвристические принципы, которые помогают истории религий находить пути решения трудных проблем».

Близость истории и феноменологии религии К.Ю. Блеекер усматривает и в том, что они имеют общую цель — «описание и понимание религии как человеческого феномена, имеющего глубинное измерение»¹. Иногда цель истории религий трактуют в усеченном виде, считая, что она состоит в описании развития той или иной религии. Постановка такой цели вполне оправдана при изучении иудаизма, христианства и ислама. Однако в ряде случаев бессмысленно уделять много внимания описанию развития религиозных представлений, идей, ритуалов, институтов и т. п. Являясь крупнейшим специалистом по религии Древнего Египта, К.Ю. Блеекер утверждает, что эта религия придерживалась изначального образца на протяжении многих столетий, а потому очень важно осуществить полный или частичный инсайт в этот образец, понять его структуру, общую идею и характер.

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

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

Эти взгляды оказались неприемлемыми для религиоведов, возводящих дескриптивизм в ранг главного методологического принципа исследования религии. Их точку зрения высказал на конференции финский профессор истории религий Гарольд Бицайс. В своем докладе «Типология религии и феноменологический метод» он выдвинул суждение, что «феноменологический метод является односторонним, в силу своей философской ориентации этот метод ведет к абстрактным обобщениям, он не способен постичь и объяснить исторически данную религиозную реальность».

Принцип эмпатии, важность которого подчеркивал К.Ю. Блеекер, был подвергнут критике его соотечественником Ван Баареном. Выступая в дискуссии, он не согласился с мнением, что верующие люди лучше понимают религию, чем неверующие, но прошедшие серьезную подготовку

специалисты. Принцип эмпатии, согласно Ван Баарену, является фундаментальной ошибкой феноменологии религии, и осознать это можно, обратившись к искусствоведению или литературоведению.

Дело не ограничилось критикой выступления К.Ю. Блеекера. Многие участники конференции поставили под сомнение такие понятия классической феноменологии религии, как «эпохе», «сущность», «интуитивное постижение сущности», «структура», «образец» и т. п. Общее мнение сводилось к тому, что эти понятия являются неоднозначными и проблематичными даже с философской точки зрения и совсем не подходят для научного изучения религий.

Примерно такие же оценки давались феноменологии религии на конференции Международной ассоциации истории религий, проходившей в 1979 г. в Варшаве.

Лекция 14. Экзистенциальная феноменология

Подход Шлейермахера оказался продуктивным для философии религии и теологии XX в. Прорыв герменевтического круга предполагает независимое от понимания частей понимание целого. С этой целью последователи экзистенциально-философской герменевтики М. Хайдеггера и Х. Гадамера использовали выработанные в ней понятия предсуждения, предпонимания, предпонятия.

По мнению, М. Хайдеггера главные компоненты, принадлежащие априорному познанию, образуют то, что мы называем феноменологией. Феноменология—это заголовок для метода онтологии, т.е. научной философии. Феноменология, если она себя правильно понимает, — это понятие некоторого метода. Поэтому, с самого начала исключено такое положение дел, при котором она высказывает некоторые определенные содержательные тезисы о сущем и представляет некоторую, так называемую, точку зрения.

Большинство исследователей склоняются, что философская работа М. Хайдеггера представляет собой католическую феноменологию. По словам М. Хайдеггера, понятие католической феноменологии еще более абсурдно, чем понятие протестантской математики. Философия как наука о бытии основополагающим образом отличается по своему методу от любой другой науки. Методическое различие между, скажем, математикой и классической филологией не так велико, как различие между математикой и философией, соответственно — между филологией и философией. Величину различия между позитивными науками, к которым относятся математика и филология, и философией вообще нельзя оценить количественно. В феноменологии посредством феноменологического метода бытие должно быть схвачено и постигнуто в понятии; при этом мы замечаем, что, хотя феноменология

пробудилась к жизни сегодня, то, что она ищет и чего хочет, уже было живо в западной философии с самого начала.

Постижение бытия, т. е. онтологическое исследование, хотя и приходит поначалу и с необходимостью всякий раз к некоторому существу, потом определенным образом от сущего уводится и возводится к его бытию. Основную компоненту феноменологического метода в смысле возведения исследующего взгляда от наивно схваченного сущего к бытию мы обозначаем как феноменологическую редукцию. Тем самым мы примыкаем в выборе слова, но не по существу дела, к центральному термину феноменологии Гуссерля. Для Гуссерля феноменологическая редукция, которую он впервые разработал в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913), представляет собой метод возведения феноменологического взгляда от естественной установки человека, прижившегося в мире вещей и людей, к трансцендентальной жизни сознания и его ноэтико-ноэматическим переживаниям, в которых объекты конституируются как корреляты сознания. Для нас феноменологическая редукция означает возведение феноменологического взгляда от какого бы то ни было определенного схватывания сущего к пониманию бытия этого сущего (набрасыванию в направлении способа несокрытости бытия). Как и всякий научный метод, феноменологический метод растет и изменяется на основании проникновения к самим вещам, с его помощью уже осуществленного. Научный метод никогда не есть техника. Как только он становится таковым, так сразу же отпадает от своей собственной сути.

Основатель католического экзистенциализма Г. Марсель, считает, что приобщение к Богу возможно но только индивидуально, через личностный неповторимый опыт. Такая установка приводит его к необходимости противопоставления всем внешним социальным сторонам существования человека в качестве подлинного мира субъективных чувств и переживании. Противопоставление двух миров нашло отражение в гносеологии Г. Марселя в виде антитезы "проблемы" и "таинства". К "проблеме" относится мир науки, все то, что лишено субъективности. "Таинство" определяется Г. Марселем как сфера, в которой стирается грань между субъектом и объектом и происходит непосредственное проникновение в действительность. Тождество осуществляется в богопознании, а богопознание совершается в процессе непосредственного общения Бога и человека. Такое общение возможно только для человека, достигшего состояния внутренней сосредоточенности, уравновешенности. Высшая форма общения человека и Бога у Г. Марселя - это любовь. Он представляет ее как "прорыв свободы", носящей божественный характер.

Чувство любви открывает людям непосредственное присутствие абсолютного, создает единение Бога и человека.

Как убежденный католик, Г. Марсель признает важным догмат о спасающей роли церкви. Церковь, по его представлению, должна выступать как организующее начало, которое создает необходимые предпосылки для

принятия людьми религиозных убеждений. Г. Марсель ратует за тотальную евангелизацию всей общественной жизни, отводит церкви роль не только воспитателя в религиозном духе, но и регулятора всех общественных отношений.

Лекция 15. Классификация религиозных феноменов

В последние десятилетия заметно снизился интерес к классификации религий по группам и одновременно возник и укрепился интерес к феноменологии религии. Это новое направление в религиоведении восходит в своих истоках к феноменологической философии Э. Гуссерля. Наиболее ярких представителей феноменология религии нашла в Нидерландах.

Систематизация религиозных явлений у Кристенсена может быть прослежена по оглавлению его работы «Значение религии», где он подразделяет материал следующим образом:

- космология, включающая поклонение природе, олицетворенной божествами неба и земли, поклонение животным, тотемизм и анимизм;
- антропология, объединяющая религиозные взгляды на природу человека, его жизнь и связи в обществе;
- культы (к этому разделу относятся представления о священных местах, священных периодах времени, священных образах);
- культовые акты (молитвы, клятвы, проклятия и испытания).

Кристенсен не занимался изучением исторического развития той или иной отдельной религии или группы религий. Он стремился сгруппировать типичные элементы религиозной жизни в целом, безотносительно к тому, в какой общине эти элементы имеют место.

Возможно, наиболее известным на Западе феноменологом является датский ученый Г. ван дер Леу. В работе «Феноменология религии» он классифицирует содержание религиозной жизни следующим образом:

- объект религии — то, на что направлены религиозные чувства и действия;
- субъект религии, где объединены священнослужитель, священная община и священное в человеке, то есть душа;
- субъект и объект в их взаимодействии;
- мир, пути к миру и цели мира;
- формы религии.

Немецкий религиовед Фридрих Хайлер задает первофеномен религии (священное) в феноменолого-психологической проекции как ощущаемое с нуминозной (сверхъестественной) силой и в социально-объективной - в качестве вырванного из профанной сферы посредством системы табу, а также в аспекте благоговейного поведения человека по отношению к святому. Феномен священного, оставаясь внутренне единым (в различных формах религии), «эманирует», по Хайлеру, в три мира-«ипостаси».

Схематически возможно изобразить подобную типологию в виде кругов приближения к священному, т. е. предмету религии. Первый, внешний, круг - это мир явлений религии.

Он включает в себя сакральные предметы, священное пространство, время, число, священные слова, человека и общину как носителей святого, кроме того, в него попадает священная деятельность. Второй круг выступает первым внутренним кругом. Для немецкого ученого он вмещает мир представлений религии, состоящий из теологии, религиозных космологии, антропологии, священных откровений и учений о спасении. Третий круг (он же второй внутренний) мира священного - это стихия религиозного опыта. Его наполняют идеи священной любви, веры, религиозные видения и мистические экстазы. В центре круга расположен предмет религии - Бог (Святое) как единство противоположностей.

Подобное структурирование феноменов священного получило в религиоведении название метода концентрических кругов. Оно движется от институциональных элементов религии (мира внешних манифестаций священного) к рациональным (к святому в мире духовных представлений) и, наконец, к мистическому измерению святости в мире психических переживаний.

Лекция 16. Роль экзегетики и герменевтики в изучении религиозных феноменов

Слово “герменевтика” происходит от греческого слова, которое, в свою очередь, связано с глаголом *erhōveiko* — разъясняю, истолковываю. Герменевтика — искусство и теория толкования текстов. В древнегреческой философии герменевтика считалась искусством понимания текстов.

У христианских авторов герменевтика стала “наукой, излагающей способы к уразумению и изъяснению подлинного смысла Священного писания” и включала три раздела: 1) учение о смысле Священного писания; 2) учение о способах понимания и объяснения смысла Священного писания; 3) учение о главном начале Священного писания.

Восточная герменевтическая традиция интерпретации текстов по сути придерживается тех же общих принципов. Индийские комментаторы считают, что следует установить предмет (абхид-хея), предназначение (прайоджана) и связи (самбандха). Понимать текст — это значит суметь ответить на три вопроса: 1) что говорится? 2) зачем это говорится? 3) в контексте какой более широкой совокупности представлений это говорится?

По мнению исследователя ведических текстов В. С. Семенцова, вопрос о предназначении (иными словами, о функции) текста ничуть не менее существен, чем остальные. В филологической герменевтике он поднимается не всегда оттого, что исследователь, имеющий дело с культурами книжного типа (т. е. такими, в которых понимание текста осуществляется в процессе

его чтения), оставляет подобный вопрос за скобками как самоочевидный. Впрочем, иногда ввиду нехватки данных для решения исследователь абстрагируется от таких проблем помимо воли. Понимание текста всегда есть понимание той человеческой реальности, которая за ним стоит. Поэтому исследователь, не имея возможности наблюдать поведение живых носителей древней культуры, либо обращается к их современным потомкам, либо — если это его не удовлетворяет — подставляет на их место некоего “обобщенного носителя культуры, „человека вообще“, чаще всего — самого себя (разумеется, он это делает совершенно бессознательно”.

