ТЕМА НОМЕРА: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

К.М. Антонов

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ: ТОЧКИ СОПРИКОСНОВЕНИЯ

Konstantin M. Antonov

RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGY OF RELIGION: POINTS OF CONTACT

The article intends to outline the major options for the comparison between the ideas and concepts covered by the term 'phenomenology of religion' and trends formed in Russian religious thought. The author distinguishes between three different meanings of the phenomenology of religion: first, the application of the methodology of the philosophical phenomenology to religious reality; second, the methodological synthesis in the empirical study of religion, the synthesis that intends to form the foundation of religious studies; third, the debate over the 'sacred'. Each one of these approaches has important and noteworthy parallels in the history of Russian thought in late XIX – first half of XX centuries. Certain parallels could be discovered in the critical reception of both strategies in late XX century as well. Causes of such a parallelism could be discovered in either external or internal circumstances of the history of the humanities, since it is peculiar to the humanitarian knowledge to meditate upon its own foundations.

Исследователями, особенно в последнее время, неоднократно отмечалось наличие значительных черт сходства между подходами к изучению религиозной проблематики, намеченными в рамках западной феноменологии религии и русской религиозной мысли[1]. В этих рассмотрениях, однако, далеко не всегда и не в полной мере учитываются связанные с таким сопоставлением трудности.

Трудности эти связаны и с многозначностью самого понятия «феноменология религии», и с комплексностью самих обозначаемых этим словосочетанием явлений. Мы можем, следуя в целом М.А. Пылаеву, разли-

[1] Антонов К.М., Пылаев М.А. «Святое» в русской философской мысли и западной феноменологии религии // Религиоведение. 2008. № 3. — С. 118–128; Варлаам (Горохов), иером. Западная феноменология религии и русская религиозная философия (к вопросу о взаимодействии идей) // http://www.bogoslov.ru/text/400689.html (дата обращения: 5.03.2011); Орлов Д.В. Поиски истока в творчестве священника П. Флоренского, М. Элиаде и Ж. Деррида// Вестник ПСТГУ. 2009. № 3(27). С. 55-65.

чить философскую, теологическую и собственно религиоведческую феноменологию религии. С другой стороны, он же предлагает рассматривать феноменологию религии как часть европейской дискуссии о понятии «священное».

Представляется, что продуктивное сопоставление этих концепций и интеллектуальных течений с идеями русских религиозных философов, учитывающее эту сложность, возможно в нескольких направлениях.

В рамках первого направления можно говорить о феноменологии религии как применении методологического инструментария философской феноменологии к религиозной реальности (ранний Хайдеггер, Райнах, Шелер, Эдит Штайн, после Второй мировой войны — П. Рикер, Ж.-Л. Марион и др.). Содержательное сопоставление трех форм феноменологического подхода к религии (Э. Гуссерля, Р.Отто, и М. Хайдеггера) в последнее время было осуществлено С.А. Коначевой[1]. Таким образом можно поставить вопрос о том, насколько русские мыслители в своем обращении к религиозной проблематике использовали подходы и процедуры, аналогичные подходам и процедурам философской феноменологии.

В рамках второго направления феноменология религии может рассматриваться как более или менее успешная попытка предложить методологический синтез в эмпирическом религиоведении, создать на его базе структурообразующую религиоведческую дисциплину под тем же названием. «Феноменология религии представляет собой синкретическое образование, включающее взаимопротиворечивые методологические установки из истории религии (эмпирического религиоведения в целом), философии и теологии»[2] — говорит М.А. Пылаев. С этой точки зрения, в центре внимания должны оказаться аналогичные попытки русских мыслителей, пытавшихся не только разработать философские подходы к изучению религии, но и увязать их с конкретными эмпирическими (историческими, филологическими, психологическими) исследованиями и, зачастую, с определенной теологией.

Наконец, третье направление предполагает обращение к дискуссии о «священном» и, соответственно, к участию русских мыслителей в этой дискуссии.

Предваряя изложение, отмечу, что, на мой взгляд, все эти явления возникли в истории европейской мысли не случайно, столь же не случаен тот факт, что всем им мы сможем так или иначе подобрать более или менее соответствующие отечественные эквиваленты. Это в свою очередь означает, что речь, в связи с феноменологией религии, идет о некоторых общих тенденциях в восприятии, понимании и изучении религии (и, возможно, в гуманитарном знании вообще), над которыми имеет смысл поразмыслить.

1.

