

Религиоведение

А.В. Фролов

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ ПОДСТУПЫ К «СВЯЩЕННОМУ» Р. ОТТО*

Рудольф Отто родился 25 сентября 1879 г. в местечке Пайне недалеко от Ганновера, в семье фабриканта Вильгельма Отто, в которой было 13 детей и он был двенадцатым. Получив начальное образование в гимназии в Хильдесхайме, он затем изучал теологию в университетах Эрлангена и Гёттингена. С 1898 г. Отто был приват-доцентом в Гёттингене, читая курсы по теологии, истории религий и истории философии, с 1906 г. — экстраординарным профессором систематической теологии в Гёттингене¹, с 1910 г. — почетным доктором в Гиссене, с 1915 г. — профессором теологии в университете Бреслау, а с 1917 г. — профессором систематической теологии в Марбургском университете, где он был ректором в 1926-27 г. В 1929 г. он заканчивает свою преподавательскую деятельность, но продолжает писать книги. Помимо академической деятельности Отто, будучи протестантским пастором, принимает активное участие в жизни внутрицерковной, а также общественной: так, с 1913 по 1918 г. он был членом Прусского ландтага, в котором защищал либеральные и прогрессистские взгляды; участвовал он и в христианском экуменическом движении. В 1930-е годы к попыткам нацистов поставить христианскую церковь себе на службу Отто отнесся отрицательно. Умер Рудольф Отто, заболев после несчастного случая, от воспаления легких 6 марта 1937 г.

В 1911–1912 и 1927–1928 гг. Отто посетил Индию, Китай, Японию, Бирму, Шри-Ланку, Ближний Восток, Северную Африку. Наибольший интерес немецкий исследователь проявил к индуизму: он изучал труды индуистских философов Шанкары и Рамануджи и переводил оригина-

* *Отто Р.* Священное: Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. А.М. Руткевича. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. 272 с.

¹ Примечательно, что годы занятости Отто в Гёттингенском университете совпадают с преподаванием там же Э. Гуссерля, основателя «философской» феноменологии (Гуссерль профессорствовал в Гёттингене с 1901 по 1916 г.).

нальные тексты (в частности, Отто принадлежит один из переводов на немецкий язык «Бхагават-Гиты»). Таким образом, автор «Священного» близко познакомился с различными мировыми религиями, что не могло не повлиять на формирование его концепции нуминозного².

Хотя нас прежде всего интересует наиболее известная книга Р. Отто — «Священное», опубликованная недавно на русском языке, было бы уместно представить вначале весь корпус трудов ученого, реализуя герменевтический принцип оценки части в контексте целого. Итак, Отто известен как автор следующих книг:

- «Восприятие Святого Духа у Лютера» («Die Anschauung vom Hl. Geiste bei Luther», 1898, диссертация);
- «Жизнь и деяния Иисуса с историко-критической точки зрения» («Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung», 1902), англ. пер. 1908;
- «Натуралистическое и религиозное мировоззрение» («Naturalistische und religiöse Weltansicht», 1904), при жизни три издания, англ. пер. 1907;
- «Философия религии, основанная на Канте и Фризе» («Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie», 1909), при жизни два издания, англ. пер. 1931;
- «Священное» («Das Heilige», 1917), к концу 50-х годов книга выдержала до *тридцати* переизданий, англ. пер. 1923;
- «Мистицизм Востока и Запада» («West-Östliche Mystik», 1926), при жизни два издания, англ. пер. 1932;
- «Статьи о нуминозном» («Aufsätze, das Numinose betreffend», 1923), при жизни четыре издания, 5-е и 6-е издания вышли под названием «Чувство сверхмирного» («Das Gefühl des Überweltlichen», 1932), англ. пер. 1931;
- «Индийская религия благодати и христианство» («Die Gnadereigion Indiens und das Christentum», 1930), англ. пер. в том же 1930 году;
- «Грех и изначальная вина» («Sünde und Urschuld», 1932);
- «Царство Божие и Сын человеческий» («Reich Gottes und Menschensohn», 1934), к 1954 г. три издания, англ. пер. 1943.

