

Пылаев М.А.

КАТЕГОРИЯ «СВЯЩЕННОЕ» В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ¹

Maxim A. Pylaev

CATEGORY OF "THE IDEA OF THE HOLY" IN MODERN WESTERN PHILOSOPHY OF RELIGION

The article consists of two autonomous sections. First, the author surveys different ways in which the phenomenon of the 'sacred' could be discussed: classical phenomenology of religion, neo-phenomenology of religion, theological and philosophical phenomenology of religion. Special attention is paid to the relations between phenomenology of religion and the study of religion, as well as between philosophy and theology.

Second, the author provides an analysis of contemporary discourse about the category of the 'sacred' in the philosophy of religion. The interweaving of the fundamental principles of the phenomenological philosophy, philosophy of language, all sorts of philosophical hermeneutics and fundamental theology is analyzed.

Религиоведческая парадигма была взорвана изнутри так называемыми «христианскими религиоведами».

Религиоведение зачастую стало трактоваться как пропедевтика к христианской теологии.

Вряд ли это пошло на пользу теологии, а для религиоведения обернулось большой бедой.

А.Н. Красников
«Методология классического
религиоведения».
Благовещенск, 2004. С. 127.

Сам язык вводит нас в проблему священного. Почему богам недостаточно быть божественными, но также священными? Синонимичны ли эти понятия? Исторически мышление священного демонстрирует уход и возвращение к идеи синонимии божественного и священного.

То, что смысл священному не придает его причастность богам, заметил уже Платон. Ведь «благочестивое (священное, ὅσιος) любимо богами потому, что оно благочестиво», а не потому оно является благочестивым, что боги его любят². И даже, если мы согласимся с тем, что священное и боже-

¹ Основные тезисы первой части статьи обсуждаются автором в следующих монографиях: Феноменология религии Рудольфа Отто. — М.: МКЛ № 1310. 2000; Западная феноменология религии. — М.: РГГУ. 2006; Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. — М.: РГГУ. 2011.

² Платон. Собрание соч. в 4-х томах. Т. 1. — М. 1990. — С. 306.

ственное тождественны, то все равно нельзя не увидеть, что святость — это особое качество божественного, которое, например, у П. Тиллиха «квалифицирует все остальные качества как божественные»¹. Теологически (отчасти и религиоведчески) священное узнается как сущностное качество Бога или богов. Боги по своей божественной природе сакральны. Священное как переживаемый и мыслимый феномен оказывается наиболее пригодным для понимания религии и уяснения сущности божественного.

Платон в «Евтифроне» вводит в дискуссию о священном.

«Так припомни же, что я просил тебя...
чтобы определил идею как таковую,
в силу которой все благочестивое является благочестивым»².

А Шлейермахер переводит ее в центр теологии и философии религии. «Под святостью (Heiligkeit) Бога мы понимаем ту самую божественную причинность, чьей силой в каждой человеческой жизни с состоянием потребности в спасении одновременно устанавливается и совесть»³. Святость Божия заключается по Шлейермахеру в нашем удовлетворении от блага и неудовольствии от греха⁴. Священное обнаруживает себя в религиозно-нравственной мотивации, вызывая противоположные чувства: удовлетворения (от блага) и неудовольствия (от греха).

Рудольф Отто, осмысляя свой опыт посещения в 1911 году синагоги в Марокко, открывает священное как нозму религиозной интенциональности сознания. Тем самым вопрос о священном сводится теперь к описанию форм религиозной интенциональности сознания в перспективе того или иного видения нозмы священного. Так рождается классическая феноменология религии. Она является синкретическим образованием и включает в себя взаимопротиворечивые методологические установки из теологии (либеральной теологии протестантизма), философии (философии жизни В. Дильтея, философской феноменологии Э. Гуссерля, К. Ясперса) и эмпирического религиоведения. Феноменология религии также эксплицирует общую морфологию религии с центром в универсальном религиозном сознании. Среди ее представителей Г. ван дер Леу, Р. Отто, Й. Вах, М. Элиаде, Ф. Хайлер, Г. Меншинг, К. Голдаммер⁵.

Наряду с феноменологией религии в XX веке сформировалось особое направление в феноменологической философии: философская феноменология священного. К нему принадлежит, прежде всего, Б. Вельте и философы его школы (К. Хеммерле, Б. Каспер, П. Хюнерманн и другие). Философская феноменология священного состоялась благодаря проекту фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Проблему священного, поставленную Хайдеггером, здесь можно сформулировать как прояснение

¹ Тиллих П. Систематическая теология. Т. I-II. — СПб. 1998. — С. 288.

