

Першин Юрий Юрьевич. К. филос. наук, доцент.

Феноменология религии: внеконфессиональный подход. Часть I.

Религию изучают человеком.
А. Н. Северьянов

Недовольство феноменологией религии

Существуют системы знаний, закрытые и хрупкие как система Птолемея, строящиеся сами из себя, сами в себе ищущие аргументы и доказательства правильности своих построений. Такие системы не выдерживают вторжения иных суждений, не согласующихся с содержащимися в них постулатами, суждений, вызывающих разрушение этих систем, или, по крайней мере, поставляющих неудобные вопросы. Любое такое рациональное вторжение извне угрожает целостности подобной системы, не желающей замечать, что за ее пределами есть множество факторов, прямо или косвенно опровергающих ее логику. Можно предположить, что такая область философского знания, как феноменология религии как раз относится к таким системам. Такое стойкое ощущение приходит после погружения в пространство феноменологии религии, выстроенное в книге Р. Отто «Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным». Эта работа может быть оценена со стороны как попытка сугубо конфессиональными средствами описать опыт, который, как мне кажется, изначально не может быть конфессиональным. Конфессиональная ангажированность описания феномена божественного видна во всем, начиная с языка описания, смысла, вкладываемого в понятия, заканчивая идиологемами, характерными для этой конфессии. Недостаток такого описания трудно скрыть для смотрящего на него извне: это очевидное и значительное ограничение раскрытия смысла и сторон этого феномена из-за скудности рациональных описательных средств, неразвитости языка описания.

Рациональное и иррациональное Р. Отто: взгляд простодушного.

Попытка Р. Отто описать некий универсальный опыт проявления божественного не является уникальной. Признаемся, что язык – рационален, и у нас просто более нет средств описания божественного/иррационального. Поэтому любые, даже иррациональные чувства мы вынуждены описывать рациональными средствами. Более того, каждый человек – индивидуален в своих мыслях, чувствах, суждениях. Следовательно, даже такая рациональная система описания, как язык, при описании человеком своих чувств другому человеку дает сбой. Такое описание изначально субъективно, так как не точно копирует передаваемые чувства и ощущения. Мы не можем быть полностью едины с тем, кому передаем свои чувства просто потому, что такова наша природа, физиология. А для объективной передачи чувств и мыслей одного человека другому они хотя бы на некоторое время должны становиться единым организмом, единой физиологией, единым мозгом с единым мышлением. Такое невозможно, и людям приходится передавать друг другу свои ощущения посредством переходной среды, которой является язык.

С самого начала своей книги Отто заявляет, что «для всякой теистической идеи Бога вообще, а для христианской по преимуществу и исключительно, существенным является то, чтобы посредством нее божество постигалось в ясной определенности и обозначенным такими предикатами, как дух, разум, воля, целеполагающая воля, добрая воля, всемогущество, единосущность, сознательность и им подобными» [3, С. 6]. Это необходимо для того, чтобы «идея Бога мыслилась в соответствии с тем личносто-разумным, каким его – в ограниченной и скованной форме – человек обнаруживает в себе самом. В то же время эти предикаты божественного мыслятся как абсолютные, т.е. совершенные. Поэтому все эти предикаты суть ясные и отчетливые понятия, они доступны для мышления и мыслящего разграничения, даже для дефиниции» [3, С. 6]. Излагая это иными словами, можно ска-

зять, что передача «знаний» о боге от верующего к тому, кто стремится к вере, и не является верующим в полной мере, должно передаваться, в том числе, и с помощью понятий, указанных Отто. Эти понятия, вероятно, доступны для составления определения, но таких дефиниций можно представить большое количество, практически столько, сколько людей, дающих определения¹. Это закономерно, так как Отто считает эти понятия абсолютными, т.е. совершенными, включающими в себя абсолютно все возможные дефиниции, понимания и оттенки понимания этих понятий. Поэтому человек в праве воспользоваться той дефиницией, т.е. той частью абсолютного описания, которая соответствует, по Отто его «лично-разумному», и следовательно, использовать абсолютное в «ограниченной и скованной форме». Но ведь это означает, что множественность определений этих понятий как раз говорит о том, что они *не* ясные и *не* отчетливые. И каждый человек, выбирая то или иное определение этих понятий, передает его другому человеку в форме, которая совершенно далека от отчетливости и ясности. Он фактически говорит другому только о части абсолютного. Для того, чтобы избежать такой губительной для божественной ясности умножения сущностей, эти понятия употребляются без объяснений и дефиниций. Считается, что они и так всем ясны, все знают, что они означают. Более того, если все же согласиться на то, чтобы дать единое «ясные и отчетливые» определения этим понятиям, то окажется, что они опять не отображают во всей полноте весь мировой религиозный опыт. То есть, признавая, что указанные Отто понятия абсолютны и совершенны, следует также признать, что им невозможно дать абсолютное и совершенное определение, как нельзя конечным измерить бесконечное. Следовательно, эти понятия, опять, не ясны и не отчетливы. Их ясность и отчетливость происходит из отсутствия их абсолютных/совершенных определений.