Итак, почти все труды Отто вскоре после публикации переводились на английский язык и издавались в Англии, США и даже в Индии. Многие работы не раз переиздавались. Сейчас книги Отто переведены на многие языки («Священное» — более чем на 20 языков мира). Эти

² От лат. *numen* — божественное могущество, величие, божество.

данные свидетельствуют о масштабе того влияния, которое немецкий ученый оказал на мировое религиоведение. Наконец, чрезвычайно важным, хотя и запоздалым событием в российской религиоведческой науке стал выход в 2008 г. русского перевода «Священного», чем мы прежде всего обязаны переводчику А.М. Руткевичу и издательству Санкт-Петербургского университета.

Кроме того, Отто известен как индолог и переводчик текстов с санскрита. В его редакции вышли следующие переводы: «Вишну-Нараяна: тексты из индийской мистики божественного I», 1917; «Сиддханта Рамануджи: тексты из индийской мистики божественного II», 1917; «Дидактические трактаты Бхагават-Гиты», 1935³.

Также Отто считается основоположником такой дисциплины, как феноменология религии, хотя сам он не употреблял в своих исследованиях слова «феноменология». К этому вопросу мы обратимся чуть позже, пока же попробуем разобраться в том, из каких источников немецкий ученый черпал содержание тех феноменов, которые были описаны в его книге «Священное». При этом, конечно, будем предполагать, что на содержание и формы индивидуального опыта накладывает свой отпечаток не только современность, но и традиция.

Во-первых, следует обратиться к той культурно-исторической ситуации, в рамках которой оформился опыт и сложилась концепция священного, изложенная в данной книге. Книга была написана Отто во время Первой мировой войны, совершившей переворот в сознании «добраго европейца», что отразилось и на появлении новых тенденций в философии и теологии. Это глобальное для Европы событие, серьезно подорвавшее упования европейского человека на свою рациональность и «культурность», следует поэтому рассматривать как историческую детерминанту, повлиявшую на формирование концепции священного у Р. Отто. Мировая война дала выход жуткому, иррациональному, нецелесообразному, заставив Европу ужаснуться перед свершившимся и ввергнув в глубокий кризис самоосмысление европейского человека. «Священное» Р. Отто в этом контексте можно рассматривать как попытку такого переосмысления с точки зрения набожного протестанта. Через опыт войны Отто акцентирует внимание на той стороне переживания Божественного, которая выражается, в частности, в таких моментах, как гнев, ярость и, с другой стороны, уничи-

³ Vischnu-Nārāyana: Texte zur indische Gottesmystik I, 1917; Siddhānta des Rāmānuja: Texte zur indische Gottesmystik II, 1917; Die Lehr-Traktate der Bhagavad-Gita. Tübingen, 1935 (англ. изд.: The original Gita: The Song of the Supreme Exalted One. London, 1939).

жённость, страх⁴. Можно рассматривать концепцию Рудольфа Отто и в общем контексте протестантской «теологии кризиса». Так, в «Послании к Римлянам» К. Барта, появившемся в свет в 1919 г., мы читаем следующие слова, относящиеся к богопознанию: Бог — «чужой, неведомый, неприступный, далекий, странный, бесконечно превосходящий все наши представления, никому из нас не принадлежащий»⁵. Подобные обертоны можно слышать и у Р. Отто.

Разумеется, данная сторона религиозных переживаний не была открытием XX в. Р. Отто обращается прежде всего к библейской традиции — как ветхозаветной, так и новозаветной, аргументируя в пользу своей трактовки подлинного религиозного опыта⁶. Естественно, будучи набожным протестантом, он не мог не испытать влияние именно этой традиции, в значительной мере определившей его религиозность.