² Платон. Указ. соч. — С. 300.

³ Schleiermacher F. Der christliche Glaube. — Berlin. 1960. Bd 1. — S.444.

⁴ Ibid. — S.447.

⁵ Следует отметить, что, по всей видимости, такие феноменологи религии, как Г. Виден-грен, представляющий феноменологию религии в качестве систематического дополнения к истории религии, остались за бортом дискуссии о священном.

онтологического смысла и самой возможности священного для Dasein (присутствия). Так или иначе, речь идет о специфически феноменологическом уяснении священного на путях фундаментальной онтологии. Вопрос о священном неразрывно связан для Хайдеггера с вопросом о смысле бытия и с осознанием открытости священного мышлению бытия. Так К. Хеммерле пишет: «При этом возникает основной вопрос философской феноменологии... Этот вопрос гласит: как следует мыслить священное, чтобы священное было свято для мышления?»¹. Используя хайдеггеровский вариант феноменологии в качестве основного этот вид дискуссии о священном постепенно трансформировался в одну из форм современной философии религии. Философская феноменология священного не зависит от результатов современных религиоведческих исследований и почти не ссылается на них. Однако использует работы классиков феноменологии религии как достаточно авторитетные. Современный философ Людвиг Венцлер указывает: «Задача философии религии состоит в том, чтобы описать и сделать понятным феномен религии, его происхождение, его структуру и его значение для человеческого бытия»². Среди представителей философской феноменологии священного наиболее значимыми, на наш взгляд, являются фигуры Б. Вельте, К. Хеммерле и Й. Сплетта.

Делу обновления теологической догматики служит, по нашему мнению, сущностная феноменология религии М. Шелера, в центре которой феноменологическое прояснение на материале религиозного акта и корреляционного ему предмета уникальности понятия Откровения. При этом категории «священное» и «божественное» выглядят как синонимичные. Схема традиционная и отличающаяся принципиально, например, от феноменологии священного К. Хеммерле. Корреляционный религиозному акту предмет (Бог) фундирует возможность Откровения, последнее конституирует священное. По своему жанру работа Шелера «О вечном в человеке» скорее принадлежит к систематической теологии. Кроме Шелера к представителям теологической феноменологии религии мы бы отнесли П. Тиллиха и о. П. Флоренского.

Феноменологическая герменевтика священного открывает новые возможности и для протестантской систематической теологии. Экзистенциально-феноменологическое эксплицирование керигмы свидетельствует о неотъемлемой корреляции между «ультимативной заботой» и священным. «Только то, что свято, может представлять для человека ультимативный интерес, и только то, что заботит человека, ультимативно, имеет качество святости»³, — отмечал Тиллих. И святое, и божественное — это качества Бога, которые открываются в опыте ультимативной заботы. Тиллих чувствует себя свободным от результатов эмпирического религиоведческого исследования. Его концепция священного, как и у Ваха, и Леу, закрыта для конкретного изучения религии и поэтому не представляет для нее интереса. При разграничении понятий святое, нечистое,

¹ Casper B. Hemmerle K. Hünemann. P. Besinnung auf das Heilige. Herder. Freiburg. Basel. — Wien, 1966. — S. 11.

² Wenzler L. Das Phänomen des Heiligen in der Korrelation von Noesis und Noema. //Das Heilige im Denken. — Münster, 2005. — S.13.

³ Тиллих П. Указ. соч. С. 230.

чистое и секулярное Тиллих не ссылается и, на наш взгляд, не учитывает классический религиозоведческий анализ этих терминов в истории религии у Н. Зедерблома, В. Вундта, Р. Маретта. Совершенно некритически он подходит к устаревшей религиозоведческой теории динамизма.

Остается темным и даже загадочным пробуждение интереса к феномену священного в русской философии. По всей видимости, он соседствует с озвучиванием в творчестве В. Соловьева, В. Розанова, А. Loseva, о. П. Флоренского и других мыслителей установок, близких феноменологической философии¹. Например, в «Философии культа» о. П. Флоренского угадывается концепция «архаической онтологии» М. Элиаде. Это касается понятий «священное пространство» и «священное время», онтологизации сакрального. Однако цель исследования о. П. Флоренского несколько иная, чем у феноменологов религии. Он стремится, используя процедуру *ἐποχή*, включить православный культ в средоточие сравнительной истории религий, показать одновременно его историко-религиозную жизненность и уникальность. Священное у о. П. Флоренского осуществляет онтологическую функцию, а именно: переход от небытия к истинному бытию (Богу) в мире и через мир и наоборот.