Именно исходя из цели текстов герменевтика выделяет различные типы культур. Например, В. С. Семенцов выделял ритуально-символическую и логико-дискурсивную культуры. Тексты, создаваемые внутри первой, выполняют не описательную, а ритуальную функцию, предписывающую читателю определенные культовые действия. И эти культуры не конвертируются друг в друга, т. е. с позиций одной нельзя адекватно понять текст, созданный в другой. В привычном для нас типе культур понимать текст означает быть в состоянии произвести ментальные операции, необходимые и достаточные для представления его в качестве сегмента системы, включающей в себя данный текст как один из своих частных случаев. Для культуры такого типа характерен, во-первых, рационализм, а во-вторых, замкнутость, исключительность. Всякий факт, который не систематизируется соответствующим образом, признается нон-фактом и из рассмотрения исключается. В противоположность этому культуры ритуальные можно определить как сверхрациональные: в сферу трансляции культуры попадают не системы понятий, но акты — физические, речевые и ментальные. Тот или иной ментальный образ (акт), сопровождающий речевое действие, не выводится из последнего, как и оно не следует из действия физического. Ритуальная культура передается, таким образом, по трем сравнительно самостоятельным каналам и может быть названа трехмерной (в отличие от одномерной культуры современного типа). Слово *veda* употребляется в контексте ритуальной формулы “кто так знает”, т. е. предписывает читающему совершение определенных действий. *Veda* в этом смысле не “знание о чем-то”, а “знание так”. Когда мир в брахманическом ритуале “ашвамедхи” предстает как конь, это означает не зооморфное познание мира, но то, что субъект должен выполнить действия, в результате которых он увидит мир “так”.

Л. Витгенштейн указывал еще на один способ герменевтического истолкования текста, подчеркивая различие между тем, что текст говорит и показывает. Эта феноменологическая функция скрыта буквенной формой письма. Например, известный библеист Д. Щедровицкий обращал внимание на следующее. Вызвавшая множество споров и комментариев интерпретация первой фразы Книги Бытия — “в начале” — часто не учитывает само начертание буквы “бейт”. “По преданию сама эта буква, — писал он, — имеет такое начертание, потому что она как бы отгораживает “то, что

наверху”, — т. е. превышает пределы человеческого восприятия, и “то, что внизу”... что было “до” мироздания. Нам таким образом открыто только то, что “написано” дальше в Книге и во Вселенной. Поэтому буква открыта только в одну сторону”.

Развитие современной герменевтики религии связано с трудами протестантских теологов. Ряд до сих пор актуальных герменевтических проблем поставил еще последователь Лютера Флациус. В отличие от представителей католической теологии, которые отрицали невозможность интерпретировать священные тексты без опоры на традиции церкви, Флациус искал такую возможность, считая католический путь ложным. Догматическая и схоластическая традиции интерпретации, по его мнению, исказили смысл Священного Писания. Флациус столкнулся по сути с теми же проблемами, что и церковь в первые века нашей эры, когда боролась с гностицизмом, арианством, монофизитством. Ибо уже тогда отчетливо высветилась проблема, которая получила название “герменевтический круг”, а именно, стало ясно, что интерпретация частей Писания зависит от понимания смысла всего текста, рассматриваемого как целое, с другой же стороны, Понимание этого целого весьма существенно зависит от толкования частей. Дальнейшее развитие герменевтики шло по двум направлениям — теологическому и филологическому, которые, правда, часто переходили друг в друга.

Ф. Шлейермахер, протестантский теолог и филолог-классик, разработал основы так называемой философской герменевтики религии. У Шлейермахера герменевтика мыслилась как искусство понимания “Другого”, искусство понимания чужой субъективности. При этом важнейшую роль в его концепции играла интуиция, поскольку именно она способствует пониманию человеком целого и выходу за границы герменевтического круга.

Подход Шлейермахера оказался продуктивным для философии религии и теологии XX в. Прорыв герменевтического круга предполагает независимое от понимания частей понимание целого. С этой целью последователи экзистенциально-философской герменевтики М. Хайдеггера и Х. Гадамера использовали выработанные в ней понятия предсуждения, предпонимания, предпонятия.

Герменевтическая концепция М. Фуко, рассматривая одно из центральных религиозных понятий - “спасение”, — исходила из герменевтики западной античности. Свойственное этой культуре понимание целого, которому подчинены его части, Фуко формулировал как “заботу о самом себе”. Известное изречение Дельфийского оракула — “познай самого себя”, в котором часто и усматривают смысл античности, Фуко, напротив, считал подчиненным “заботе о самом себе”. Понимание античности через призыв к самопознанию отражает установку западной философии нового времени. Фуко писал: “Налицо парадокс: предписание проявлять заботу о самом себе для нас означает скорее эгоизм или уход в себя; напротив, оно в течение многих веков являлось основополагающим принципом таких

неукоснительно соблюдавшихся образцов морали, как эпикурейская, киническая и т.д.” В результате этого парадокса на место заботы о самом себе встал христианский отказ от самого себя, либо другие интерпретации, связанные, с попечением о других. Античная концепция заботы о самом себе, по мнению Фуко, объединила субъекта и истину. Спасение с точки зрения заботы о самом себе совсем не предполагает каких-либо драматических событий — смерти, бессмертия, мира иного и т. п.

Слово “спастись” служит для обозначения деятельности, которая осуществляется в течение всей жизни и единственным исполнителем которой является субъект. И если в конечном счете эта деятельность приводит к определенному результату, являющемуся ее целью, то он заключается в неуязвимости человека для несчастья, тревоги, всего, что может проникнуть в душу из-за всякого рода случайностей, событий внешнего мира и т. д. Достигнув объекта спасения; индивид не нуждается более ни в ком и ни в чем. В понимании спасения скрыто присутствуют две главные темы — атараксии, т. е. отсутствия волнения, и автаркии — самодостаточности, благодаря которой человеку не нужен никто, кроме самого себя.

Такое понимание спасения, согласно Фуко, чрезвычайно далеко от религиозного, соотносимого с бинарной системой, с драматизмом событий, с отношением к “Другому”, которое в христианстве подразумевает отказ от самого себя. Таким образом, герменевтический взгляд позволяет понимать религию и культуру как некоторое целое, имеющее подчиненные части; понимание же этих частей вне контекста целого делает сам феномен просто другим объектом.

Лекция 17. Феноменология религиозного текста

Священное писание — это текст, написанный в понятных людям словах и символах, Смысл, вложенный в эти символы, для любого места в тексте может быть только один. Исключения составляют так называемые прообразы, которые соединяют два смысла — исторический и пророческий. Классифицируя способы выражения смысла, христианские богословы подчеркивают два из них. Первый — использует слова, которые суть непосредственные знаки сообщаемых смыслов. Второй — осуществляется через предметы, становящиеся условными знаками для других предметов.

В соответствии с разными способами выражения выделяются два типа смысла - буквальный и таинственный. При буквальном смысле слова в качестве знаков непосредственно выражают понятия. Он, в свою очередь, имеет два вида — собственный и переносный, в первом случае слова употребляются в прямом значении, во втором — в переносном. Таинственный смысл появляется “при таком способе выражения, когда не сами слова, а предметы, выраженные словами, служат знаками для выражения понятий о других предметах”. По различию отношения этих

предметов-знаков к выражаемым предметам они делятся на виды: прообраз, притча, аполог, видение и символ.

В прообразе предмет-знак является священно-историческим, т. е. взят из истории церкви. Исторический смысл устанавливается по прямому значению знака, пророческий — по “преобразовательному значению”. В притче предмет-знак взят из обыденного мира и всегда возможного. Таковы все притчи Иисуса Христа в Евангелиях. В апологе предмет-знак взят из действительного мира, но наделяется невозможными или недействительными свойствами. Эти свойства присущи предметам, для которых они суть знаки. В видении предмет-знак, в данное время исторически недействительный или по чисто естественным причинам невозможный, явлен человеку, который находился в экстатическом состоянии. В символе предметом-знаком выступают действия лица или материальный предмет, символ выражает отвлеченную мысль. Общее правило при изъяснении таинственного смысла заключается в том, что сходство означающего и означаемого должно быть в главных чертах очевидно.

Установление смысла тех или иных текстуальных фрагментов осуществляется при помощи как текста Священного писания, так и дополнительных источников. Применение последних определяется правилами специальной вспомогательной дисциплины -исагогики (от греч.— подвожу).

Когда же конкретный текст интерпретируется внутри религиозного текста, необходимо: 1) рассматривать конкретный текст в контексте; 2) привлечь параллельные конкретному тексту места из других частей текста; 3) определить смысл слов по употреблению; 4) соотнести конкретный текст с целью его написания. . Требование согласования с контекстом призвано уменьшить произвольность истолкования. Контекст разделяется на узкий, охватывающий ближайшие к конкретному тексту положения, широкий — включающий раздел, главу или книгу, и обширный — включающий весь возможный текст.

Важнейшим правилом является согласование интерпретации и цели создания текста. Так, с герменевтической точки зрения религиозный текст отличается от научного именно последним, и потому вряд ли правомерно рассматривать Книгу Бытия как геологическое исследование истории Земли.

Для святости слова существенную роль играют тексты, в которых слово обретает постоянное значение. Как и цифры, буквы в текстах считаются божественными. Широко распространенное представление о волшебстве алфавита находит отражение не только в еврейской мистике Каббалы, но и христианской литургии. Начертанные священные формулы употребляются как талисманы и средства волшебства, например, в тибетских молитвенных цилиндрах и мельницах. В более развитых религиях священные книги становятся выражением высшей истины. Такими каноническими текстами являются древнеиндийские Веды, буддийская Трипитака в своей цейлонской и более объемной китайской форме, персидская Авеста,

иудейская Тора, Христианская Библия, исламский Коран, семь произведений Ману в манихействе, Граитху сикхов, Гинза у мандеев. Священные тексты имеют божественный источник, например, Веды считаются появившимися в результате божественного творения, высказывания, путем эманации из бога или сверхъестественного рождения их автора. Тора и Коран суть земные копии находящихся на небе несотворимых книг. Наряду с этим распространено психологическое представление: авторы священных книг были инспирированы, поэтому, находясь “в духе”, т. е. В экстатическом состоянии, восприняли или, увидев, записали священные тексты, продиктованные небом. На основе признания божественного происхождения текстов учителя веры и теологи позже развили представления о безупречности (безошибочности) канонических книг. По отношению к ним предписывалось даже культовое почитание. Так как смысл текстов очень многозначен, они интерпретировались по-разному. Теологическое направление возвращает учителей веры более поздних школ к самим священным текстам. Оно апеллирует, к толкованию, которое дополняет текст и образует традицию его экзегезы. Мистическая экзегеза рассматривает текст как картины мистических переживаний, интерпретируя смысл слов аллегорически. Научная экзегеза пытается проследить историю возникновения канонических текстов, приблизиться к их авторскому пониманию. Живая религия старается вновь и вновь разорвать оковы библицизма и библиолатрии, “потому что буква убивает, а дух животворит” (2. Кор. 3:6).