Конечно, Отто открывает для себя тот опыт переживания «Бога живого», который, согласно библейской традиции, был ведом Моисею, поднимающемуся на гору Синай и созерцающему явление Бога в терновом кусте, — как и всему израильскому народу, как к величайшей святыне относившемуся к *скинии собрания*, в сокровенной части которой пребывало Само Святое. Этим священным трепетом, «ревностью по Бозе», был исполнен пророк Илия, собственноручно закладший 450 жрецов Ваала, и его стремился выразить пророк Иезекииль в своих фантастически-нуминозных видениях. Отто делает акцент именно на этой стороне религиозного опыта, на переживании встречи с Богом живым, страшным и карающим — как ни странно, здесь чувствования древнего иудея оказываются близки набожному протестанту начала XX в.

Тем не менее этот аспект ветхозаветной религиозности отчасти уравновешивается противоположной стороной религиозного опыта, на

⁴ Ср. «Пять гимнов» Р.М. Рильке (август 1914 г.), где описывается явление «бога войны»:

«...захватывает нас неожиданно бог битвы,
Раздувает пожар; и в сердце, исполненном родины чувства,
Крик раздается от красного неба, где он живет громогласно».
(<http://www.jungforschung.de/wk1/texte/rilke.html>, перевод наш.)

⁵ Барт К. Послание к Римлянам. М., 2005. С. 351.

⁶ Хотя опирается Отто на изучение самых различных мировых религий и культов, прежде всего индуизма и ислама. По мнению ученого, подлинный религиозный опыт был известен в той или иной степени всему человечеству — и древним египтянам, выразившим его в своей храмовой архитектуре, и даосам, созерцавшим «пустоту» природы. Явление Кришны Арджуне в своем божественном облике на поле Курукшетра — с точки зрения Отто, одна из нуминознейших сцен в истории религии. В семитских, и прежде всего в библейской, религиях чувство нуминозного выражено лишь наиболее живо и сильно (с. 123).

что не обращает внимания Отто. Так, когда после казни, устроенной жрецам, пророк Илия убегает от гнева царицы-язычницы в пустыню, на гору Хорив, то Господь, как бы в назидание, является ему сначала в буре, землетрясении и огне, — *но не в огне Господь*. После огня же пришло *веяние тихого ветра*, и в нем был Бог, говоривший с пророком (3-я Цар. 19:12). Тот же мотив благодатного умиротворения, но в мессианской перспективе, мы находим у пророка Исая: *...тогда волк будет жить вместе с ягненком... и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. <...> Ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море* (Ис. 11: 6–9).

Вместе с тем Исая предвосхищает евангельское событие Боговоплощения и крестные страдания Христа: *Он истязуем был, но страдал добровольно, и не открывал уст своих; как овца, веден был Он на заклание, и, как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст своих* (Ис. 53:7). Однако этот мотив нищеты и унижения, претерпленных воплотившимся Богом, мало затрагивает Отто: для него значительно важнее, что Христос был носителем высшей нуминозной силы, которая зачастую вызывала у его окружения ужас (люди ужасались при виде чудес, творимых Иисусом, при виде умиротворяемых им стихий, не говоря уже о том, в какой страх повергло апостолов Преображение Иисуса на горе Фавор).

Безусловно, Евангелие раскрывает и «нуминозные» явления Боговоплощения. Однако можно обратить внимание и на противоположную сторону новозаветной религиозности, которая тут приобретает значительно больший вес, чем в Ветхом Завете. Так, само Рождество Иисуса ознаменовалось «небом отверстым» и пением множества ангелов: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение!» (Лк. 2:14). А первое приветствие, с которым Он является апостолам после Своего воскресения, было дважды сказанное: «Мир вам!» (Ин. 20:26). Поэтому присутствие Иисуса не только приводило людей в трепет, но и умиротворяло их — как «источник воды, текущей в жизнь вечную» (Ин. 4:14). О благодати и мире говорят и Апостолы, приветствуя братию в начале своих посланий.

Эта благодатная умиротворенность особенно характерна для жизни православной церкви, хотя ее отчасти можно почувствовать и в торжественности католических месс и хоралов. Мир, тишина, исихия — эти состояния всегда были ключевыми для жизни христианского подвижника-аскета. Ради их приобретения люди уходили в пустыни (будь то в Египте или на русском Севере), запирались в пещеры, давали обет безмолвия, стремясь достичь соответствия между внешней обстановкой и состоянием сердца. Хотя присутствующие в храме призываются преклониться пред «страшными Христовыми Тайнами», так как их при-

сутствие вызывает священный трепет, «благодать и мир» ниспосылаются на общество верующих через священника во время литургии.