Особое место в феноменологии религии занимает современная феноменология религии (неофеноменология религии, ориентированная на проблему феноменологии религии). Наиболее крупными ее представителями являются Ж. Ваарденбург и В. Гантке. Одним из наиболее значимых научных событий в жизни современной феноменологии религии стала конференция 2000 года в университете Цюриха, собравшая, наверное, большинство европейских религиоведов, пытающихся сохранить феноменологическую парадигму для религиоведения². Среди участников, помимо Ж. Ваарденбурга и В. Гантке, Б. Гладигов, А. Михаэльс, Ф. Штольц, Д. Пеззоли-Ольгиати и другие. Симптоматично и название сборника докладов, посвященных конференции: «Еще один шанс для феноменологии религии?».

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

Во-первых, Гантке отдает безусловное предпочтение постклассической научно-философской парадигме, в которой исчезают все фундаментальные черты классической феноменологии религии. Это отказ от стремления описать универсальную матрицу религиозного сознания, построить общую морфологию религии и объективировать само священное в качестве общезначимого понятия. Во-вторых, используя понятие святое в качестве открытого вопроса, антиредукционистскую методологию, минуя антропоцентризм секулярного религиоведения и теоцентризм теологии, он также пытается совместить эмпирические понятия истории религий с нормативными терминами теологии и философии. Залогом успеха по-

¹ См. пионерское исследование этой темы у К.М. Антонова. Философия религии в русской метафизике XIX — начало XX века. — М., 2008. А также работу Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. — СПб., 2006.

² См. Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? Peter Lang. — Bern; Berlin, 2001.

добного предприятия становится диалогическая герменевтика О. Больнова, концепция темпоральности М. Хайдеггера, философская антропология Г. Плеснера, фундаментальная теология Г. Вальденфельса. Отличие неофеноменологии религии от философской феноменологии священного заключается в принципиальном использовании и зависимости в построении моделей священного от эмпирического религиоведческого материала. Так Гантке является индологом.

Следует отметить, что тема священного представлена не только в философии религии, феноменологии религии и теологии. Концептуализация священного далеко выходит за рамки изучения религии. Гантке, например, совершенно справедливо выделяет следующие узловые моменты в теоретизировании святого. Священное и объективность, священное и время, священное и природа, священное и этика, священное и смысл¹. Чрезвычайно интересна проблема священного и техники, священного и секулярного, священного в нетрадиционных религиях и другие.

Нам кажется, что невозможно не чувствовать принципиальной ограниченности только философской, только теологической или только религиоведческой речи о святом. С одной стороны, нет оснований, с нашей точки зрения, изучать священное лишь как продукт культуры в рамках религиоведения. С другой стороны, безусловно доверять, например, Гегелю в том, что «логическая идея есть Бог, каков он есть в себе»² или Тиллиху в том, что «божественное — значит святое»³.

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

Ограниченность изучения священного в религиоведении заключается в том, что априорная закрытость трансцендентного в признании священного чистым продуктом культуры лишь абсолютизирует нововременную парадигму самоутверждения субъекта, лишая права на существование другие научные и культурные парадигмы. Религиоведческая методология культурологического редукционизма может свидетельствовать в итоге проведенных исследований о нередуцируемом аспекте религии. И в этом эмпирическое религиоведение не противоречит, как собственным научным мотивам, так и теологическому дискурсу в целом.

Ограниченность только теологического изучения религии состоит в отказе от претензии на общезначимость и объективность теологического дискурса. Собственно, сама по себе теология не несет знание о религиях.

¹ См. Gantke W. Op. cit. — S. 9.

² Гегель Г. Философия религии. — М., 1975. — С. 224.

³ Тиллих П. Указ. соч. — С. 230.

Самопознание же христианства в теологии весьма специфично и связано с попыткой понимания веры.

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

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

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

и наука аналогичная ей, но концептуализирующая трансценденцию невозможна.

Область, в которой понятие «священное» чувствует себя комфортно — это философия религии и теология. В ней и сейчас оно продолжает играть одну из ведущих ролей. Именно в этих сферах сохраняют свою безусловную актуальность концепции священного классиков феноменологии религии: Р. Отто, М. Элиаде, Г. ван дер Леу и других. Среди ориентиров для философии священного в первую очередь следует указать на феноменологическую философию Э. Гуссерля и М. Шелера, фундаментальную онтологию М. Хайдеггера, феноменологию священного Б. Вельте и К. Хеммерле, философскую герменевтику П. Рикера, феноменологию Э. Левинаса. Мы постараемся рассмотреть в первую очередь феноменологическую и трансцендентальную установку в изучении священного в современной (главным образом немецкой) философии религии. Многие из нынешних философов религии разделяют позицию Хайдеггера об открытости священного мышлению бытия.