Лекция 18. «Священный предмет» как религиозный феномен

Согласно Ф. Хайлеру, основу священных предметов образуют объекты природы, которые в силу своей величины, формы или необычности и исключительности пробуждают в созерцающем их человеке благоговейный трепет и удивление. Примитивный человек молился им, будучи не в состоянии ясно различить внешний объект и сверхъестественную силу, которая в нем живет и проявляется. Более высокий уровень поклонения, замечал Ф. Хайлер, в значительной степени продолжает подобный культ, но часто на месте внешнего объекта оказывается его образ.

М. Элиаде предлагал несколько более общую точку зрения, считая что “в первобытном, или архаическом, мышлении предметы внешнего мира не имеют самостоятельной, внутренне присущей им ценности. Камень будет священным, поскольку его форма свидетельствует о том, что он является частью определенного символа, или представляет собой иерофанию, обладает маной, знаменует некий мифический акт и т. п.”.

Объединяя эти взгляды, следует сказать, что предмет становится священным либо благодаря физическим или геометрическим свойствам самого объекта (священная сила может пребывать как в природе, так и в

форме объекта), либо за счет принадлежности к широкому образному и символическому ряду, т. е. любой предмет через причастность к последнему может стать священным.

Это становится очевидным при рассмотрении такого, по-видимому, одного из самых ранних, предмета культа, как священный камень. Груды камней были признаком древнейших культовых мест. Важнейшими физическими свойствами камня являются прочность и твердость, которые делают его неуязвимым и несжимаемым. Камню присуще то, чем не обладает человек, подверженный разрушению, упадку и смерти, который в противоположность камню — пыль, песок, щебень. Камень стал символом бытия, песок — символом времени.

Камень благодаря своим физическим и геометрическим свойствам оказывается основой достаточно разветвленных образов и длинных символических рядов. Например, известный исследователь мифологии Ж. Дюмезиль рассматривал верховных богов индо-иранского пантеона Митру и Варуну следующим образом. Митра рожден из скалы; свойства камня — его родовые свойства, поэтому он спокойный, доброжелательный, дружелюбный, благосклонный. В отличие от Митры Варуна связан с абсолютно другой по физическим и геометрическим свойствам стихией — водой; он — карающий, грозный, опасный.

В ханаанейской религии священный камень носит имя Вефиль — Дом Бога. Ветхозаветный Иаков заночевал на пути в Ханаан и во сне получил видение и пророчество при следующих обстоятельствах: «И взял один из камней того места и положил себе изголовьем, и лег на том месте. И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божий восходят и нисходят по ней. И встал Иаков рано утром, и взял камень, который он положил себе изголовьем, и поставил его памятником, и возлил елей на верх его. И нарек имя месту тому: Вефиль... И положил Иаков обет, сказав...; ...этот камень, который я поставил памятником будет у меня Домом Божиим» (Быт. 28:11-12, 18-19, 20, 22).

Скала, твердыня — обозначение Яхве в языке псалмов: “Бог мой — скала моя” (Пс. 17:3). Христос является “краеугольным камнем”, а верующие в него — “живые камни”, из которых строится “дом духовный” (1 Пет. 2:5).

Кроме того, камень наделяется священной силой и на основании своего происхождения: громовой (упавший с неба) камень, вулканическая лава, жемчуг из глубин океана. Культ священного черного камня, упавшего с неба, переходит из древнеарабской религии в ислам, здесь черный камень становится объектом поклонения и помещается в священный центр мира — Каабу, мусульманский храм в Мекке.

Сложный символ алхимии — философский камень - соединение противоположностей, т.е. способен из непрочного сделать прочное, из разрушимого неразрушимое, из неблагородного (окисляющегося) благородное (неокисляющееся), из временного вечное. Как замечал по этому

поводу К. Юнг, алхимики не искали божественное в веществе, а стремились его произвести.

Почти повсеместно почитаются горы, в своем священном качестве они — центры Земли, предпочтительные места молитвы индуистских отшельников, а также Иисуса Христа и его последователя Франциска Ассизского. Гора — любимый образ религиозного языка. В мифологии мир представлен как гора: в мистике Бог определяется как гора, а путь спасения как восхождение на священную гору.

Священной является Земля, будучи материнским лоном всего живого — растений, животных, человека. Источникам и рекам тоже поклоняются, так как они несут жизнь и плодородие. Толпы паломников находят искупление своих грехов в струях Ганга, ему же доверяют пепел умерших. Наряду с водой естественного происхождения для очищения используется святая вода, которая занимает важное место в христианском культе. Субстанция воды часто становится водным божеством, от которого исходят благодатные силы там, где вода выходит на поверхность. Поток нередко появляется в космологических и эсхатологических мифах. Почитание воды, одного из важнейших священных предметов, связано с ее функцией поддержания жизни. Знаком мифологического и религиозного символизма Х. Керлот приходил к выводу, что “вода символизирует земную, природную жизнь, но никогда не — жизнь метафизическую”. Однако форма воды — бесформенность, она выступает как противоположность камню. Противоположность в мире священных предметов и образов переходит в противопоставленность.

Но это далеко не всегда означает противостояние и тем более не обязательно приводит к противоречию. Так, например, разрабатывая символический ряд Митры - Варуны, Ж. Дюмезиль полагал, что их противопоставление никогда не выражало и не могло выражать вражду или соперничество, но лишь дополнительное распределение функций. Оба бога вместе с представляемыми ими понятиями и действиями равно необходимы для жизни человека и Космоса. Будучи противопоставлены они не оказываются один в поле “хорошего”, а другой — “плохого”. Еще более эта многозначность проявляется и усложняется при рассмотрении отношения Митры и Варуны к Агни — персонификации священного огня. Огонь — самый подвижный из всех элементов, это свойство обуславливает понимание огня как динамической составляющей мира священных предметов. Огонь свят как волшебное средство сохранения движения солнца, как элемент, изгоняющий демонов, как очаг в центре дома и, наконец, как негасимое пламя костра племени или народа. Огонь — центральная часть древнеиндийского и древнеиранского культов. В лампадах и свечах он горит на могилах предков, перед изображениями богов, в языческих храмах, синагогах, мечетях и церквях. Древнейший культ огня отражается в гимне солнцу Франциска Ассизского: “Будь восхваляем, мой господин огонь, всеми нашими братьями”. Огонь становится божеством или жизненно важной

частью божественного. Так, Яхве исконно был огненным или вулканическим богом. Как судебный огонь появляется при ожидании конца света в Эдде, Стое и христианском Апокалипсисе. Огонь — символ бога и его духа в языке ветхозаветной и раннехристианской набожности, а также у христианских мистиков. Божественная основа души обозначается, согласно Ф. Хайлеру, как “искорка”.

Благодаря своей подвижности огонь выступает как “элемент более и быстрее всего изменяющий свой облик”. Он соединяется и отождествляется с самыми разными стихиями (например, огонь и вода — огненная вода) и богами. Возвращаясь к паре Митра -Варуна, приведем следующий фрагмент из Ригведы: “О Агни, ты Варуна, когда рождаешься, / Ты становишься Митрой, когда ты зажжен”.

Огонь двойствен — он согревает, поддерживает жизнь, когда зажжен; в этой функции, замечал Дюмезиль, он “митраичен”, но одновременно “варуничен” заключенной в нем опасной силой. “Огонь охватывает как хорошее (жизненное тепло), так и плохое (разрушение, сожжение). Интересно, что в символике рунических знаков огню соответствует одна руна (Капо), изображаемая, однако, и в перевернутом виде: “<” — гармонизирующие и благоприятствующие силы Вселенной; “>” — разрушение и гибель отношений и связей, части личности, конец этапа жизни. Огонь оказывается объединяющим и разделяющим, стабилизирующим и дестабилизирующим динамический процесс фактором.

Молния представляет собой небесный огонь — активный, устрашающий и динамичный. “Три молнии Юпитера символизируют случай, судьбу и предусмотрительность — силы, формирующие будущее”. Вспышка молнии соотносится со светом и просвещением; так, полное название “Алмазной сутры”: “Сутра о совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества] как удар молнии”; Ваджра — тибетский символ молнии и бриллианта. По наблюдению Керлота, “в большинстве религий божество спрятано от людских взоров, а затем внезапная вспышка молнии на мгновение являет его во всей деятельной мощи”.

Вулкан - весьма сложный священный предмет. Он символизирует не только первозданные силы природы, но и синтез первичных стихий — огня, воды, земли, воздуха, которые способен преобразовывать. При извержениях воздух превращается в огонь, огонь становится влагой, а она в свою очередь — камнем. Согласно Парацельсу, вулкан есть “повелитель огня”. Если алхимия искусство, то вулкан — художник в ней.

Свет, традиционно приравниваясь к духу и являясь жизненным элементом божества, имеет большое символическое значение. Манихеи и неоплатоники создали целую метафизику света; символикой света проникнут язык Нового Завета и христианская литургия. Белый свет символизирует единство всего со всем. Свет какого-либо цвета также обладает символическим значением, в котором совмещаются символики цвета и света.

Поскольку свет распространяется от определенного источника, исходит из центра, то символы знаменуют ступени этой эманации.

Весьма развита религиозная символика цвета: белый — чистота и святость, красный — жизнь и волшебство, черный — смерть и демоны. Уже в вавилонских религиях, а также в иудействе и христианстве создается достаточно строгий канон красок. Будучи священным предметом, цвет тем не менее соотносится с физическими свойствами света и особенностями зрительного восприятия. Оптикой и экспериментальной психологией предложена общепринятая классификация цветов, разделяемых на теплые и холодные. К первым относятся стимулирующие активность и напряжение — красный, оранжевый, желтый, белый; ко вторым — вызывающие пассивность и расслабление — синий, индиго, фиолетовый, черный; зеленый относится и к тем и к другим. С каждым цветом может быть сопоставлен знак. Как замечал Х. Керлот, формальное сходство между последовательностью из шести-семи цветов или цветовых оттенков и гласными греческого алфавита, а также нотами музыкальной гаммы указывает на аналогию этих символических рядов.

Все атмосферные силы (молния, гром, ветер) считаются формами проявления божественного или самостоятельными богами. Особое значение имеет солнце. Согласно Ф. Хайлеру, в подражающих ритуалах, например, когда катают горящие колеса, люди пытаются повлиять на его ход, описанный в многочисленных мифах. В индогерманских и семитских религиях великие солнечные боги воспеваются в гимнах. Монотеистический Яхве также восхваляется как солнечный герой, а Христос как *sol salutis* (лат. — приветствующий солнце). Рядом с солнцем в мифах и культах находится месяц, священный символ, например, в исламе.

Слово - “астрология” лучше всего переводится с греческого как звездное письмо. Корнем астрологии является культ звезд, связанный с представлением о богах. В шумерско-вавилонском письме обозначение звезды одновременно является идеограммой Бога. Астрология пытается расшифровать небесные письмена и постичь зависимость движения космических тел и человеческой судьбы. Астрологические знания сведены в систему символов, которые имеют простые универсальные значения и приложимы к огромному количеству фактов. Исходными символами являются круг, полукруг, вертикальная и горизонтальная линии, крест и стрела. Комбинация символов образует более сложный символ. Каждый из символов имеет основное значение, которое выражается ключевым словом и, соответственно, комбинация символов — ключевой фразой: круг — дух, полукруг — сознание и душа, линия — сила, крест — земная материя, стрела — движение. Каждой планете соответствует своя комбинация исходных символов: Солнце — круг и точка, Луна — два полукруга, Меркурий — крест, круг и полукруг, Венера — крест и круг, Марс — круг и стрела, Юпитер — полукруг и крест, Сатурн — крест и полукруг, Уран — крест, два полукруга и круг, Нептун — крест и два полукруга, Плутон — крест,

полукруг и круг. В греко-римском Мире звезда становится символом фатализма, который оставил значительный след в средневековом христианстве и Вновь расцвел- в эпоху Возрождения. Даже в христианской набожности проявляется древний культ звезд — в обозначении Спасителя как утренней звезды и Марии как морской. Считается, что волхвы предсказали рождение Христа, используя астрологию, хотя единственным признаком последней можно полагать библейский рассказ о Вифлеемской звезде. Наряду с культом звезд большое значение для астрологии имеет культ животных. Космические процессы представлены в сказаниях о них, именами животных обозначаются звезды, например, знаки зодиака.