Однако Отто черпал вдохновение из других источников. Как он сам признается, сочинение Мартина Лютера «О рабстве воли» дало ему понимание нуминозного начала (в отличие от рационального) задолго до того, как он обратился к исследованию категории «святого» в Ветхом Завете и вообще в истории религии (см. с. 159). Фигура Лютера значима для Отто высвобождением живого религиозного опыта из-под гнета рациональных схоластических конструкций, определяющих отношение к Божественному в католицизме. Отто цитирует пассажи из Лютера, в которых налицо прямо-таки демонизация нуминозного: «Он всякого заглатывает, и ему это так нравится — в гневе и в ревности пожирать злодеев. <...> Ибо Он есть огонь поядущий, *огонь пожирающий*» и далее: «Он страшнее и ужаснее, чем дьявол, ибо Он поступает и обращается с нами насильно, терзает и мучит нас нещадно» (с. 158). Протестантская доктрина о предопределении, рассматриваемая Отто, также демонстрирует пропасть, разверзающуюся между непостижимостью воли Творца и униженностью твари. Неудивительно, что эту доктрину Отто подкрепляет примерами из исламской традиции (с. 145). Сходные с лютеровскими мотивы Отто обнаруживает в мистике Сузо⁷ и Иоанна Креста⁸. Таковы, на наш взгляд, основные религиозные источники вдохновения для концепции нуминозного у Р. Отто.

Сложнее, но и интереснее определить философские влияния. Вначале здесь, вероятно, стоит упомянуть одного из ранних представителей философского психологизма Я. Фриза⁹. Речь идет о концепции особого чувства, которое у Фриза называется «*Ahndung*» — предчувствие, чаяние. Согласно Фризу, все доступное нашим чувствам является объектом знания, сверхчувственное — объектом веры, откровение сверхчувственного в чувственном — объектом «чаяния». С его точки зрения, мы *знаем* о бытии вещей в явлении при помощи созерцания и по-

⁷ Генрих Сузо (1295–1366) — немецкий мистик и проповедник, ученик М. Экхарта.

⁸ Иоанн Креста (Сан Хуан де ля Круз) — католический святой, писатель и поэт-мистик (1542–1591).

⁹ Якоб Фридрих Фриз (1773–1843) — немецкий философ, физик и математик. Среди основных трудов: «Знание, вера и чаяние» («*Wissen, Glaube und Ahndung*», 1805), «Новая, или антропологическая критика разума» («*Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*», 1807), «Система философии как очевидного знания» («*System der Philosophie als evidente Wissenschaft*», 1808). Испытал влияние Канта и Якоби и представил психолого-антропологическую интерпретацию критической философии. Имел множество последователей.

нятий рассудка, *верим* в вечную сущность вещей по понятиям разума, но еще более высокое *чаем* в чувствах без созерцания и без определенных понятий. Очевидно, что «нуминозное чувство» у Отто по своим формальным характеристикам соответствует «чаянию» у Фриза: это не знание и не вера, но переживание реальности чаемого объекта.

Считается, что Отто был едва ли не непосредственным продолжателем Ф. Шлейермахера (1768–1834), чьи «Речи о религии» (1799) он переиздал к столетию их первого выхода в свет. Шлейермахер, как известно, пытался обосновать отделение религии как от этики, так и от метафизики (как бы в противовес Канту, обосновывавшему производность религии от этики) и полагал, что подлинной религии чужды абстрактные понятия, что «чистая» религиозность заключается в своего рода *чувстве*, которое он называет «чувствованием Бесконечного», «инстинктом Вселенной»¹⁰. С точки зрения Шлейермахера, не обладающий подобной интуицией богослов (или пастор-проповедник) не имеет никакого отношения к религии, разве только воспроизводит ее словесные оболочки. В религии же главное — индивидуальный дух, гений, стремящийся в своем переживании объять Вселенную. Конечно, в таком воззрении нашла свое отражение позиция романтиков, которые, в лице Ф. Шлегеля и Новалиса, высказывали свое полное одобрение в адрес «Речей»¹¹.