Отсюда назвать *рациональным* предмет, относительно которого возникла такая понятийная неясность – невозможно. Сущность божества, которое описывается в таких неясных предикатах, никак не может быть названа *Рациональное*, а религию, которая его признает и утверждает, никак нельзя назвать рациональной. Здесь возникает закономерный вопрос: для чего Отто старается вывести религию на уровень науки?

Принцип «верую, ибо абсурдно» в русле развития христианской цивилизации постоянно повергался сомнению. Протестантизм – одно из течений христианства, которое своим названием и своей историей подтверждает то, что очень многие реформы, в т.ч. и церковные, всегда руководствуются странными лозунгами. Если реформаторы в русле своих реформ говорят «вперед», то дальше обязательно следует «в прошлое», а если заявляют, что надо вернуться к истокам, «назад», то далее обязательно следует «в будущее». Протестантизм, при всех консервативных его аспектах возник как сугубо «модернистское» учение, для которого остаются в силе идеологические концепты христианства, сочетающее стремление вернуться к истокам, к простоте, чистоте, истинности со стремлением соответствовать реалиям времени. Такой курс на рационализацию христианства в протестантизме вылился в возникновение в XVIII в. новой либеральной теологии, которая «была детерминирована самой динамикой развития культуры Нового времени в самом широком смысле и прежде всего развитием философии» [4, С. 67-79]. Либеральная теология, по словам И.Л. Громадка, «отражает стремление сохранить христианство в рамках категорий модернистского мышления» [1, цит. по: 4, С. 67-79]. Можно сказать, продолжив мысль И.Л. Громадки, не только сохранить, но и вписать его в условия и реалии как культуры Нового времени, так и культуры и философии XIX-XX веков. Иными словами, протестантизм, как одна из ветвей христианства, находящаяся со своими «сестрами» в постоянной противостоянии, должна была не только выжить, но и привлечь новых сторонников, показав свои преимущества. Рационализация христианства в рамках протестантизма как раз и преследовала цель соответствовать изменяющимся условиям, когда вместо слепой веры требовались убеждения и доказательства, выстраиваемые на научной основе, с помощью

¹ К примеру, количество определений религии выходит за все разумные границы. Для примера см: [7, Рр. 17-21]. Уместно также мнение Е. А. Торчинова (см: [5]).

методологических средств, которые обычно использует наука. Для этого религия должна была не просто мимикрировать под науку, а именно стать ей. В русле такой «мимикрии» и написана книга Отто «Священное». Собственно, Отто и сам говорит о том, что рациональная религия нужна для того, чтобы «вера» как убеждение посредством ясных понятий была в ней возможна в противоположность простому «чувству» [3, С. 6].

Однако приведенные Отто в пример предикаты/понятия не исчерпывают сущность божества. Рациональное, в поле которого нас вводит язык описания божественного, будучи сам рациональным, совершенно не исчерпывают идею божества. Описание божества в этих понятиях очень скудно, и в них оно познано быть не может, поэтому должно быть познано каким-то иным способом. Собственно, свое значение и существование они получают только от иррационального. Иными словами – эти предикаты/понятия являются просто знаками, репрезентирующими иррациональную реальность, которая должна познаваться каким-то иррациональным способом. В этом и есть одно из противоречий рационализма, олицетворяющего науку, и религии.