Почитаются как проявления божественного и растения. Дерево — один из центральных древнейших символов. На одном из палеолитических амулетов изображено дерево с корнями, что не Могло быть визуально воспринятым; ведь корни скрыты под землей. Это изображение не растения как такового, а священного объекта, сущностными составляющими чертами которого являются крона и корни. Проявления и формы культа деревьев разнообразны: поклоняются духам деревьев и их божествам, деревья становятся атрибутами богов. Зевс, например, имел прозвище dendrites (лат. — связанный с деревом). Мифология создала представления о мировом дереве. В Библии присутствует древо жизни и древо познания добра и зла. Многие исследователи символизма полагают, что они суть репрезентации одного священного предмета. Так, В. С. Семенов считал древо познания первоначально единым и только впоследствии в силу каких-то соображений символического порядка разделенным на две противоположные по свойствам модификации. Значит, и при обратном переходе на месте древа жизни и древа познания добра и зла оказывается единое древо познания. Крест Христа представляется деревом жизни. Средневековые мистики говорят о боге как о “цветущем прелестном дереве вечной жизни”. Определенные растения и их семена тоже священны: у германцев и кельтов — омела, ее желтый цветок наделяется силой отыскивать спрятанные сокровища; у китайцев; японцев, египтян, индийцев — цветок лотоса, для последних он стал космическим символом.

Еще большее значение имеет вера в священных животных, которые обладают особой мощью — бык, или хитростью. — лиса, змея. Если все символы являются образами, функциями и знаками священных предметов, то змея символизирует, кроме того, саму священную силу как таковую. Змей — символ не только отдельно взятого греха, но и самого принципа зла. Символ непроявленной энергии Кундалини — змея, свернувшаяся в кольца, а проявленной — разжавшая их. В русском языке змея — гад, пресмыкающееся, которое считается вещим, отсюда гад — предсказатель, гадатель. Змея, бабочка, мышь и птица воспринимаются как Животные, связанные с душой человека. Исконный культ животных со временем претерпевает большие изменения. Священные животные становятся нечистыми животными-табу, как в иудаизме, или культовыми, или

жертвенными. Реальные животные заменяются их изображениями. Многочисленные божества, например, в Древнем Египте выглядят как люди с головой животных. Одни животные превращаются в атрибуты, или сопровождающих бога — лошадь у Одина или бык у Шивы. Другие — в его инкарнацию, скажем, кабан или черепаха у Шивы. Жрецы и жрицы носят имена животных или их священные маски — буйвола, гориллы, антилопы. Многочисленные символы животных продолжают жить в христианском искусстве, например, голубь — душа, дух святой и евхаристия, рыба — евхаристический Христос, павлин и феникс — бессмертие, дракон и змея — Сатана. В более развитых религиях вера в священность животных предполагает бережное отношение к ним. Корова — священное животное в маизме и индуизме. Буддизм, джайнизм и индуизм требуют по отношению ко всему живому ахимсы (неумерщвления), ссылаясь при этом на многочисленные реинкарнации человеческой души. Буддийские и христианские святые с помощью любви стремятся преодолеть дикость животных. В ветхозаветном пророчестве Исаяи это произойдет в грядущем царстве мира и добра: «Тогда волк будет жить вместе с ягненком... И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи» (11:6, 8).

Для христианских святых это означает возвращение к райскому, изначальному состоянию.

Вся природа становится в религиозном понимании носительницей божественного. В монотеистических религиях она — творение бога, которое призвано восхвалять Творца, в пантеизме — “живое одеяние божества” или, по выражению И. Гете, “Бог — в природе, природа — в Боге”. Если священный предмет постигается через отличие от себе подобных, т. е. подчеркивается его особенность и уникальность, то в конечном итоге эти качества распространяются и на весь мир. Мир, согласно Августину Аврелию, — есть чудо и отличается от других возможных миров, как считал Фома Аквинский, тем, что он — существующий.

Лекция 19. «Священное пространство» как религиозный феномен

Проблема священного пространства в феноменологии до сих пор не имеет однозначного решения. Неясно, прежде всего, из чего исходить в понимании священного пространства — из священного предмета или символического ряда? Или из того и другого вместе? Или из свойств самого пространства как особого священного предмета?

Классическая феноменология рассматривает священное пространство производным от священного предмета. Священное пространство — в первую очередь, место, которое занимает священный предмет. Священными были ограниченные пространства в природе — круги, окаймленные камнями, горы, холмы, роци, гробницы, пещеры. Позже священными стали здания,

построенные человеком, а также помещения и предметы внутри них — само жилище, порог, двери, очаг, кладовка, а также особый дом бога. Постепенно вместо хижин, где жили фетиши или духи, появляются великолепные храмы, подобные царским дворцам (отсюда “большой дом” в значении “храм” — шумерское *egal*, вавилонское *ekallu*, древнееврейское *hekal*). Храмовая архитектура является отражением божественного совершенства Космоса.

Разрабатывая оппозицию “священное пространство — мирское пространство”, М. Элиаде в своей ранней работе “Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение” существование земного, видимого священного места связывал не с присутствием в нём священного предмета, а с наличием некоего небесного, невидимого архетипа последнего, именно преданность которого и делает данное место священным. “Окружающий нас Мир, где ощущается присутствие и труд человека — горы, на которые он взбирается, области, заселенные и возделанные им, судоходные реки, построенные города, святилища, — имеет внеземные архетипы, понимаемые как “план”, “форма”, либо как обыкновенный “двойник”, но существующие на более высоком, космическом уровне”. Оппозиция “сакральное место - профанная область” здесь сблизена с оппозицией “космос - хаос”. Однако пустынные области, населенные чудовищами, невозделанные земли, неведомые моря, куда не осмеливается заплывать ни один мореплаватель, и т. п. не имеют своего собственного прототипа, в отличие, например, от Вавилона или египетских номов. Все эти дикие пространства соответствуют мифической модели другого типа: они уподобляются хаосу, относятся к еще недифференцированному, бесформенному бытию, предшествующему сотворению. Следовательно, можно сделать вывод, что именно “небесный архетип” — “форма”, “план”, “двойник” — позволяет перейти от сакрального места к представлению о пространстве как к реальности, где одно место отличается от другого, где “здесь” отличается от “там”. Важнейшая характеристика пространства, различие “здесь - там” вводится без опоры на предмет, в этом пространстве находящийся. Коренная Черта сакрального пространства — возможность ориентации по сторонам света, звездам, горам и т. п., значит, в нем существует ответ на вопрос “где?”. Профанное пространство характеризуется отсутствием устойчивых направлений и форм; оно также связано с символическим рядом, но уже другим. Эти очень ценные наблюдения Элиаде, к сожалению, не получили у него дальнейшего развития и потому правильны лишь отчасти. Там, где он усматривал и разбирал одну оппозицию “священное - мирское”, на самом деле их три: сакральное (священное, освященное) - профанное (по отношению к сакральному — оскверненное); сакральное - мирское (десакрализованное); профанное (по отношению к мирскому — неосвященное) - мирское. Сам же Элиаде упорно стремился разделять священное и мирское в онтологическом плане. Мирское пространство оказывается вообще не принадлежащим к символическим рядам, т. е., с одной стороны, не имеет “двойника”, с другой, не связано с мифической моделью другого типа.

Сакральность и сакрализация мирского пространства обеспечиваются наличием или, соответственно, установлением в нем центра. Последнее Элиаде определял как “освящение пространства”: “Благодаря парадоксу ритуала любое освященное пространство совпадает с Центром Мира, точно так же, как и время какого бы то ни было ритуала совпадает с мифическим временем “начала”... Таким образом, реальность и долговечность постройки обеспечивается не только через преобразование мирского пространства в пространство трансцендентное (“центр”); но и через преобразование конкретного времени в мифическое”. Кроме того, священное пространство Элиаде отличал от мирского как однородное от неоднородного. Однако статус мирского пространства остается абстрактным. Когда скандинавские колонисты завладели Исландией и вспахали землю, они не рассматривали происходящее как своеобразное творчество или обычный труд. Для них это было ничем иным, как повторением прадействия: превращение хаоса в Космос с помощью божественного акта творения. Обработывая пустынную землю, они как бы повторяли деяния богов, которые организовали хаос, наделив его формами и законами. Мирское пространство как реальность появляется, по мнению Элиаде, лишь в результате десакрализации; но какой бы ни была степень десакрализации мира, человек, избравший мирской образ жизни, не способен полностью отказаться от религиозного поведения. Есть пространства священные, т. е. “сильные”, значимые, и другие — неосвященные, не обладающие ни структурой, ни содержанием, одним словом, аморфные. Более того, для религиозного человека такая неоднородность пространства проявляется в опыте противопоставления священного пространства, которое только и является реальным, всему остальному - бесформенной протяженности, окружающей это священное пространство. Проявление священного онтологически сотворяет мир. В однородном и бесконечном пространстве, где никакой ориентир невозможен и, соответственно, нельзя сориентироваться, иерофания обнаруживает абсолютную точку отсчета, некий центр, функция которого и есть священное пространство. Религиозный человек жаждет бытия, ужас индивида перед хаосом, простирающимся за границами его мира, соответствует ужасу перед небытием. Неизвестное пространство не космично, потому что не освящено. Оно лишь некая аморфная протяженность, без ориентиров и структуры. Подобное мирское пространство представляет для религиозного человека абсолютное небытие. Если, к несчастью, ему выпадает заблудиться там, он ощущает себя лишенным своей “онтологической” субстанции, как бы растворенным в хаосе; и заканчивает тем, что погибает. Оппозиция “сакральное - профанное” заменена тут оппозицией “сакральное (священное) - десакрализованное (морское)”. В сакральном должна существовать не только ориентация, но и ориентир.