Действительно, сочинение Шлейермахера реабилитировало в сфере религии чувство — в противовес рассудочному мышлению и практическому действию. Как отмечает В.К. Шохин, это было новым словом, своего рода «прорывом» в философском осмыслении сущности религии в рамках западной традиции¹², хотя основная тенденция шлейермахеровских «Речей» в целом соответствовала романтическому духу эпохи. С точки зрения того же исследователя, именно со Шлейермахера начинается собственно *феноменология религии*¹³ — заслуга, которую, как правило, приписывают Отто (имея в виду классическую феноменологию религии). Конечно, это не феноменология в «строгом» гуссерлевском смысле, но этому критерию не удовлетворяет и «феноменология религии» самого Отто (гегелевская «феноменология» остается тут за рамками обсуждения). С.Л. Франк — переводчик «Речей» на русский язык — полагает, что центральный пункт сочине-

¹⁰ См.: Шохин В.К. Философия религии и ее исторические формы. М., 2010. С. 715, 717. Автор цитирует «Речи о религии» по первому изданию.

¹¹ См. там же. С. 738–739.

¹² Там же. С. 745–746.

¹³ Там же. С. 749.

ния сводится к «психологическому описанию религиозного сознания»¹⁴. Феноменология или психология — как ни называй, ясно, что и Шлейермахер, и Отто заняты интроспективным описанием религиозного опыта, внутренней сферы души (первое начало чему, впрочем, было положено еще Августином).

Но что общего в трактовке религиозного опыта у Шлейермахера с Отто? Является ли религиозная интуиция Шлейермахера нуминозой? На наш взгляд, нет, поскольку ее объектом является не трансцендентность Бога, но скорее «пантеистичность» Универсума, всеединство которого вызывает у Шлейермахера поистине религиозное благоговение¹⁵. Безусловно, здесь чувствуется влияние пантеизма, прежде всего Спинозы («святого отверженного Спинозы», как называет его Шлейермахер). Переживание же нуминозного у Отто фактически не имеет подобных тенденций, трансценденция в его понимании строго вертикальна, ориентирована в направлении сверхмирного Божества. В целом можно сделать вывод, что если Шлейермахер в значительной степени склоняется к пантеизму, то Отто придерживается теистической традиции, следуя более Якоби и Фризу, чем Шлейермахеру.

Гораздо меньше обращают внимание на философа, который оказал на Отто более значительное влияние. Это — И. Кант. Однако влияние Канта относится не к *рецепции* нуминозного чувства — источники этой рецепции мы попытались проследить выше, — а к *интерпретации* уже сложившегося у Отто опыта переживания божественного (или почерпнутых из традиции представлений о таком опыте). В целях интерпретации и осмысления этого опыта Отто прибегает к кантовскому априоризму.

Принцип априоризма, который Кант применял к опыту чувственному, отказывая конечному субъекту в возможности познания мира сверхчувственного, Отто применяет как раз к опыту сверхчувственного, к нуминозным переживаниям. Таким образом, Отто постулирует возможность выхода за пределы чувственного опыта в познавательном, хотя бы лишь интуитивном, акте. В этом смысле трансцендентный нуминозный объект играет у Отто роль кантовской вещи-в-себе, которую субъект тем не менее способен познать в религиозном опыте. Однако познать нуминозный объект в «чистом» виде, «как он есть» — значит требовать невозможного. Приблизиться к нуминозному — абсолютно чуждому, иному, как-то интерпретировать его в своих, человеческих терминах можно только посредством доступных нашему пониманию категорий. Эти категории и являются, с точки зрения Отто,

¹⁴ См.: Франк С.Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. С. 19.

¹⁵ Позже Шлейермахер говорит о «чувстве зависимости» от Абсолютного.

априорными, т.е. их наличие предшествует самому опыту нуминозного. Таким образом, иррациональный, непостижимый по своей природе нуминозный объект рационализируется, будучи постигаем посредством априорных категорий.