Таким образом мы приходим к тому, что оказывается, как мы и предполагали ранее, приведенные Отто предикаты (а так же и другие, которые за ними следуют), являются только маленькими «вершинами» больших «айсбергов» иррационального, недоступного рациональному пониманию, а доступных только пониманию иррациональному. Если мы для примера рассмотрим понятие «государство», которое, возможно будет соизмеримо по объему с понятием дух или разум, то увидим, что оно обозначает массу вещей, которые познаются рационально. Это огромное количество социальных, экономических и политических институтов, людей, их взаимоотношений, поддающихся точному определению, изучению, классификации и пр. Поэтому понятие государства более наполнено рациональным смыслом. В понятие дух можно, в силу его преимущественно иррационального познания, включить все, что угодно. Можно ли считать вслед за Отто, что это понятие «отмечено замечательной ясностью, отчетливостью и полнотой состава»? Наоборот, ни о какой ясности, отчетливости и говорить не приходится, так как иррациональная составляющая, познаваемая иррациональным же способом, не может дать целостности понимания, законченности понятия, всегда оставляя некий остаток, способствующий не прояснению значения этого понятия, а только для наведения большего тумана.

Тем не менее, Отто считает такие «понятия» признаком ни много, ни мало «высшего уровня развития и превосходства религии» над «другими ступенями и формами религии» [3, С. 7]. Такие утверждения, не имеющие под собой достаточных оснований, можно смело назвать пропагандистскими, не свойственными научному рассмотрению феномена божественного, на которое претендует Отто. Они становятся понятными в контексте противостояния протестантизма другим ветвям христианства и другим религиям. Отсюда следует предположить, что феноменология религии создавалась именно «с оглядкой на» и «имея в виду» идеологию, которая очевидно содержится в вышеприведенных утверждениях Р. Отто. Очевидно, что феноменология религии, в том, как она создавалась, и какая идея была взята за основу, является ангажированной, отвечающей интересам одной религии, в терминах которой и предлагается описание нуминозного и неспособной к выделению и созерцанию чистого феномена, свойственного всем религиям. Неспособна выполнить то, на что она претендует.

Феноменология религии: лицензия на исследования

В своей работе «Методология классической феноменологии религии» А.Н. Красников [2, С. 74-97] приводит мнение У.Б. Кристенсена, о том, что исследователь религии должен не только исходить из установки «верующие всегда правы», испытывать симпатию (проявлять симпатическое понимание) к объекту своего исследования, но и быть верующим человеком. «Философия религии предполагает личный религиозный опыт, теория религии предполагает практику религии» считает Кристенсен [8, С. 9-10]. А феноменология религии, по его мнению, представляет собой систематическую историю религии и прикладную философию религии. Вероятно, Кристенсена надо понимать так, что при-

кладная философия религии – это возможность получения нами практического религиозного опыта, и этот опыт нужен для того, чтобы понять опыт других. «Мы никогда бы не смогли описать сущность религии, если бы из своего собственного опыта не знали, что есть религия» [8, С. 9-10].

Мнение У. Б. Кристенсена относительно конфессиональной принадлежности как философии, так и феноменологии религии не единственное. «Ему вторят Р. Отто, М. Шеллер, Г. ван дер Лей, Й. Вах и другие феноменологи религии. До сих пор в теологических и религиоведческих кругах это мнение имеет широкое хождение. Тем самым подчеркивается, что неверующим людям, агностикам и атеистам лучше не приступать к изучению религии, ибо они все равно не способны проникнуть в суть дела. Во-вторых, далеко не каждый верующий, считают феноменологи религии, может заниматься религиоведческими исследованиями. Он должен с симпатией относиться ко всем религиям, а это предполагает толерантность и религиозную свободу, которые культивировались главным образом в протестантизме XIX - первой половины XX в. Другими словами, феноменологи религии в имплицитной форме исключали из числа религиоведов не только неверующих, но и большинство верующих людей, поскольку для многих из них симпатетическое отношение к другим религиям было неприемлемым. Идеальный исследователь религии, с позиций феноменологов религии, – это протестантский теолог, интересующийся разными религиозными традициями, в крайнем случае – католический мыслитель «новой волны»². В приведенной цитате А.Н. Красников очень точно описывает ситуацию своеобразной искусственной «элитарности» феноменологии религии, к которой могут быть допущены только «избранные», причем в их числе могут не оказаться не только религиоведы, но и всякий, кто не подходит под приведенное описание. Иными словами, любой, кто захочет работать в поле феноменологии религии должен пройти своеобразный ценз, примером которого могут служить слова Р. Отто из его книги «Священное».