Говоря о феноменологии религии в первом из указанных выше смыслов, необходимо отметить те характерные черты, наличие которых позво-

[1] Коначева С.А. Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. — М., 2010. — С. 19–27.

[2] Пылаев М.А. Западная феноменология религии. — М., 2006. — С. 30.

ляет охарактеризовать тот или иной подход (в данном случае, философский подход к религиозным явлениям) как феноменологический.

И прежде всего, феноменология может быть, вслед за Гегелем, охарактеризована как «наука об опыте сознания». Иными словами — предметом феноменологического подхода, поскольку он является феноменологическим, должно быть сознание и любой другой подход феноменологическим называть не имеет смысла. Сказанное имеет отношение, разумеется, не только к Гегелю, но и главным образом к феноменологическому движению, связанному с именем Э. Гуссерля. Соответственно, попытка найти точки соприкосновения русской мысли с феноменологической традицией предполагает нахождение тех моментов, когда русские мыслители обращались к анализу сознания, причем в перспективе религиозных аспектов его жизни.

Вторым, столь же значимым, моментом является, как известно, осуществление, с использованием процедур «эпохэ» и «феноменологической редукции» лозунга «К самим вещам!», или того, что Гуссерль, а вслед за ним феноменологи его школы, именовали «принципом всех принципов», смысл которого, согласно Р. Ингардену «может быть передан в таких словах: “Назад к изначальному, непосредственному опыту!”»[1]. Этот лозунг Ингарден поясняет, приводя цитату из первого тома «Идей»: «Всякое изначально дающее созерцание есть правовой источник познания, и все, что изначально (так сказать, в своей телесной действительности) предлагает нам себя, следует просто принять, так, как оно себя дает, но и только в тех границах, в которых оно себя дает»[2].

Резюмируя обсуждение этого вопроса следует отметить, что в отличие от традиционного эмпиризма, для которого весь опыт сводится исключительно к чувственному восприятию, феноменологический подход предполагает наличие плюрализма видов «изначально дающего», т. е. непосредственного, опыта, отличающихся между собой формой данности и познавательной силой. Соответственно, любое теоретизирование в конкретной познавательной области имеет смысл только при условии, что оно опирается на соответствующие опытные данные. Именно этим объясняется характерный для всех видов феноменологии религии антиредукционизм: феноменолог, стремящийся исследовать «религию», прежде всего будет искать такого рода данные. Р. Отто, в частности, увидел их в опыте «священного»[3].

Таким образом, еще одним существенным моментом, сближающим русскую религиозную мысль с феноменологией религии, может оказаться антиредукционизм, который опирается на описанное выше принципиальное для феноменологии понятие опыта.

Следующей значимой характерной чертой феноменологического подхода можно считать различение и соотнесение естественной и рефлексивной установки сознания. Феноменологическое исследование понимает

---

[1] Ингарден Р. Введение в феноменологию Э. Гуссерля // http://archive.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=823 (дата обращения: 9.03.2011).

[2] Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. — М., 1999. — С. 60.

[3] Отто. Р. Священное. — СПб., 2008. — С. 204: «Религия начинается с себя самой».

само себя как исследование рефлексивное, как анализ сознания находящегося в естественной установке, погруженного в повседневность, естественным образом принимающего тезис о реальности окружающей его предметности, вместе с тем формирующего с помощью различных модификаций этого тезиса набор «конечных областей значений», специфических «миров»[1], одним из которых является мир религии. В этом контексте в позднем творчестве Гуссерля возникает продуктивное понятие «жизненного мира» и понимание связи между научным дискурсом и жизненным миром, «как его забытым смысловым фундаментом», истоком любой рефлексивной работы[2]. Для феноменологии вообще характерно, что зачастую анализ сознания ведет того, кто его производит, к обнаружению элементов определяющего сознание допредикативного опыта. Выявлению их соответствует и критика научной методологии, упускающей или сознательно их игнорирующей, прежде всего, позитивистской.

В этом отношении, точки пересечения феноменологического подхода с русской религиозной философией могут быть обнаружены в области критики позитивистского подхода к религиозной проблематике, с одной стороны, и в области критики отвлеченно-догматического подхода в теологии — с другой. Большое значение в этом отношении могут иметь также представленные русскими философами попытки рефлексивной реконструкции общей структуры или тех или иных конкретно-исторических форм религиозного сознания.