Здесь Отто заимствует у Канта принцип схематизации: «когда рациональные моменты, следуя априорным принципам, встречаются с иррациональными... то первые схематизируют вторые» (с. 216). Момент *tremendum*, ужасающего, схематизируется посредством идеи справедливости, момент *fascinans*, восторгающего, — посредством идеи добра и сострадания, момент *mirum*, чудесного, — посредством идеи абсолютного (с. 216–217). Но это предполагает, что схематизация применяется к *челю-то*; что нуминозное само по себе является, открывается человеку в качестве особой, непостижимой в себе реальности и только потом схематизируется. Нуминозное должно быть изначально вещью-в-себе, чтобы затем восприниматься и схематизироваться как явление. А вещам-в-себе, если мы следуем за Кантом, нельзя не приписать независимого от субъекта существования¹⁶.

Вместе с тем, утверждает Отто, «как рациональные, так и иррациональные моменты сложной категории „священного“ являются априорными, причем вторые ничуть не меньше, чем первые» (с. 210). Что это означает? Рациональные моменты — это категориальные схемы, посредством которых нуминозное становится для нас постижимым. Но как нам понимать утверждение о том, что иррациональные моменты *также* априорны? Ведь согласно логике рассуждений Отто, иррациональное находится «на стороне объекта». Однако концепция Отто не настолько проста. Иррациональное, как нуминозное, *вместе с тем* составляет основание человеческой души, ту глубинную основу, в которой коренятся все ее остальные способности¹⁷. Мы не встречаемся с ним как только лишь с внешним, иррациональное чувство нуминозного «вырывается из „основы души“, из ее глубочайших познавательных оснований» (с. 178). Человеческая душа изначально предрасполо-

¹⁶ В этом пункте концепция Отто подвергалась критике за то, что немецкий религиовед фактически лишает Божественное этического измерения: раз *справедливость, милость, любовь* — это только человеческие категории, которые мы прилагаем к нуминозному объекту, то сам по себе он таковым не является, так как выходит за пределы этих категорий (о полемике по этому вопросу см.: Пылаев М. Феноменология религии Рудольфа Отто. М., 2000. С. 25). И действительно, как может концепция сверхэтической природы нуминозного сочетаться с христианской максимой о том, что *Бог есть любовь*?

¹⁷ Ср. высказывание Канта о *продуктивной способности воображения* как общем корне познания. «Основание души» — понятие, заимствованное Отто у немецких мистиков, в частности у Сузо.

жена к опыту встречи с нуминозным, она от начала взыскует его¹⁸, и события человеческой жизни, внешние факторы служат только к пробуждению этого чувства. В этом смысле нуминозное чувство априорно, поскольку Божественное может открыться только человеческой душе, которая по своей природе должна соответствовать возможности этой встречи.

Таким образом, влияние кантовского априоризма на концепцию Отто имеет двоякий характер: с одной стороны, принцип априори привлекается с целью показать процесс рационализации нуминозного, с другой стороны, он оказывается близок мистической идее глубинных «оснований души». Не получается ли таким образом, что нуминозный объект утрачивает объективную и не зависимую от сознания реальность? Не приравнивается ли он к тому, что «положено в „чистом разуме“, в самом духе как его первоначальное» (с. 177), становясь тем самым не более чем трансцендентальной идеей? На наш взгляд, ответ на этот вопрос следует искать в том впечатлении, которое производит на читателя книга Р. Отто, — впечатлении, которое свидетельствует о действительной встрече с Божественным, не сводимой ни к каким априорным чувствам и предчувствиям. Несмотря ни на какой априоризм, Бог для Отто *реален*: поскольку существует «чувство реальности», которое является первой и непосредственной данностью, — чувство «объективно данного нуминозного» (с. 20).