Рассмотрим триаду “сакральное — профанное - мирское” на примере одной из мифологем греческой религии — мифологемы сирен, мимо которых проплывал хитроумный Одиссей. Сирены — в греческой мифологии

полуптицы-полуженщины, позднее полурыбы-полуженщины, в них сочетаются дикая стихийность и божественный голос, т. е. предметность, с которой они связаны, -вода и звук (но не слово). Сирены завораживают своим пением мореплавателей, и никто не может не откликнуться на него. Пространство, где существуют их голоса, — сакральное, не имеющее “плана”, поскольку накрепко объединено с голосом (а не со сторонами света, звездами и т. п.), обладающим не формой, но ориентацией, правда, без конца меняющейся. Пространство содержит различие “здесь - там”, но “там” никогда не становится “здесь”, это непреодолимая дистанция. Центр пространства (если под центром понимать место, откуда исходят голоса сирен) — везде. Как замечает В. Козовой, сирены всегда ведут корабль в известном, но без конца меняющемся направлении. Это не хаос, в котором вообще нет ориентации равно как и предметности, в том числе и голоса, но и не Космос с присущими ему ориентирами и соответственно именами. Мирское пространство Элиаде ни профанное, ни сакральное, оно — геометрическое, в нем есть устойчивая ориентация, но нет ориентира, его символ — дорога, а не путь. Не случайно для Элиаде затруднительным было разделение мирского — однородного и нейтрального — пространства и пространства геометрического, которое также однородно и нейтрально. В геометрическом пространстве никакая ориентация и никакое качественное различие в нем не происходят от его собственной структуры. Священным предметом, с которым соотносится здесь пространство, является звук. Это пространство может быть как десакрализовано (омирщено), так и профанировано (осквернено). Десакрализируют пространство спутники Одиссея, залившие уши воском, — они не слышат никакого пения и потому ничего не нарушают; профанирует его Одиссей, нарушая табу слушающий сирен, при этом он крепко держится за мирское пространство корабля, которое, устойчиво сориентировано глухими мореплавателями.

По-видимому, наиболее адекватно суть священного пространства определял Х. Керлот, замечая, что оно является, так сказать, промежуточной зоной между хаосом и Космосом. Если воспринимать пространство в качестве царства всего потенциально сущего, то оно — хаотично; если же рассматривать его в качестве сферы, где пребывают все структуры и формы, то оно ближе к Космосу.

Представление о бесконечном священном пространстве Хайлер связывает с определенными представлениями о Боге: внешние места молитвы (иудейская синагога, исламская мечеть, христианская церковь) вновь обретают характер предметной святости. Тора-Лада, молитвенная ниша, ориентированные, соответственно, на Иерусалим и Мекку, алтарь (позднее хранилище реликвий и даров) становятся видимым залогом присутствия Бога. Реформаторский пуританизм убирает из церкви внешнюю святость, однако лютеранство продолжает почитать алтарь как символ присутствия Бога. Поклонение такого рода — через видимую святыню приводит к паломничеству и инкубации (проведению ночей в храме для

достижения Божественного Откровения в видениях и снах), а также к обращению с молитвой в направлении центральной святыни — Рима, Иерусалима, Мекки. Наряду с верой в присутствие Бога в определенном пространстве существует вера в его жизнь на небесах, именно К ним молящиеся воздевают руки и устремляют взгляды. Распространение представлений о соединении Бога с определенным пространством приводит в позднем иудаизме к тому, что Бог обозначается как пространство. Ключевым Символом Пространства является крест. “Материалы эпохи неолита содержат огромное количество крестов, а также предоставляют данные для того, чтобы трактовать крест как знак четырех главных направлений горизонта и как символ бога земли. Символ земли в виде квадрата с диагональным крестом свидетельствует о связи понятий “четыре стороны света”, “четыре страны света”, “четыре области земли”. Не менее популярна графема в виде диска с таким же крестом. В одних случаях она представляет собой сочетание символов неба (круг) и земли (крест), в других — видимо, выражает понятие “четыре области мира, четыре стороны света”, соотносимое не с землей, а с небом”. Три измерения пространства символизируют трехмерный крест, который дает шесть пространственных направлений, составленных, “из четырех точек компаса плюс точка зенита и надира”. К шести точкам, полученным таким способом, добавляется седьмая — центр, и пространство становится логической структурой.

Лекция 20. «Священное время» как религиозный феномен

Для понимания священного времени в феноменологии религии сложилась теория соответствий, выявляющая основы символической традиции. Согласно этой теории священное время соответствует священному пространству: четыре времени года -четыре стороны света. Священное время отделено от обычного так же, как священное пространство от профанного. Как и священное пространство, священное время защищено табу-предписаниями, что делает его неоднородным и непрерывным. Прежде всего, запрещается работа, которая лишает время святости. Примитивные народы связывают свои празднества с жизнью природы, например, скотоводческие — со временем появления приплода, земледельческие — со временем сева и сбора урожая. Есть праздники, обусловленные движением звезд и планет — началом лета и зимы, полнолунием и новолунием. Некоторые торжества переходят в восточно-эллинистических мистических религиях, иудаизме и христианстве в религиозные праздники, посвященные событиям священной истории. Например, иудейский Песах, восходящий к празднику появления приплода у скота и начала сбора урожая, связан с исходом народа Израилева из Египта. Христианская Пасха, берущая начало в языческом празднике воскрешения бога плодородия или бога весеннего солнца, является ликованием на воскресение Спасителя. Как в иудаизме, так

и в христианстве весь год образует святую историю, и ее отдельное событие в каждом празднике становится живым настоящим. В буддизме и индуизме известны подобные праздники — дни рождения и смерти Будды, день рождения Кришны. Облик божества приобретают и пространство (в иудаизме), и время как таковое (во многих индогерманских религиях).

Основываясь на той же теории соответствия, Х. Керлот замечал, что “именно представление о семи направлениях пространства (т. е. два для каждого из трех измерений плюс центр) дало начало проекции семиричного порядка во времени. Воскресенье — день отдыха — соответствует центру”.

Понятия вечности и временности служат для обозначения двух качественно различных состояний реальности: бытия и существования, сущего и существующего, абсолютного и относительного, постоянного и изменчивого, священного и мирского, бессмертия и смерти. Конкретное содержание этих понятий зависит от типа мировоззрения — мифологического, религиозного или философского во всем многообразии их видов, форм и проявлений. Противопоставление вечного и временного уходит своими корнями в мифологию. Вечными, или священными, предметами считаются те, которые благодаря Своим внутренним свойствам могут противостоять изменениям, разрушениям, времени. Эту способность они приобретают за счет того, что наполнены вечностью, т.е. обладают особой, инородной времени, священной силой, такие предметы — обители для душ предков или жертвенники. Вечность — другое-иное-оное время имеет абсолютную ценность, а все другое ценно и реально посредством связи с ним. Вечность — время прасобытий и прадействий богов, героев и предков. Совершенные в священном времени прадействия образуют события священной истории, через причастность к которой человек приобщается к вечности. Каждая историческая религия, различные философские школы вырабатывают свое представление о вечности, времени и об их взаимоотношении и взаимодействии. В религиозном мировоззрении временность оценивается как не истинная и не окончательная реальность: для брахманизма и индуизма — не имеющее самостоятельной ценности и иллюзорное существование, для буддизма — бесконечность рождений и, следовательно, страданий; для христианства — следствие греха, отсюда под вечностью понимается преодоление состояния временности. Философские школы (в основном объективно-идеалистические) либо противопоставляют вечность и временность, как абсолютную и относительную реальности, как трансцендентное и имманентное, т. е. под вечностью понимают сверхвременность, либо снимают противоположность этих понятий, полагая вечность временной бесконечностью существования природы или материи. Современная физика и математика существенно изменили представления о времени, но еще не выработали общую теорию поля, с которой связано новое понимание пространства-времени-Вечности.

По поводу священного числа существует несколько точек зрения. Первая восходит к пифагорейской традиции — “все есть число”. В этом

случае число является общим принципом, производным которого оказываются пространство и время. “Числа в символизме — не просто выражение количества, а идеи-силы, каждая со своим особым характером”. Согласно другому мнению, время и пространство измеряются числами, т. е. число — общая мера пространства и времени. Числа “принимают участие в святости и силе обоих. Число придает величинам, которые оно измеряет, сверхъестественную силу”. Отдельные числа имеют особое значение, далее представлена их наиболее общая схема. Единица — число бога, мистический центр мира; два — число мужской и женской противоположности, обозначает звук и отражение - эхо; три — божественное число, символ божественной полноты (история религии знает множество метафизических, космических, этических и литургических триад); четыре — космическое число, символ земного пространства; пять — брачное число, символ священного брака — союза принципа неба (“1”) и принципа земли (“4”); шесть — число макрокосмоса, шесть направлений в пространстве; семь — наряду с тройкой наиболее часто встречающееся из священных чисел, число целостности; восемь — является опосредующей формой между земным и верным порядками (благодаря своей форме эта цифра ассоциируется с двумя переплетенными змеями магического жезла, означающими баланс и равноценность власти земли и неба, власти духовной и физической); девять — число совершенства, три тройки — предел цифровой серии; десять — число мудрости, возвращение к единице; одиннадцать — символизирует избыток, опасность и несдержанность, поскольку на одну единицу превышает число мудрости; двенадцать — еще одно космическое число, олицетворяет порядок и спасение; тринадцать — одновременно и священное, и несчастливое число; сорок — число времени, шестьдесят — основное число сексагесимальной системы; семьдесят — соединение семи и десяти; девяносто девять — комбинация утроенной тройки; тысяча — число совершенства. Символика чисел имеет большое значение уже в вавилонской и израильской религиях, а также в индийском и древнегреческом мировоззрениях.

Общим в различных взглядах оказывается рассмотрение чисел, которые суть связь пространства и времени либо как их внутреннего производящего принципа, либо как общей меры того и другого. Геометрическое и физическое пространство и время измеряются числами — так и священное пространство и время измеряются священными числами. Например “5” — брачное число, поскольку является сочетанием “2” и “3” и преодолевает противоположность мужского и женского начал в “2”, придавая ему божественную форму. Но “5” одновременно и число священного брака, полной гармонии неба и земли, т. е. соединяет числа “1” и “4”. Число “5” оказывается также численным выражением длины гипотенузы и суммы квадратов катетов “1” и “2”. Попытаемся сложить “1” и “2” не арифметически, а в реальном (физическом) пространстве — произведем операцию с мистическими сущностями чисел, т. е. представим их отношение

существующим на земле. Тогда в геометрическом пространстве оно предстанет соединением катетов длиной “1” и “2” и гипотенузы длиной, равной корню квадратному из “5”. Числовому значению этого корня, которое выражается бесконечной иррациональной дробью, не соответствует ни один момент физического времени, ни одна точка пространства или, точнее, соответствует весьма условно. Человек может только приблизиться к небесной гармонии, но никогда не достигнет ее.

В книге Платона “Государство” Сократ обращается к музам с вопросом о причинах гибели лучшего государственного строя — аристократического. “Музы произносят целую речь, в которой объясняют разрушение государства неспособностью его правителей установить путем рассуждения, основанного на ощущении, наилучшую пору совершения браков для рождения детей с хорошими природными задатками и со счастливой участью. Дети же, родившиеся от несвоевременно заключенных браков, не смогут достойно управлять аристократическим государством и погубят его. Музы говорят, что “решающее значение для лучшего или худшего качества рождений” имеет “геометрическое число”, которое необходимо знать, определяя самое благоприятное время для брачной церемонии. Плутарх назвал это число брачным, позднейшие комментаторы — Платоновым.

Какое же свойство или отношение, существующее в реальности (правда, возможно, только в евклидовой геометрии прямых линий), соответствует сакральному смыслу числа “5”? Комментатор этого фрагмента из Платона М. Е. Паев показывал, что “5” соответствует предметному отношению конечного к бесконечному и бесконечного к конечному. Бесконечное порождается конечным (“единица начало всего”), но конечное измеряется бесконечным; конечное подобно бесконечному и потому может быть измерено им; потенциальная бесконечность измеряется бесконечностью актуальной.