С первых страниц своей книги Отто отдает «преимущество» и «исключительность» христианской теологии. А в третьей главе «Чувство тварности» как отражение нуминозного чувства-объекта в чувстве самого себя (Момент нуминозного I)» он, призывая вспомнить «момент сильной и наивозможно односторонней религиозной возбужденности», просит вообще далее не читать его произведение тех, кто не может такой «момент» вспомнить, или вообще его не испытывал³. Таким образом, здесь мы подходим к границе, когда нам следует определиться, имеем ли мы право, разрешено ли нам все-таки войти в поле феноменологии религии?

Это формальный вопрос. Теоретические споры о том, может или не может «неверующий» или «нерелигиозный» человек заниматься феноменологией религии во многом надуманы. Для примера возьмем одно из требований к феноменологу религии, которые привел для примера А.Н. Красников. Верующий, который получает «лицензию» на занятие религиоведческими исследованиями (в т.ч. философией и феноменологией религии), должен с симпатией относиться ко всем религиям, что предполагает толерантность и религиозную свободу. Требование обоснованное, но совершенно непроверяемое. Любой представитель любой религии на вопрос о толерантности и симпатии к другим религиям сразу же ответит, что именно его религия отличается веротерпимостью, толерантностью, симпатией к сестрам религиям (церквям, конфессиям), миролюбием и пр. Это закономерно

² См: [2, С. 74-97]. Убеждение, что для понимания религии исследователь должен сам быть верующим, замечает в своей книге Ф. Алмонд (см.: [6].), созвучно идеям некоторых более поздних авторов, работающих в сфере философии религии, таким как Н. Малкольм, П.Г. Уинч, У. Д. Хадсон, Д.З. Филипс. В свою очередь Д. З. Филипс [9, Рр. 1-2] также отметит, что «в противоположность требованиям классической западной теологии существует новая традиция, которая утверждала и утверждает, что для того, чтобы понимать (религию) нет необходимости быть верующим», и даже наоборот, воздержание от веры как раз и является условием для понимания.

³ См: [3, С. 15]. В тринадцатой главе «Нуминозное в Новом Завете» Отто еще более резок в высказываниях, говоря о том, что человек, который не чувствует, к примеру, моментов *mysterium* и *fascinans* в Евангелии от Иоанна, «подобен чурбану».

для верующего человека, так как его религия для него идеальна и абсолютна. Однако нет никаких критериев, по которым можно было бы отделить тех, кто считает так искренне, и тех, кто говорит о толерантности из-за современной «моды» на толерантность, и из-за нежелания прослыть религиозным фанатиком, ретроградом, догматиком и пр. Особенно это касается ученого, которого при противоположных заявлениях научное сообщество просто откажется принимать. Иными словами в вопросе толерантности, симпатии другим религиям мы будем исходить из самоопределения ученого, допуская в этом аспекте совершенный волюнтаризм. Отсюда любой исследователь, который объявит себя верующим/религиозным человеком, имеющим личный религиозный опыт, чья религия с симпатией относится к другим, и ей присущи толерантность и религиозная свобода, может с полным правом заниматься религиозноведческими исследованиями, философией религии и даже феноменологией религии, понимая ее через свой опыт. Но здесь опять возникает проблема: формально проходя по признакам «избранности» и получая «лицензию» на работу в области, к примеру, феноменологии религии, этот самый исследователь не будет ограничен в описании, к примеру, категории священного уже не в предлагаемых Р. Отто терминах и понятиях христианской религии и теологии, а в терминах и понятиях своей религии, описывая свой религиозный опыт, а также опыт тех, кто с ним этот опыт разделяет. И здесь, к удивлению христианских теологов, может получиться так, что опыт описания нуминозного будет совершенно иным, отличным от того, который представил Р. Отто.

Нуминозное: опыт нехристианина

Такого теоретически (по Р. Отто) быть не может. Когда он писал о нуминозном, постоянно, на протяжении всего повествования, подчеркивая превосходство христианства над другими ступенями и формами религии, он вряд ли серьезно рассматривал возможность того, что феноменологией религии заинтересуется, к примеру, кто-нибудь из представителей нехристианских религий. По крайней мере, если такое случится, то этот нехристианский исследователь религии будет вынужден работать на условиях, заданных исследователем-представителем религии, находящейся на «высшем уровне развития» (Р. Отто). Именно по Р. Отто он должен будет сверять свой религиозный опыт, и относительно интуиций и рациональных посторенний Р. Отто он должен будет определить, является ли его «божественное» тем, о чем говорил Р. Отто⁴. А если не совпадает? А если оно – иное?