Ряд философов религии, близких по своим подходам к неофеноменологии религии, полагают, что нельзя говорить об универсальности опыта священного. Так немецкий ученый Ф. Штольц утверждает: «В целом постулат универсальности опыта священного сталкивается с аналогичными ... трудностями, как и постулат об универсальности феномена Бога»¹. Он делает вывод о том, что «субстанция» религии является не постоянной, но в высшей степени переменной.

Другой немецкий философ Х. Шольц в работе «Философия религии» отдает себе отчет в том, что философия религии не всегда имеет дело с эмпирической религией. В связи с этим он вводит достаточно убедительную типологию философии религии. Во-первых, это рецептивная философия, ориентирующаяся на эмпирическую религию. Интересно отметить, что рецептивный тип философии религии конституируется в своей совершенно развитой форме в феноменологический тип². Второй тип философии религии, конструктивный, принимает во внимание религию не так, как она дана фактически, но такой, какой она должна быть, то есть в образе идеальной религии. Если предметом рецептивной философии религии становится действительная религия, то конструктивной — возможная.

Ж. Ваарденбург и В. Триллахаас полагают, что философия религии, в том числе феноменология религии, должна быть обращена не на религиозный предмет, но на саму религиозную интенцию. Она имеет дело не с религией и не с Богом, но со значением веры в Бога в религии³. «Будущее религиозно-феноменологических исследований состоит ... во введении их специфических познавательных возможностей в область истолкования субъективных религиозных значений»⁴, — подчеркивал Ваарденбург.

¹ Stolz F. Grundzüge der Religionswissenschaft. — Göttingen. 1997. — S.21.

² См. о концепции Шольца: Pietro De Vitiis. Apriorisch-konstruktiver Ansatz und phänomenologischer Ansatz in der Religionsphilosophie // Das Heilige im Denken. — Münster. 2005. — S. 99-100.

³ См. W. Trillhaas. Religionsphilosophie. — Berlin; New York, 1972.

⁴ См. W. Trillhaas. Religionsphilosophie. — Berlin; New York, 1972.

Наибольший интерес, на наш взгляд, для современного изучения феномена священное представляет религиозно-философская концепция Р. Шеффлера¹. Именно он одним из первых распознал зависимость теории иерофании М. Элиаде от гегелевской диалектики феномена в себе и для себя. Шеффлер пишет: «...Элиаде понимает иерофанию в первую очередь как событие и иерофанный образ»². «Событие появления и образ явления существенны для священного»³. Следовательно, считает Шеффлер, то, что опосредуется через иерофанию является первично у Элиаде рождением священного, и только вторично и ни в коем случае не всегда присутствием священного в нашем опыте мира. Священный камень остается камнем со всем своим своеобразием и вне события иерофании. Следовательно, диалектической структуры иерофании у Элиаде не достаточно, по мысли Шеффлера, для объяснения внеиерофанической святости камня. Диалектика Гегеля нуждается в решительном изменении, чтобы найти свое применение в области феноменологии религии. Верно характеризует эту трансформацию гегелевской диалектики в концепции Шеффлера П. Де Витиис. «Диалектика эпифании священного, иерофания должна сводиться к одновременному присутствию моментов откровения и лишенности в священном: священное всегда больше, чем то, что мы могли бы о нем знать»⁴. То есть гегелевская диалектика, нам кажется, не передает пограничный характер феномена священное, его иррациональный избыток в терминологии Отто⁵.

Прояснение смысла понятия «священное» по Шеффлеру невозможно без его диалектического анализа с противоположными ему понятиями: профанность, секулярность, десакрализация.

Исходной категорией при изучении коррелятивных пар понятий: священное и профанное, священное и секулярное (десакрализованное) у Шеффлера выступает «опыт мира». Понимание профанной жизни, профанного опыта мира возможно по Шеффлеру только посредством иерофании, то есть в связи со священным. Десакрализованный опыт мира есть выделение из связи со священным⁶. Очевидно, что, таким образом, понятия «профанное» и «секулярное» не равнозначны. Так профанность открывается как внутренний момент и возможность священного. Профанность проявляется в иерофании в качестве основания ее возможности и «материи». Шеффлер приводит следующий пример: «...Священный источник делает узнаваемой любую живую воду как материю возможной трансфигурации в современный образ святого, но он остается одновременно в качестве не-трансфигурированной действительности и в этом смысле как профанные источники и воды отличается от священных источников. Можно прямо

¹ Schaeffler R. Religionsphilosophie. — Freiburg; München, 1983.