Августин Аврелий на основе символики чисел в Библии создает христианскую теологию числа, главный постулат которого гласит: числа в текстах священны и полны тайн. В Каббале, использовавшей Ветхий Завет, возникает мистика чисел. Божественная гармония выражается в числах, но бог превосходит как *anarithmeios* (лат. — неисчислимый) все числа.

Лекция 21. Компаративный подход в феноменологии религии

Феноменология рассматривает эти явления, сочетая два подхода: философско-феноменологический обобщающий различные религиозные традиции, и историко-феноменологический, который помогает понять религию, исходя из ее собственной духовной основы.

Одним из излюбленных объектов феноменологического анализа мира явлений святого становится священный камень. Как мы уже указывали, по мнению Меншинга, святость камня обусловлена репрезентацией им святого,

а точнее, предиката «инаковости» святого. Особое значение при сакрализации камней и гор приобретают такие их свойства, как твердость, превосходящая все другие предметы, неизменность, долговечность. Жизнь камня превышает быстрое бытие человека, животного или растения. «...Камень бьет, поражает», - пишет Элиаде. Хайлер обращает внимание на то, что всюду в религиях встречается почитание священной горы как центра силы земли. Для мистика Бог становится горой, а священный путь к нему - восхождением на святую гору. Почитание нуминозной силы в образе камня встречается, например, в Древней Греции. Меншинг подчеркивает, что первоначально Гермы были пограничными камнями и репрезентировали демона Гермеса. Кроме того, древние римляне поклонялись Юпитеру Лапису (lapis, камень), существовал культ священного пограничного камня (terminus).

Общение с божеством, конкретное во внешнем предметном мире явлений религии, в то же время опирается и на определенные представления о боге, мире и человеке. Божественная действительность проявляет себя трояким образом. Таинственной сверхчеловеческой силой, которая, как уже отмечалось, обозначается словами мана" табу, оренда; им соответствуют евр. el — сила и kabod величие, инд. brahma — волшебная сила, перс, hware-nah, - величие. С понятием силы переkreщивается приобретенное в экстазе, снах и смерти понятие души в его различных вариациях (душа-дыхание, душа-кровь, душа-тень, душа-имя), которое потом из мира человеческого опыта переносится в предметы внешнего мира (аниматизм и анимизм), как понятие Бога, многообразные формы которого взаимосвязаны с первыми двумя комплексами представлений, но выходят за их границы.

Возникают политеистические представления о природных, функциональных, местных и индивидуальных божествах. Над их антропоморфными образами возвышается безличностный мировой закон (кит. — дао, инд. — rta и т. п.). Политеизм может приближаться к монотеизму при выделении какого-либо бога как высшего, при пантеистическом переживании слияния с миром, в пророческом знании об одном из богов как единственном и абсолютном.

Прогресс нравственности приводит ко все большей морализации нуминозной власти и пониманию божественного как вечной истины, справедливости и любви. Общение с антропоморфными богами происходит по типу человеческих социальных и семейных отношений. Божество Представляется мужским (отец, господин, царь), женским (мать, госпожа, царица), нередко двуполым (отец-мать).

Бог постигается различными путями: теоретическим — через размышление, чувственным — через созерцание, веру, молитву, религиозный экстаз, мистическое озарение.

Каждый человек, согласно примитивным представлениям, в определенных состояниях наполняется освящающей его силой: на войне и охоте, во время менструаций, полового сношения и зачатия, рождения и

смерти. Некоторые люди обладают святостью в силу определенных обстоятельств: отец — глава семьи и одновременно жрец в своем доме; вождь и король — видимый бог или его посланник и поэтому сам божество, окруженное многочисленными табу; наконец, жрецы или священники — видимые представители бога, которые служат ему и через которых изливается на людей божественная сила и благодать. Одновременно они выражают интересы человека, чьи просьбы и жертвенные дары передают божеству. Их вторичной задачей является иная деятельность, связанная с правосудием или наукой (астрологией, историей). У многих народов возникают целые жреческие касты во главе с верховным жрецом. Достоинство и власть жрецов или священников основываются на происхождении, способности толковать предсказания оракула, принадлежности к посвященным. В некоторых религиях нет института священников: в джайнизме и в исконном буддизме, в иудействе после разрушения храмов, в первоначальном христианстве. Большая часть реформаторского христианства отстаивает общий институт священства всех верующих и отвергает сакраментальный институт священников по должности. Но почти во всех евангелических церквях и общинах есть духовные служители, которые посредством рукоположения и молитвы “вводятся в должность”.

Святость монашества есть результат свободы выбора в отрешении от мирской жизни. Монахи принимают обеты безбрачия и отказа от собственности, подчинения старшему, постоянной аскезы, совместной трудовой жизни. Наряду с этим они нередко бывают энергичными проповедниками, духовными наставниками; в иудействе, христианстве и позднем буддизме на них возлагается ремесленная и культурная работа. В Индии уже в дохристианское время возникают большие общины ниргрантов, яджайнистов и буддистов, вокруг которых объединяются ученики-последователи. Христианское монашество изначально имеет эремитический (отшельнический) характер и лишь позднее принимает койнобитическую форму (совместная жизнь под духовным руководством). В западной церкви образуются крупные, носящие имена основателей, монашеские ордены, каждый из них имеет свои особенности. В исламе также появляются мужские и женские религиозные общины. Другие религии отвергают монашество как путь к достижению совершенства.

“Пророк” — слово греческого происхождения, этимологически связанное со словами “про(пред)-реку”, “про(за)-рок”, “про-(через)-речь”. Из этого следует, что пророк — тот, кто предрекает события — глашатай судьбы, через чью речь открывается будущее, кому дарована “весть” и право сообщить ее людям. Святость пророков покоится на другой основе, нежели у жрецов, священников, монахов или мучеников. Она вытекает из непосредственной захваченности божественным духом. Пророк избран Господом говорить от Его имени и есть глас Бога в этом мире: “Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его

святые Божий человеки, будучи движимы Духом Святым” (2 Пет, 1:21). Из широко распространенного искусства предсказывать будущее, находясь в состоянии восторга, в Израиле возникает этическое пророчество, трактующее нравственные, социальные и политические требования Бога к людям, вместе с пророчеством несчастий, которое предсказывало непокорному народу гибель, древние евреи в вавилонском изгнании слышат пророчество процветания. Пророчество переживает свой расцвет в раннехристианской общине; однако и после укрепления института церкви пророки в христианстве появляются вновь и вновь. Две монотеистические религии, основанные на священных текстах и законах, — маздаизм и ислам — являются творением выдающихся пророков — Заратустры и Мухаммеда — последний из которых считается посланником Бога. В японском буддизме возникает пророческое движение, связанное с именем Нихирена — судьи-проповедника и реформатора.

Мистики, как и пророки, часто обнаруживают необычные способности, переживают экстатические состояния. Цель мистического пути к святости — разрыв с внешним миром, преодоление страданий, медитация и созерцание — есть единение с трансцендентным. Однако большинство мистиков, прежде всего, Готама Будда, не уходили от реального мира, а старались воплотить высшее знание собственной жизни в активную форму духовной и материальной помощи людям.

Среди носителей святости в образе человека мученик выделяется тем, что подвергается преследованиям, пыткам и даже идет на смерть за свою веру. Святой — это воплощение совершенной божественной и братской любви. Христианский идеал святости тесно соприкасается с идеалами других религий: иудейским — хасидов и саддигов, исламским — суфиев, буддийским — бодхи-саттв. Святым считается не только тот, кто служит богу и помогает людям, но и человек, нуждающийся в поддержке. Греческий Зевс имеет прозвища Ксений и Гикесий, т. е. бог, являющийся как чужак и молящий о помощи. Будда желает воплотиться в своих больных собратьев, чтобы за ним ухаживали. Согласно пророчествам Иисуса о Страшном суде (см.; Мф. 25:35-40), все голодающие, жаждущие, странники, нищие, больные, сидящие в темницах — есть сам Господь. Каждый, кто служит любовью им, служит Ему самому. Гуманизм становится религиозной ценностью в соответствии со словами *homo homini Deus* (лат. — человек человеку бог).

ТЕМЫ СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ

Семинар 1

Доклассическая и классическая феноменология религии

1. Работа П.Д. Шантепи де ля Соссей «Иллюстрированная история религий» и его вклад в построение новой науки.
2. Феноменолого-аналитическое рассмотрение религии К. Тилем.
3. Дескриптивная и систематическая природа феноменологии религии XIX века. Генезис классической феноменологии религии.
4. Становление классической феноменологии религии в качестве автономной дисциплины после выхода работы «Das Heilige» («Святое», 1917 г.) Р. Отто.
5. Феноменологическая классификация религии Ф.Хайлера.

Литература

1. Данилов А. В. Феноменология религиозного символа / Междунар. обществ. об-ние "Христианский образоват. центр им. св. Мефодия и Кирилла" ; ГУО "Ин-т теологии им. св. Мефодия и Кирилла БГУ". – Минск. 2010.
2. Коденев М. Идеограммы священного: проблема взаимоотношения религии и искусства в классической феноменологии религии / М. Коденев // Мастацкая адукацыя і культура. - N 1. - С. 12-17. - N 2. - С. 61-63. 2008.
3. Красников А. Н. Методология классической феноменологии религии / А. Н. Красников // Вестник Московского университета. Сер. 7, Философия. - N 1. - С. 74-97. 2004.
4. Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М.: Рос. Гос. Гуманит. Ун-т, 97 с. 2006.
5. Пылаев М. Кризис либеральной теологии протестантизма и феноменология религии Рудольфа Отто // Вестник Московского университета. Сер. 7, Философия. - N 4.-С.67-79. 1998.
6. Пылаев М.А. Экуменизм и апология протестантизма в феноменологических классификациях религии Р.Отто, Ф.Хайлера, Н.Зедерблома // Вестник Московского университета. Сер. 7, Философия. - N 3.- С.62-74. 2001.
7. Реале, Джованни, Антисери, Дарио. «Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4: – СПб.: Петрополис. 1997.
8. Отто Р. Священное. СПб: Изд-во С.-Петербур. ун-та. -272 с. 2008.
9. Хайлер Ф. Религиозно-историческое значение Лютера // Социо-логос. М.: Прогресс. 1991.

Семинар 2

Феноменология ценностей и религиозного опыта

1. Работа Р. Отто «Святое» как классическая в области феноменологии религиозного опыта.
2. Схематизация нуминозного.
3. Вклад М. Шелера в феноменологию религии. Работы М. Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1916 г.) и «О вечном в человеке» (1921 г.).
4. Феномен религиозной ценности. Материальная этика ценностей. Иерархия ценностей.

Литература

1. Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М.: Рос. Гос. Гуманит. Ун-т, 97 с. 2006.
2. Пылаев М. Кризис либеральной теологии протестантизма и феноменология религии Рудольфа Отто // Вестник Московского университета. Сер. 7, Философия. - N 4.-С.67-79. 1998.
3. Пылаев М.А. Экуменизм и апология протестантизма в феноменологических классификациях религии Р.Отто, Ф.Хайлера, Н.Зедерблома // Вестник Московского университета. Сер. 7, Философия. - N 3.- С.62-74. 2001.
4. Реале, Джованни, Антисери, Дарио. «Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4: – СПб.: Петрополис. 1997.
5. Шелер М. Избранные работы. М. 1994.