Образование нуминозного происходит из стремления Отто очистить «специфическую категорию» *священного* от нравственного и рационального момента. Это необходимо потому, что в обыденной жизни у нас выработалась привычка говорить о *священном* исключительно в переносном, а не в изначальном смысле. В переносном смысле *священное* является «последующей этической схематизацией и подменой своеобразного первоначального момента, который сам по себе может быть равнодушен к этическому, но который можно принять во внимание радо него самого» [3, С. 13]. Иными словами, изначальное, как считает Отто, *священное* отнюдь не обозначало «благо» или «добро» как таковое. Как раз толкование некоего изначального *священного* как добра является его рационалистическим искажением. Исходя из такого понимания священного, и чтобы не путать его изначальное понимание и позднейшие искажения, а также для того, чтобы получить возможность «уловить и обозначить его возможные разновидности и ступени развития» [3, С. 13], Отто вводит термин нуминозное.

Нуминозное Отто – это категория толкования и оценки, а также «нуминозная настроенность души», которая наступает там, где есть присутствие божественного. Так как эта категория относится к *suī generis*, то она «как все изначальное и основополагающее, не

⁴ На самом деле, это действительно серьезная проблема. Многочисленные заявления Р. Отто о превосходстве, совершенстве христианства в большом количестве имеющиеся в его книге, а также замечания относительно исследований Р. Маретта, Н. Зёдерблома, а также Ф. Шлейермахера говорят о том, что Р. Отто близок к тому, чтобы определять «правильность» или «неправильность» понимания и трактовки нуминозного.

является строго определимой, но лишь возможной для обсуждения» [3, С. 13-14]. Оно раскрывается в моментах нуминозного. Момент нуминозного I – это «чувство тварности», как отражение нуминозного чувства-объекта в чувстве самого себя. Момент нуминозного II – *Mysterium tremendum* в аспектах *tremendum* (ужасающего), *majestas* (всемогущего), энергийного, *mysterium* «совершенного иного». Момент нуминозного III – нуминозные гимны, момент нуминозного IV – *fascinans*, момент нуминозного V – чудовищный, неслыханный, момент нуминозного VI – *sanctum* как нуминозная ценность.

Но возможно ли предположить, что, к примеру, в отличной от христианства религии нуминозное проявляется у верующих не в чувстве тварности? Не в страхе? Не в тайне? Если такое хотя бы на мгновение возможно предположить, то тут же следует повторить, что феноменология религии – «наука» сугубо конфессиональная, и неспособна объяснить многообразие всего религиозного опыта человечества. Тогда, употребляя выражение «феноменология религии», или «философия религии» следует уточнять: «феноменология какой религии?», «философия какой религии?». Если мы считаем подобные вопросы неуместными, то нам придется опять разбираться, что же такое нуминозное, как его можно описать таким образом, чтобы развернуть многообразие его проявлений, и избежать конфессиональной, а в нынешних условиях, следовательно, и идеологической его ангажированности.

И еще. Религия – сугубо человеческий феномен, и все ее проявления, вероятно, стоит изучать с помощью инструмента, который специально предназначен для ее изучения. Этот инструмент – человек. Человек вне конфессий.

Литература

1. Громадка И.Л. Перелом в протестантской теологии. М., 1993. С. 40, цит. по: Пылаев М.А. Кризис либеральной теологии протестантизма и феноменология религии Рудольфа Отто. Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. №4. 1998.
2. Красников, А.Н. Методология классической феноменологии религии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. № 1. 2004.
3. Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008.
4. Пылаев М.А. Кризис либеральной теологии протестантизма и феноменология религии Рудольфа Отто. Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. №4. 1998.
5. Торчинов, Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998.
6. Almond, Philip C. Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology. University of North Carolina Press, 1984.
7. Edwards, Loren M. The spectrum of religion. The methodist book concern. New York, Cincinnati, 1919.
8. Kristensen, W. Brede, Carman, John B. The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion. Martinus Nijhoff, 1960.
9. Phillips; D. Z. Religion and the Hermeneutics of Contemplation, Cambridge University Press, 2001.