² Schaeffler R. Profanität, Säkularität, Verlust des Sakralen — Plädoyer für die Unterscheidung dreier Begriffe // Das Heilige im Denken. — Münster, 2005. — S. 40.

³ Цит. по Pietro De Vitiis. Apriorisch-konstruktiver Ansatz und phänomenologischer Ansatz in der Religionsphilosophie // Das Heilige im Denken. — Münster, 2005. — S.102.

⁴ Pietro De Vitiis. Op. cit. — S.102.

⁵ См.: Ibid. — S. 103.

⁶ См.: Schaeffler R. Profanität, Säkularität, Verlust des Sakralen — Plädoyer für die Unterscheidung dreier Begriffe // Das Heilige im Denken. — Münster, 2005. — S. 40, 47.

сказать: священный источник «профанирует» в своей специфичности все «обычные» источники...»¹. Вполне вероятно, что генезис понятия «священное» у Шеффлера укладывается в гегелевскую диалектическую схему: тезис (священное), антитезис (профанное) и синтез (десакрализованное).

Как только профанное интерпретируется в свете иерофании, то по мнению Шеффлера возникает опыт мира нуждающийся в критике. «... Перемещение акцента иерофании из сферы опыта в другую является ... выражением религиозно-исторического кризиса...»², — утверждает Шеффлер. Открытие священного в эпоху секулярности происходит не через иерофании, что меняет отношение священного и профанного. Происходит секуляризация повседневного опыта мира. Шеффлер делает очень важный вывод: «Иерофанический акцент больше не перемещается, но совершенно исчезает из опыта мира»³. Так рождается десакрализованное в качестве «современного священного». В последовательно секуляризированном мире ни одна особенная сфера возможного опыта не выделяется через специальную связь с сакральным. Так ни физическая жизнь, ни нравственный долг в силу своего специфического своеобразия не являются по Шеффлеру «носителями иерофанического акцента». Вместе с тем, как пишет Шеффлер: «Теория культуры и теология встречаются в тезисе о двойственном снятии (освобождении): освобождении культуры от задач спасения и освобождении религии от вторичных функций культуры»⁴. Священное в секулярном мире больше не имеет определенной различимой области опыта в месте его проявления. Любой (не только и не столько) религиозный опыт по Шеффлеру может стать образом присутствия священного. Безусловно, перед нами теория современной иерофании, отличной по своей сущности от тематизации иерофаний в классической феноменологии религии. Последняя (особенно в «архаической онтологии» Элиаде) не учитывала фундаментальное различие профанного и секулярного, а также невозможность опыта *sui generis* в секулярном мире. Тем самым, в свете концепции Шеффлера, феноменология религии — это теория религии вне и до секулярной цивилизации. Следует учитывать трансформацию опыта священного в современном мире. «Поскольку «иерофанический акцент» находится вне пространства и вне времени и одновременно во всех местах и в каждое время»⁵.

Так другой современный немецкий философ Алоис Хальдер считает, что ситуацию философской речи о святом сформировали Шелер и Отто. Через Шелера священное стало доступно гуссерлианской феноменологической философии, Отто дополнил исследование святого историческим анализом религии⁶. Хальдер предлагает исключительно феноменологическое прочтение результатов концептуализации сакрального у Отто и Шелера.

¹ Schaeffler R. Profanität, Säkularität, Verlust des Sakralen — Plädoyer für die Unterscheidung dreier Begriffe // Das Heilige im Denken. — Münster, 2005. — S. 43.

² Ibid. — S. 48

³ Ibid. — S. 53.

⁴ Ibid. — S. 52.

⁵ Schaeffler R. Op. cit. — S. 59.

⁶ См.: Alois Halder. Das Heilige — Erfahrung, Gedenken, Bedenken. // Das Heilige im Denken. — Münster, 2005. — S. 135.

Категория «священное» по мнению Хальдера манифестирует себя у классиков феноменологии религии в качестве «фундаментального измерения», «региона», «горизонта религиозных условий жизни». Именно благодаря им, утверждает Хальдер, святое получило статус центральной категории «трансцендентально-философской» и «теоретически-психологической» рефлексии¹.