Семинар 3

Психолого-феноменологическое направление исследования религии

1. Работы Г. Ван дер Леува «Введение в феноменологию религии» (1925 г.) и «Феноменология религии» (1933 г.).
2. Феноменологический метод Г. Ван дер Леува и классификация религиозных феноменов.
3. Психологическая ориентация феноменологии.
4. Теологический статус феноменологии религии.
5. Понятие «феноменологическая теология», проблема «смысла» и «значения».

Литература

1. Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М.: Рос. Гос. Гуманит. Ун-т, 97 с. 2006.
2. Реале, Джованни, Антисери, Дарио. «Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4: – СПб.: Петрополис. 1997.

Семинар 4 **Феноменология Э. Гуссерля в контексте проблем феноменологии религии**

1. Значение концепции Э. Гуссерля («назад, – к вещам») для феноменологии религии.
2. Развитие идей Гуссерля в современной феноменологии религии.
3. «Мирское и профанное» как центральная дихотомия феноменологии религии.
4. Феноменология религии и история религии; феноменология религии и философия религии. Феноменология религии и теология.

Литература

1. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – Мн.: Харвест; М.: АСТ. 2000.
2. Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М.: Рос. Гос. Гуманит. Ун-т, 97 с. 2006.
3. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000.

Семинар 5 **Неофеноменология религии**

1. Кризис классической феноменологии религии.
2. Критическое переосмысление методологических принципов и базовых понятий.
3. Направления (школы) феноменологии религии второй половины XX века.
4. Неофеноменология религии Ж. Ваарденбурга и его проект по развитию этой дисциплины.

Литература

1. Красников А. Современная феноменология религии // Вестник Московского университета. Сер. 7, Философия. - № 6.-С.36-47. 1999.
2. Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М.: Рос. Гос. Гуманит. Ун-т, 97 с. 2006.

Семинар 6

Дескриптивное направление феноменологии религии

1. Систематизация религиозных феноменов как основное направление деятельности дескриптивной феноменологии религии.
2. Деятельность Г. Виденгрена.
3. "Вера в Бога" как ключевое понятие в феноменологии религии Г.Виденгрена.
4. Типология небесных Богов у Г.Виденгрена.

Литература

1. Красников А. Современная феноменология религии // Вестник Московского университета. Сер. 7, Философия. - N 6.-С.36-47. 1999.
2. Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М.: Рос. Гос. Гуманит. Ун-т, 97 с. 2006.
3. Реале, Джованни, Антисери, Дарио. «Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4: – СПб.: Петрополис. 1997.

Семинар 7

Типологическое направление феноменологии религии

1. Выявление и изучение различных типов религии как главная цель типологической феноменологии религии.
2. Трактровка феноменологии религии О. Хульткранца и ее основные задачи.
3. «Феноменологическая перспектива» О. Хульткранца.

Литература

1. Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М.: Рос. Гос. Гуманит. Ун-т, 97 с. 2006.
2. Элиаде М. Священное и мирское. М. 110 с. 1994.

Семинар 8

Чикагская школа феноменологии религии

1. Феноменологическая и историческая ориентация школы.
2. Иоахим Вах (три аспекта религии, институционализация религиозных ценностей, чувство нуминозного).
3. Опыт встречи со святым как с "последней реальностью" у И. Ваха. Критерии религиозного опыта у И. Ваха.
4. Исторические исследования религиозных феноменов Мирча Элиаде («Священное и мирское»).

5. Манифестация сакрального («иерофания») как фундаментальная структура человеческого сознания. Формы и типы иерофаний.

Литература

1. Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М.: Рос. Гос. Гуманит. Ун-т, 97 с. 2006.
2. Элиаде, М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образцы и символы; Священное и мирское. – М.: «Ладомир».2000.
3. Элиаде М. Священное и мирское. М. 110 с. 1994.
4. Элиаде М. Аспекты мифа. М. 140 с. 1994.
5. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир. – 488 с. 1999.
6. Элиаде М. Космос и история. М. 250 с. 1987.
7. Элиаде М. Трактат по истории религий. Т. 1-2. М. СПб. 414 с. 2000.

Семинар 9

Феноменологическое направление феноменологии религии

1. Применение методологических принципов философской феноменологии для определения сущности, значения и структуры религиозных явлений.
2. Феноменология религии как отдельная отрасль религиоведения у Клааса Юко Блеекера.
3. Цели и задачи феноменологии религии по Блеекеру.
4. «Теория феноменов», «Логос феноменов» и «Энтелехия феноменов» К.Ю. Блеекера.

Литература

1. Красников А. Современная феноменология религии // Вестник Московского университета. Сер. 7, Философия. - N 6.-С.36-47. 1999.
2. Реале, Джованни, Антисери, Дарио. «Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4: – СПб.: Петрополис, 1997.

Семинар 10

Экзистенциальная феноменология

1. Значение исследований М. Хайдеггера в контексте религиозной феноменологии.
2. Историческое понимание как продолжение бытия «предмета». Различие бытия и сущего.

3. Применение дескриптивной феноменологии к явлениям и значение «понимающей психологии» и «экзистенциальной коммуникации» К. Яспера.
4. Теория онтологической тайны Г. Марселя. «Методология неverifiedируемости» (асимметрия веры и верификации; «вторая рефлексия» как рациональный процесс) Г. Марселя.

Литература

1. Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М.: Рос. Гос. Гуманит. Ун-т, 2006. 97 с.
2. Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. – Алетейя, 1994.
3. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. Пер. с нем. А.Г. Чернякова. М.: Высшая религиозно-философская школа. 2001.

Семинар 11

Роль экзегетики и герменевтики в изучении религиозных феноменов. Феноменология религиозного текста

1. Роль экзегетики в феноменологическом исследовании религии.
2. Связь религиозных феноменов и религиозных символов.
3. Герменевтика и ее роль в изучении религиозных феноменов.
4. Шлейермахер как основоположник философской герменевтики.
5. Религиозный текст – тайны прочтения.
6. Августин Блаженный как основатель средневекового символотворчества.

Литература

1. Данилов А. В. Феноменология религиозного символа / Междунар. обществ. об-ние "Христианский образоват. центр им. св. Мефодия и Кирилла" ; ГУО "Ин-т теологии им. св. Мефодия и Кирилла БГУ". - Минск : Зорны Верасок. 2010.
2. Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М.: Рос. Гос. Гуманит. Ун-т, 2006. 97 с.
3. Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. – Алетейя. 1994.
4. Ясперс «Ницше и христианство». – М.: Медиум. 1994.

Семинар 12

Религиозный феномен понятий «священный предмет», «священное пространство», «священное время»

1. Религиозный феномен (определение, значение, особенности).

2. Описание религиозных феноменов – «священный предмет», «священное место», «священное время» как религиозный феномен.
3. Классификация и описание «священных предметов».
4. Описание «Священных мест» религий мира.
5. Связь священного места и религиозного культа. Религиозный культ и ритуал. Связь священных мест и предметов.
6. Сакрализация времени. «Священное время» и религиозный культ.
7. Этимология церковных календарей. Значение феномена «Священное время» в литургии и церковных праздниках.

Литература

1. Основы религиоведения: Учеб. для студ. вузов / Под ред. И.Н.Яблокова . - 4-е изд., перераб. и доп. - М. : Высшая школа. - 511с. 2002.
2. Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М.: Рос. Гос. Гуманит. Ун-т, 2006. 97 с.
3. Леви-Стросс К. Структурная антропология. Разд. «Колдун и его магия». – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001.
4. Лезов С. Попытка понимания// Избранные работы. – СПб.: Университетская книга, 1999.
5. Свасьян К.А. Философия символических форм Э. Кассирера: Крит. Анализ / [Отв. Ред. В.М. Межуев]; Ан АрмССР. Ин-т философии и права; - Ер.: Изд-во АН АрмССР.– 238 с. 1989.
6. Элиаде, М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образцы и символы; Священное и мирское. – М.: «Ладомир». 2000.

Семинар 13

Компаративный подход в феноменологии религии

1. Компаративистский анализ предметов (явлений), представлений и переживаний священного.
2. Сравнительная феноменология восточных и западных религий.
3. Феноменология ислама.

Литература

1. Красников А. Современная феноменология религии // Вестник Московского университета. Сер. 7, Философия. - № 6.-С.36-47. 1999.
2. Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М.: Рос. Гос. Гуманит. Ун-т, 2006. 97 с.

ТЕМЫ РЕФЕРАТОВ ПО КУРСУ «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ»

1. Проблематика священного в исламе.
2. Опыт священного в западных и восточных религиях.
3. Священное в примитивных культурах.
4. Семантика святости в Библии.
5. Йогические практики и опыт священного.
6. Концепции священного в религиоведении XIX века (М. Мюллер, Дж. Фрезер и др.)
7. Концепция Абсолюта у Э. Гуссерля.
8. Предметы священного как формы иерофании.
9. Переживания священного.
10. Священное и святость в русской культуре.
11. Онтологическое доказательство Ансельма как феноменологическое рассуждение.
12. "Священное" и "табу".
13. Феноменология Божественного света в мировых религиях.
14. Концепции религиозного опыта в западноевропейской философии религии.
15. Понимание религиозного опыта в современном христианском богословии.
16. Формы пророческого и мистического религиозного опыта (по Ф. Хайлеру).
17. Феноменологические и психологические концепции религиозного опыта.
18. Рациональное и иррациональное в религиозном опыте.
19. Элементы феноменологического метода в русской религиозной философии (С.Л. Франк).
20. Типология форм иерофаний (по М. Элиаде).
21. Лингвистические аспекты анализа священного.
22. Историзм и аисторизм в феноменологии религии.
23. Феноменология религий Востока (Дж. Китагава и др.)
24. Герменевтическая философия Г.Г. Гадамера и феноменология религии.
25. Конфессиональное и внеконфессиональное в феноменологии религии.
26. Философские основания классической феноменологии религии.
27. Философские основания нефеноменологии религии.
28. Критерии священного.

ТЕМЫ КУРСОВЫХ РАБОТ ПО КУРСУ «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ»

1. *Mysterium tremendum* у Р.Отто.
2. Феноменологическая концепция истории религии по Р.Отто.
3. Соотношение теории гетерогенного развития религии (манизм, динамизм) и *Sensus numinis* Р.Отто.
4. Феноменологическая классификация религии Ф.Хайлера в качестве мира явлений, представлений и переживаний «святого».
5. Феноменология молитвы Ф.Хайлера.
6. Критерии религиозного опыта у И.Ваха.
7. Феноменология религии как философия религии у Й. Шплетта.
8. Феноменология религии Э.Гуссерля.
9. Поздняя феноменология Гуссерля: идея критики логического разума.
10. Философия культа и феноменология религии у Павла Флоренского.
11. Священное время и священное пространство.
12. Бог и человек в религиозной феноменологии С.Л.Франка.
13. Феноменология и теология у Мартина Хайдеггера.
14. Феноменология и шифры трансценденции К.Ясперса.
15. Современные тенденции феноменологии религии.
16. Трансцендентальная феноменология как первая философия: Гуссерль об историческом развитии идеи первой философии.
17. Обращение феноменологии к трансцендентализму (на примере анализа одного из понятий феноменологии.).
18. Экзистенциальный и трансцендентальный проекты феноменологии.
19. Влияние феноменологической традиции на современные направления в области онтологии и теории познания.
20. Святое как открытый вопрос в неофеноменологии религии В.Гантке.
21. Контекстуальный подход Х. Вальденфельса и герменевтики М.Хайдеггера в неофеноменологии религии.