Наконец, рассмотрим вопрос об отношении феноменологии религии Р. Отто к так называемой «философской феноменологии», прежде всего в версии Э. Гуссерля. Следует сразу отметить, что труд Отто почти сразу стал известен основоположнику феноменологии, вызвав его пристальное внимание. Гуссерль пишет Отто письмо (возможно, они были знакомы еще по преподаванию в Гёттингене), в котором называет «Священное» первым началом феноменологии религии. Но, с другой стороны, он дистанцируется от исследовательской стратегии, используемой Отто, поскольку, с точки зрения Гуссерля, в феноменологии религии Отто религиозное сознание предварительно конструируется¹⁹. Гуссерлевская феноменология изначально претендовала на «чистое» восприятие и описание феноменов, как они даны в различных модусах явленности, с учетом принципа беспредпосылочности²⁰.

¹⁸ Ср. утверждение древнехристианских апологетов, что душа по природе своей — христианка.

¹⁹ См.: *Коначева С.А.* Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX в. М., 2010. С. 22–23.

²⁰ Еще в «Идеях I» Гуссерль заявляет о невозможности усомниться в этом *принципе всех принципов*: «...все, что предлагается нам в „интуиции“ из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким,

Однако феноменология в версии Гуссерля прошла ряд этапов в своем развитии, изменившись почти до неузнаваемости. И в 1917–1918 гг., когда Гуссерль писал письмо Отто, никакой речи о незаинтересованном описании феноменов, как они себя дают, уже не было. На этом этапе задачей гуссерлевской феноменологии было исследовать, как сознание («чистое», трансцендентальное сознание) конституирует предметности. Таким образом, все интенциональные данности, в этой версии гуссерлевской феноменологии, являются продуктом *конституирующей* (можно сказать, и *конструирующей*) активности сознания, поэтому упрек Гуссерля в адрес Отто по поводу того, что религиозное сознание у Отто предварительно конструируется, может быть вполне отнесен и к самому Гуссерлю²¹. Далее в письме к Отто Гуссерль воспроизводит основные стандарты своей текущей работы (а в это время им развивается «эйдетическая феноменология»): с его точки зрения, вместо описания живого религиозного опыта и схем его восприятия следовало бы обратиться к описанию «эйдетических необходимостей» и «эйдетических возможностей» религиозного сознания, вкупе с их коррелятами²². Структура «чистого» сознания определяет данности, но не наоборот.

В целом, если мыслить в рамках гуссерлевской парадигмы, сфера религиозного опыта образует лишь один из регионов «чистого сознания» наряду со сферами опыта перцептивного, мыслительного, фантазийного. Каждый из этих видов опыта содержит некоторые предметности, поскольку всякий опыт интенционален, увязан на некоторую объективность. Религиозному опыту соответствует своя объективность — объективность объекта веры и почитания. В связи с этим, правда, возникает вопрос, является ли нуминозное вообще объектом, а нуминозное переживание — *направленным* на объект, т.е. интенциональным. Ведь объект, во-первых, — это то, что дано, тогда как нуминозное является как раз не-данным, невидимым — мы можем лишь чувствовать его *присутствие*, но именно как не-данного. Во-вторых, то, что *присутствует*, объектом в традиционном смысле не является, так как полностью не поддается объективированию.

каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает» (Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 60).

²¹ Так, несколькими годами раньше Гуссерль пишет в письме Дильтею: «Задачей теории религии (феноменологии религии) в отношении к возможной религии вообще будет исследование сознания, *конституирующего* (курсив мой. — А.Ф.) религию» (Переписка Вильгельма Дильтея с Эдмундом Гуссерлем // Вопросы философии. 1995, № 10. С. 147).

²² См.: *Коначева С.А.* Цит. соч. С. 23.

Но вернемся к гуссерлевской парадигме. В процессе феноменологического исследования существование всех объектов, которые в «естественной установке» почитаются за действительные, подвергается феноменологической редукции, «заключается в скобки»: отныне мы не должны выносить о них, как действительно существующих (или несуществующих), никаких суждений. Теперь задача феноменолога — выявить и описать, каким образом, в каких модусах они нам являются (или же, в более поздней версии феноменологии, каким образом сознание их конституирует). Описывается при этом состав самого сознания, поделенного на регионы.