Размышление о предпосылках переживания священного становится темой работ Хальдера. Он анализирует природу априорности и апостериорности восприятия святого. Дело в том, что традиционная (платоническая или кантовская) структура априорных условий опыта не в состоянии передать более глубокие смыслы религиозного опыта, его диалогическую природу, взаимное движение навстречу друг другу. Таким образом универсальные, неизменные структуры понимания, в рамках которых следует мыслить конкретные религиозные опыты не подходят для экстраординарной сущности святости. Ни «психолого-теоретически» установленная субъективность, ни «трансцендентально рефлектирующая» субъективность не улавливают по Хальдеру священное. «Священное само имеет историю»², — справедливо подчеркивает феноменолог. Хальдер приходит к парадоксальным, на наш взгляд, суждениям. «...(Религиозный) Смысл не только не должен быть подтверждением или также неисполнением предполагаемого горизонта ожидания, но он должен опрокидывать, переводить и превращать предпосылки, установки, горизонты обуславливающие опыт»³. История включает в себя как историю понимаемого, так и понимающего.

Гегелевская диалектика не является абсолютной альтернативой в объективации структуры опыта, несмотря на свою «динамически-эволюционную» форму, так как история понимается Гегелем монологически, как развитие единственного начала. Исследование Хальдера эксплицирует важный нюанс в мышлении священного в горизонте времени. Речь идет о плюрализме в истории понимания святого в качестве «истории исторически-априористского горизонта святого и блага и истории самого святого и блага»⁴.

Одну из современных попыток описания ноэматического комплекса феномена-события священного мы встречаем у немецкого философа Людвиг Венцлера. Следуя за Вельте, Венцлер подвергает анализу понятие «священное» в контексте корреляции его ноэзы и ноэмы. Священное как феномен состоит из двух начал: из того, что себя показывает, и из того, что этому способствует в сознании человека. Первое есть содержание мышления или ноэма. Второе — акт мышления или ноэза. Ноэматический комплекс феномена священное конституируется у Венцлера в первую очередь благодаря открытиям феноменологии религии, феноменологической философии священного, диалогической герменевтике. Важно отметить, что священное показывает себя как комплексное событие и история. Во-

¹ См.: Alois Halder. Das Heilige — Erfahrung, Gedenken, Bedenken. //Das Heilige im Denken. — Münster, 2005. — S. 135.

² Ibid. — S. 142.

³ Ibid. — S. 140-141.

⁴ Ibid. — S. 142.

первых: «Священное открывает не ясный, однозначный образ, но священное переживается ... как настроение, как атмосфера»¹. Речь идет об экзистенциальном измерении священного, на которое указывал еще Отто. Во вторых (и это уже прямое заимствование у Отто), священное в качестве атмосферы обладает характером силы или мощи. В-третьих, (и здесь Венцлер ссылается на Шеффлера) в ноэме священного удивительно соединяются переживание и понятийное постижение, внутреннее и внешнее, активное влияние и пассивная реакция. «Чувство и настроение выступают собственным медиумом для коммуникации. Благоговение является доступом к сфере священного»², Венцлер отмечает неопределимость и безобразность мышления священного. В-четвертых, священное пробуждает и одновременно дарит чувство доверия. В-пятых, Венцлер предполагает, что в установке этического поведения может открыться новое качество священного. Это ощущение необусловленной, бесконечное ответственности, которая переводит человека в движение и состояние волнения. Венцлер отождествляет этическое сознание с ноэзой бесконечного³. В-шестых, священное показывает себя в лике другого, как, например, у Хеммерле или Левинаса. В-седьмых, тотальность опыта священного в критериологии Й. Ваха превращается у Венцлера в целостность человеческой экзистенции в качестве субъекта постижения святого. Он пишет о том, что: «Бытие человека (выступает. — М. П.) в качестве всеобъемлющей «ноэзы» священного»⁴. И последняя особенность ноэматического комплекса феномена священное предполагает творческий акт, акт любви и переживание ноэзы священного как абсолютной тайны.

Тему философского осмысления категориального выражения священного поднимает французский философ Жан Грайш. Он вполне обоснованно подчеркивает двуслойность феномена священного (возможно, на наш взгляд, говорить и о многослойности этого феномена). В первую очередь, священное — это фундаментальная категория опыта, конституирующая его в качестве опыта религиозного. Вместе с тем, священное выступает понятием языка и, следовательно, феноменом перевода. Гипотеза Грайша, с которой мы согласны, состоит в том, что: «...Идея непереводимости священного сама кажется укорененной в опыте священного»⁵. Анализ семантики понятия священное свидетельствует о непостижимости этого феномена исключительно средствами языка. Эту мысль разделяют многие исследователи священного (например, Гантке, В. Шиллинг, Больнов и другие).