ОБРАЗЦЫ ТЕСТОВЫХ ЗАДАНИЙ

1. Священное - это

- A) свойство всего сущего, устремленное к постижению религии
- B) все, противоположное мирскому, светскому, относящееся к тайне религии
- C) все, находящееся исключительно за пределами этого мира
- D) все, обладающее сверхъестественными качествами, способностями

2. Религиозные чувства - это

- A) чувства, необходимые человеку для постижения церковного учения
- B) чувства возникающие у человека при знакомстве с какой-либо религией
- C) эмоциональное отношение верующих к священному
- D) врожденная потребность человека к поиску объекта религиозного поклонения

3. В основе учения Ф. Шлейермахера лежит(-ат)

- A) субъективное воспитание человека
- B) ортодоксальное вероучение
- C) научные данные
- D) объективная реальность

4. Представители феноменологии религии

- A) А. Айер, Р. Карнап, Л. Витгенштейн
- B) Ф. Шлейермахер, В. Дильтей, О. Больнов
- C) Р. Отто, М. Шелер, Г. ван дер Леу
- D) М. Хейнрикс, К.-Р. Брокенхильм, У. К. Смит

5. Отождествление вещей, созерцающего с созерцаемым происходит, по Р.Отто, на пути

- A) "видения единства"
- B) "экстравертивного видения"
- C) "экстатического видения"
- D) "внутреннего видения"

6. Отличительной характеристикой опыта трансцендентальной философии является то, что

- A) возможность опыта не является чем-то самоочевидным
- B) сфера возможности опыта не ограничена никакими условиями
- C) выражение опыта зависимо от нормативных высказываний определенной религии
- D) условия возможности опыта невыразимы

7. Согласно типологии Р. Отто, мистицизм бывает

- A) паненгенический, монистический и теистический
- B) "экстравертивный" и "интровертивный"
- C) нуминозный и мистический
- D) "внутреннего видения" и "видения единства"

8. Христианство в своем "трансгисторическом значении", по мнению М. Элиаде, является собой

- A) конкретное социальное явление, возникшее в римской империи две тысячи лет назад
- B) рациональные конструкции профессиональных богословов
- C) систему нормирования всех сфер мышления и жизни
- D) бытие человека в космосе

9. Выявление смысла религиозных явлений относится к области

- A) классической феноменологии
- B) описательной феноменологии
- C) "герменевтической феноменологии"
- D) интерпретативной феноменологии

10. Феноменология религии

- A) использует эволюционистские теории применительно к религии
- B) воздерживается от экзистенциальных, истинностных и ценностных суждений
- C) занимается проблемами генезиса и воспроизводства религии
- D) использует антиэволюционистские теории применительно к религии

11. Изучение мотивов и установок, обуславливающих специфически религиозные представления, состояния сознания (вера, догма, исповедание), входит в предмет религии

- A) социологии
- B) психологии
- C) философии
- D) истории
- E) феноменологии

12. Подход, рассматривающий религиозную веру прежде всего как переживания, чувства, наиболее ярко представлен в

- A) социологии религии
- B) этнологии
- C) истории религии
- D) аксиологии религии
- E) психологии религии

13. Религию как ступень познания абсолютного духа в формах представления и веры рассматривает

- A) Фейербах
- B) Гегель
- C) Шляйермахер
- D) Лейбниц

Е) Кант

14. Маретт считает, что переживание сверхъестественного вызывает у человека прежде всего

- А) страх
- В) умиление
- С) любовь
- Д) раздражение
- Е) восхищение

15. Важный вывод, о том, что религиозный опыт лежит за пределами различий между конкретными религиями, принадлежит

- А) Адлеру
- В) Юнгу
- С) Джемсу
- Д) Вундту
- Е) Фрейду

16. Концепцию "концентрических кругов" священного предложил

- А) Отто
- В) Ван дер Лёув
- С) Хайлер
- Д) Виденгрэн

17. Различение пророческого и мистического типов религиозного опыта принадлежит

- А) Шлейермахеру
- В) Отто
- С) Хайлеру
- Д) Ваху

18. Понятие "феноменологическая редукция" принадлежит

- А) Гуссерлю
- В) Отто
- С) Ваху
- Д) Ваарденбургу

19. К неофеноменологии принадлежит

- А) Отто
- В) Вах
- С) Хайлер
- Д) Ваарденбург

20. К классической феноменологии религии не принадлежит

- А) Отто
- В) Вах
- С) Хайлер
- Д) Ваарденбург

21. Неофеноменология религии начинается

- А) В 19 в.
- В) В первой трети 20 в.
- С) Во второй половине 20 в.
- Д) В 21 в.

22. Понятие "нуминозное" вводит

- A) Кант
B) Гегель
- C) Отто
D) Кристенсен

23. Работа "Священное" принадлежит

- A) Канту
B) Гегелю
- C) Отто
D) Кристенсену

24. Поиском "смыслового средоточия" религии занят

- A) Вах
B) Хайлер
- C) Гольдаммер
D) Хайлер

25. Теистически конструирует феноменологию религии

- A) Вах
B) Хайлер
- C) Виденгрэн
D) Хайлер

26. В русской философии к исследованию религиозного опыта обращался

- A) Чернышевский
B) Писарев
- C) Белинский
D) Франк

27. Герменевтическую парадигму в феноменологию религии вводит

- A) Рикёр
B) Хайдеггер
- C) Ясперс
D) Левинас

28. Работа "Конфликт интерпретаций" принадлежит

29. A) Отто
30. B) Левинасу
- C) Ван дер Лёуву
D) Рикёру

31. Работа "Тотальность и бесконечное" принадлежит

- A) Отто
B) Левинасу
- C) Ван дер Лёуву
D) Рикёру

32. К представителям динамистической концепции происхождения религии относится

- A) Зедеблом
B) Отто
- C) Вах
D) Ван дер Лёув

33. Нуминозный (по Отто)

- A) биологический
B) социально значимый
- C) священный
D) вызывающий священный трепет

34. *Mysterium fascinans* - понятие, введенное

- A) Левинасом
B) Франком
- C) Отто
D) Хайлером

ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЯ

1. Доклассическая феноменология религии.
2. Генезис классической феноменологии религии.
3. Феноменология религии Н.Зедерблома.
4. "Диалектика" понятий "святое," "нечистое," "профанное," "чистое" в феноменологии религии.
5. Феноменология религиозного чувства Р.Отто.
6. Феноменологическая концепция истории религии у Р.Отто.
7. Либеральная теология протестантизма и феноменология религии.
8. Священное пространство и время у Ф.Хайлера и М.Элиаде.
9. Священное действие в феноменологии религии.
10. Священные предметы в феноменологии религии.
11. Носители священного в феноменологии религии.
12. Священное число и символы у Ф.Хайлера.
13. Представления о Боге, истории, мире, грехе и спасении в пророческих религиях откровения и мистических религиях спасения.
14. Своеобразие феноменологии религии И.Ваха.
15. Феноменологическое описание понятий "Бог", "демон" у Г.Меншинга.
16. Типология небесных Богов у Г.Виденгрена. Феноменолого-этимологический анализ понятия "вера" в различных религиозных традициях.
17. Лингвистическо-этимологические исследования "святого."
18. Святое как открытый вопрос в неифеноменологии религии В.Гантке.
19. Методологические проблемы классической и неоклассической феноменологии религии.
20. Феноменология религии.
21. Философия религии Й.Шпетта и локальная феноменология религии Д.Ваарденбурга.

ЛИТЕРАТУРА

1. Введение в общее религиоведение: Учебник / Под ред. И.Н.Яблокова. - М.: Университет. 2001. - 576с.
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000.
3. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000.
4. Данилов А. В. Феноменология религиозного символа / Междунар. обществ. об-ние "Христианский образоват. центр им. св. Мефодия и Кирилла" ; ГУО "Ин-т теологии им. св. Мефодия и Кирилла БГУ". - Минск : Зорны Верасок. 2010.
5. Коденев М. Идеограммы священного: проблема взаимоотношения религии и искусства в классической феноменологии религии / М. Коденев // Мастацкая адукацыя і культура. – 2008. N 1. - С. 12-17 . - N 2. - С. 61-63.
6. Красников А. Н. Методология классической феноменологии религии / А. Н. Красников // Вестник Московского университета. Сер. 7, Философия. - N 1. - С. 74-97. – 2004.
7. Красников А. Современная феноменология религии // Вестник Московского университета. Сер. 7, Философия. - N 6.-С.36-47. 1999.
8. Леви-Стросс К. Структурная антропология. Разд. «Колдун и его магия». – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001.
9. Лезов С. Попытка понимания// Избранные работы. – СПб.: Университетская книга, 1999.
10. Мень А.В. История религии. Кн. 1: В поисках пути, истины и жизни. – М.: Изд. Дом “Форум”, 1998.
11. Основы религиоведения: Учеб. для студ. вузов / Под ред. И.Н.Яблокова . - 4-е изд., перераб. и доп. - М. : Высшая школа. - 511с. 2002.
12. Отто Р. Священное. СПб: Изд-во С.-Петербур. ун-та. -272 с. 2008.
13. Пилат Б.В. Две тайны Христа. – М.: Присцельс, 1998.
14. Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М.: Рос. Гос. Гуманит. Ун-т, 2006. 97 с.
15. Пылаев М. Кризис либеральной теологии протестантизма и феноменология религии Рудольфа Отто // Вестник Московского университета. Сер. 7, Философия. - N 4.-С.67-79. 1998.
16. Пылаев М.А. Экуменизм и апология протестантизма в феноменологических классификациях религии Р.Отто, Ф.Хайлера, Н.Зедерблома // Вестник Московского университета. Сер. 7, Философия. - N 3.- С.62-74. 2001.
17. Реале, Джованни, Антисери, Дарио. «Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4: – СПб.: Петрополис, 1997.
18. Свасьян К.А. Философия символических форм Э. Кассирера: Крит. Анализ / [Отв. Ред. В.М. Межуев]; Ан АрмССР. Ин-т философии и права; - Ер.: Изд-во АН АрмССР, 1989. – 238 с.

19. Шелер М. Избранные работы. М. 1994.
20. Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. – Алетейя, 1994.
21. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. Пер. с нем. А.Г. Чернякова. М.: Высшая религиозно-философская школа. 2001.
22. Хайлер Ф. Религиозно-историческое значение Лютера // Социо-логос. М.: Прогресс. 1991.
23. Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-логос. М.: Прогресс. 1991.
24. Элиаде, Мирча. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образцы и символы; Священное и мирское. – М.: «Ладомир», 2000.
25. Элиаде М. Священное и мирское. М. 110 с. 1994.
26. Элиаде М. Аспекты мифа. М. 140 с. 1994.
27. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир. – 488 с. 1999.
28. Элиаде М. Космос и история. М. 250 с. 1987.
29. Элиаде М. Трактат по истории религий. Т. 1-2. М. СПб. 414 с. 2000.
30. Ясперс «Ницше и христианство». – М.: Медиум, 1994.