Очевидно, что *так* понятая феноменология имеет мало общего с тем подходом, который предложил в своем труде Рудольф Отто. Да, он описывает некоторые переживания — переживания, связанные с воздействием на сознание субъекта нуминозного «объекта», но никакой «редукции» здесь не осуществляется. Вообще, можно ли назвать эти переживания феноменами сознания? Такие чувства, или даже скорее настроения, как переживание сверхъестественного ужаса, тайны, величия, в связи с чудесным, энергичным, восхищающим полностью захватывают душу и не вписываются ни в какую «математику сознания», которую хотел бы выстроить Гуссерль. Недаром Отто называет эти переживания не феноменами, а лишь *моментами* в нуминозном комплексе переживаний. На наш взгляд, они относятся скорее не к феноменологии сознания, а к *психологии настроений*. Причем надо учитывать, что эти настроения не ограничиваются «внутренней» жизнью души, а проецируются вовне: так, в храме во время литургии или мессы разлита особая атмосфера возвышенной торжественности, не лишенной таинственности и чего-то сверхвременного.

Здесь мы попадаем уже скорее в проблемное поле экзистенциальной аналитики человеческого присутствия, развиваемой М. Хайдеггером в «Бытии и времени» (1927). Хайдеггер, ученик и последователь Гуссерля, в рамках этого своего проекта стремился обосновать, что изначальное «открытие» мира человеческим присутствием заключается не в теоретическом познании, и даже не в имплицитном понимании, а именно в некоей настроенности (расположении), которой, с учетом ее изменчивости, сопровождается все время нашего пребывания в мире²³. Преобладающей настроенностью является, согласно Хайдеггеру, повседневная. Религиозная настроенность, в свою очередь, также может быть понята как один из модусов бытия человеческого присутствия — такая настроенность должна определяться не столько внутренним мирным сущим и обращением с ним, сколько сверхмирным влиянием,

²³ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 134 сл.

прорывающим повседневную настроенность и открывающим человеческому присутствию сферу святого, священного.

Однако задача соотнесения феноменологии религии Отто с феноменологией религии Хайдеггера (а таковая была!) заслуживает отдельного исследования²⁴. Вероятно, Отто оказал определенное влияние даже на экзистенциально-онтологический проект Хайдеггера²⁵. Также особый интерес вызывает на каком основании некоторые из позднейших исследователей религиозных феноменов (Ф. Хайлер, Г. ван дер Леу, Й. Вах и др.) в дальнейшем были причислены к «феноменологам религии» (или сами стали называть себя таковыми). В результате сейчас «феноменология религии» представляет собой агрегат методологически и предметно совершенно разнородных направлений исследования, так что, по мнению некоторых исследователей, «существует столько разновидностей феноменологии религии, сколько существует феноменологов религии»²⁶, а само употребление этого термина ведет к интеллектуальной путанице. Как следствие, возникает вопрос, возможна ли и целесообразна ли коррекция и унификация этих разнородных подходов на базе «философской» феноменологии, и если да, то на основе какой из ее версий. Наконец, можно спросить, соединимы ли вообще термины «религия» и «феноменология» («священное» и «феноменология») и может ли феноменологический метод соответствовать данному предмету. Эти вопросы открывают поле для дальнейших изысканий.

²⁴ Как предполагал Гуссерль, среди всех его учеников именно Хайдеггер, пришедший в феноменологию из религиозной католической среды, должен был заниматься феноменологией религии как отдельным «регионом» феноменологических исследований. Вероятно, результатом этих занятий стал хайдеггеровский лекционный курс «Введение в феноменологию религии» (1920/21 г., издан в Gesamtausgabe, Bd. 60; см. об этом: *Коначева С.А.* Цит. соч. С. 23 сл.). Таким образом, можно констатировать, что введение в научный обиход самого термина «феноменология религии» произошло не без участия отцов-основателей «философской» феноменологии — Гуссерля и Хайдеггера.

²⁵ Ср. роль такого онтологически нагруженного переживания, как *ужас* (Angst), в экзистенциальной аналитике.

²⁶ *Красников А.Н.* Современная феноменология религии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1999, № 6. С. 36–47.