«Непереваемость» священного фокусируется прежде всего вокруг проблемы его «несравнимости». По всей видимости Грайш, полагаясь на авторитет Хайдеггера, рассматривает священное как событие в бытии, несравнимое со всем сущим. Более того, Грайш утверждает, что: «В известном

¹ Wenzler L. Das Phänomen des Heiligen in der Korrelation von Noesis und Noema // Das Heilige im Denken. — Münster, 2005. — S. 19.

² Wenzler L. Op. cit. — S. 22.

³ Ibid. — S. 26.

⁴ Ibid. — S. 29.

⁵ Greisch. J. Die übersetzbarkeit des Heiligen // Das Heilige im Denken. — Münster, 2005. — S. 64.

смысле каждый язык несравним... поскольку разворачивает собственное видение мира»¹.

Один из способов передачи священного определил в феноменологии религии по Грайшу еще Отто, когда использовал понятие «аналогия». Автор «Священного» проводит параллель между нуминозной апперцепцией и чувством возвышенного, половым инстинктом и музыкальным чувством. В этом случае с позиции Грайша «перевод» следует понимать как попытку «пробуждения» переживания священного с помощью указания на аналогичные чувства. Безусловно, на наш взгляд, в этой интерпретации прослеживается феноменологическая установка Отто. В этой связи становится не совсем понятным использование Отто таких терминов, как «категория», «схема», «понятие»². По Грайшу, Отто отвел значительное место «косвенным средствам выражения священного».

Французский философ считает, что глобальная проблема непереводимости священного была представлена у Отто в качестве вопроса о соотношении рациональных и иррациональных моментов. Хотя, и на это справедливо обращает внимание Грайш, в перспективе фундаментальной онтологии Хайдеггера у Отто сохраняется опасность «привития иррационального к рациональному». Другими словами, феноменологическое уяснение иррационального не может происходить в его отношении к рациональному. Хайдеггер пишет: «Иррациональное обозначается еще всегда как ответный бросок, в том числе граница, но никогда в своей первичности и собственной конституции»³. Прояснение иррационального совершается по Хайдеггеру только с помощью радикального признания находящегося в опыте священного «конституирования первоначальной объективности».

В итоге Грайш различает «шесть частных значений» понятия «священное». «1. Неприкасаемое (табуированное) (*unberührbar, Tabuisierung*), 2. Невыразимое (*unaussprechbar*), 3. Недоступное (*unzugänglich*), 4. Непонятное (*unverständlich*), 5. Чудовищное (*ungeheuer*), 6. Неприкосновенное (*unverletzlich*)»⁴. Из семантики священного Грайша видно, что подобраны лишь те значения, которые подчеркивают непередаваемость опыта священного.

Проблема «непередаваемости» священного тем не менее имеет свое решение для французского философа. Мы полагаем, что это решение вполне теологическое. «...Этот путь (проходит) от «критериологии божественного» к герменевтике исторических свидетельств абсолюта. Именно в образе свидетелей священного герменевтически преодолена апория непереводимости и переводимости священного. Свидетелем является человек как каждый из нас»⁵.

Голландский философ Х. Адриансе размышляет относительно возможности и взаимосвязи образов священного в мышлении с сутью самого священного.

¹ Greisch. J. Op. cit. — S. 68.

² См.: Greisch. J. Op. cit. — S. 69.

³ Heidegger M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. — S. 333; Цит. по *Das Heilige im Denken*. — Münster, 2005. — S. 73.

⁴ Greisch J. Op. cit. — S. 63-79.

⁵ Ibid.

Адриансе уверен, что: «Оно (священное. — М. П.) не имеет в мышлении образа, если в наглядном восприятии не дано ничего священного»¹. Он ссылается на понятие «категориальной наглядности представления» у Гуссерля. Так, например, наглядность (образность) множества и единства представлена у основателя феноменологии в акте счета. Нечто подобное, по мнению Адриансе, должно присутствовать и в мышлении священного. Так сильное, пугающее, энергичное, абсолютно инаковое священное Отто есть по мнению голландского философа ни что иное, как «образы иррационального рода». Именно они призваны стать «категориальным наглядным представлением» священного. Адриансе набрасывает логическую и одновременно исторически-реальную схему ликвидации образов священного, «путь священного в безобразность». Вначале, существует священное в совершенно конкретных образах: священными являются определенные места, времена, предметы, люди. Затем развивается сознание того, что образы священного как-нибудь должны составлять единое целое и рассматриваться как часть более общего целого. Так возникает идея мира в его святости и всех его образах. Следующий этап в процессе ликвидации образов священного в мышлении наступает, если происходит встреча с другими культурами. В этом случае священное из нашего мира становится отличным от священного в другом мире. Образы священного становятся признанными, как относящиеся к определенному миру. То, что свято в одном мире, необязательно свято и в другом. Из встречи различных свидетельств возникает вопрос о всеобщем священном, которое преодолевает и упраздняет идиосинкразию. Это священное не может быть объединено в одной особенной культовой форме. Требование всеобщности священного имеет последствие в отделении священного от религиозной практики².

Следующую дилемму формулирует Адриансе: «...Или существует священное без мышления, или есть священное без образа...»³. Нам видится в этом парадоксе завуалированная форма онтологического доказательства бытия Бога. Если все мышление образно, то есть безобразное мышление не существует, то тогда священное без образа помыслить нельзя⁴. Но парадокс феномена священное именно и заключается в его стремлении преодолеть любую форму образности. Можно сказать, что интенциональность мышления священного заключается в непостижимости, то есть безобразности для мышления. Вероятно поэтому Адриансе ищет выход из дилеммы в трансцендентальной рефлексии. Дело в том, что по его мнению гуссерлианская феноменология могла бы лишь научить форме пути мышления, но не предложить содержательные определения различных стадий и образов мысли. Голландский философ солидарен с Хеммерле в том, что близость священного раскрывается мышлению там, где встречаются его

¹ Adriaanse, J. Die Sehnsucht nach den Gestalten des Heiligen im Denken // Das Heilige im Denken. — Münster, 2005. — S.85.

² Adriaanse J. Op. cit. — S. 86.

³ Ibid. — S. 88.

⁴ См., например, одну из последних работ видного российского психолога Л. Гуровой Психология мышления. — М., 2005, в которой показано, что безобразного мышления не существует и в силу этого природа мышления неформальна.

собственное «откуда» как его «куда», или точнее: встретились¹. Каждый образ священного есть образ в бытии и у Хеммерле, и у Адриансе. В них священное всегда дано в качестве несоизмеримого.

Почти у всех вышеуказанных современных западных философов религии имеет место стремление осмыслить священное в контексте «нового мышления» Хеммерле. Эксплицитно это присутствует в работах Х. Гертца (Субъект и «священное» в «основном акте» рассказывания) и М. Оливетти (Питание другого. Предварительные размышления к благодарственному — «евхаристическому» — мышлению). Речь о священном в перспективе «нового мышления», современный разговор о святом предполагает «оттеснение мышления от метафизического фиксирования на самоочевидном в себе и объясняющем все временное основании, освобождение мышления в многообразии его исторических форм, радикальную временность нового мышления. Это партнерское, историческое и диалогическое мышление»². Кроме того, сами современные мыслители отдают должное неисчерпаемым возможностям феноменологического анализа священного. Так Витиис справедливо утверждает: «Феноменология религии предполагает единство религии и культуры, которое не находят в модернизированных обществах, демонстрирующих далеко идущую функциональную дифференциацию»³. Современная философская феноменология священного ассимилировала связь мышления священного с концепцией разговора, как она была представлена в работах Б. Каспера. С его точки зрения мышление в качестве разговора происходит в общности, в которой партнеры предоставляют себя друг другу. Он выделяет два типа мышления: временное (говорящее) (*zeithaft, sprechendem*) и вневременное (фиксирующее или устанавливающее) (*zeitlos, feststellendem*). Говорящее мышление является по Касперу встречающим и благодарящим мышлением, открытым для священного. Высказывание становится средством устанавливающего обладания во вневременном мышлении, для которого закрыто измерение священного⁴. Несомненно, что эта классификация видов мышления генетически связана с градацией мышления на «позволяющее» и «постигающее» Хеммерле.

И, наконец, хотелось бы отметить влияние, которое продолжает оказывать своей концепцией позитивности «ничто» Вельте на тематизации секулярного опыта всвязи с переживанием священного в современной западной философии религии. Абсолютно прав Кимелев, когда пишет о концепции «ничто» Вельте. ««Ничто», несмотря на свою темноту и феноменальную негативность, являет все же позитивное содержание. Оно показывает измерения бесконечности и безусловности»⁵. Очень часто современные философы интерпретируют секулярный опыт в качестве позитивного опыта, в конечном счете, высвечивающего само священное.

¹ См.: Adriaanse. J. Op. cit. — S.91.

² См.: Casper B. Hemmerle K. Hünemann. Op. cit. — S. 217-218.

³ Vitiis P. Op. cit. — S. 113.

⁴ См.: Casper B. Hemmerle K. Hünemann. Op. cit. — S. 96.

⁵ Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. — М., 1989. — С. 237.