Наконец, одной из наиболее характерных черт гуссерлевской (и не только) трактовки феноменологии является идея интенциональности сознания, причем существенным моментом понимания интенциональности Гуссерлем является установление им априори корреляции между предметом опыта и способом его данности[3]. Очевидно, что подобное понимание распространялось немецким философом и на область религиозного сознания[4]. В этом отношении интерес представляли бы те концепции русских мыслителей, в которых может быть так или иначе отмечена подобная корреляция.

2.

Попытаемся теперь обратиться к материалу русской философии.

Такого рода «предфеноменологический» рефлексивный анализ сознания, имеющий, к тому же, непосредственное отношение к религиозной проблематике, мы можем обнаружить уже у довольно ранних русских мыслителей: П.Я. Чаадаева и А.С. Хомякова. У первого он приводит к осознанию обусловленности индивидуального сознания внешними по отношению к нему духовными силами и структурами, которые осмысляются

[1] Их характеристику см. Щюц А. О множественных реальностях // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. — М., 2004. — С. 401–455.

[2] Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. — СПб., 2004. — С. 74–75.

[3] Ингарден Р. Указ. соч.; Гуссерль Э. Кризис… — С. 214–216.

[4] См. Коначева С.А.. Указ. соч. С. ...; Переписка В. Дильтея с Э. Гуссерлем // Вопросы философии. — № 10. 1995. С. 147.

через понятия религиозной традиции и откровения[1]. У второго опыт собственно сознания, рассудка, оказывается обусловлен допредикативным опытом веры и воли[2]. Это в дальнейшем оказывается существенно для его понимания богословского метода. Он определяется специфическим характером веры, как целостного духовного акта. В требовании Хомякова рассматривать самого верующего человека со «всею целостью разума и воли» в качестве существенной части предмета богословского исследования, а в самом исследовании видеть только «процесс осмысленного раскрытия данных веры»[3] — правомерно видеть стремление обратиться к жизненному миру верующего человека, как смысловому фундаменту богословия. Именно на этом стремлении была основана славянофильская критика чрезмерного рационализма академического богословия, развернутая после смерти Хомякова Ю.Ф. Самариным[4].

Однако систематический анализ сознания так сказать «в направлении религии», в его религиозном измерении, мы находим впервые у Вл. Соловьева. Один из опытов такого рода анализа был предложен им в третьем из Чтений о Богочеловечестве.

Религиозное сознание рассматривается здесь, по аналогии с сознанием внешней действительности, как единство религиозной веры, актом которой утверждается «существование божественного начала», т. е. фактически полагается вся область религиозной предметности как таковая; религиозного опыта, в котором дается содержание этого начала и который, при условии веры опознается как откровение этого начала в сознании; и религиозного мышления, дающего «организацию религиозного опыта в цельную логически связанную систему»[5]. Структурно религиозное сознание идентично сознанию внешнего мира, а потому различие между ними задается здесь условно говоря, «интенционально», по направленности сознания на его предмет. Этот набросок общей структуры религиозного сознания конкретизируется в продолжении Чтений: работе «Духовные основы жизни», где осуществляется анализ основных феноменов религиозной жизни: обращения, молитвы, милостыни, поста и т. д. В «Чтениях…» же за ним следует набросок истории религиозного сознания, которая выстраивается в соответствии с определенной логикой, в эту структуру изначально заложенной. Здесь, конечно, нетрудно увидеть наследие немецкого идеализма, схематизма Гегеля и позднего Шеллинга: не случайно, Соловьев говорит о «логически необходимых ступенях в развитии религиозного сознания»[6]. Существенно при этом, что во всех обращениях Соловьева к истории религиозного сознания на разных этапах развития его мысли можно увидеть его стремление проследить корреляцию трех

---

[1] См. напр.: Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Полное собр. соч. и избранные письма. Т. 1. — М., 1991. — С. 389.

[2] Хомяков А.С. Собр. соч. Т. 1. — М., 1911. — С. 343.

[3] Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина по поводу брошюры г. Лоранси // Хомяков А.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. Работы по богословию. — М., 1994. — С. 50.

[4] Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова // Самарин Ю.Ф. Собр. соч. Т. VI. — М., 1886.

[5] Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Сочинения. Т. 2. — М., 1989. — С. 35.

[6] Там же. — С. 36–37, 46.

моментов: характера религиозного переживания, соответствующего ему предмета религиозного поклонения и религиозной мысли, и общественного оформления Богочеловеческого отношения на соответствующей ступени[1].

Конечно, было бы анахронизмом приписывать Соловьеву идею интенциональности сознания в той форме, в какой она была разработана Гуссерлем или даже Брентано. Очевидно, что гуссерлианский призыв: «К самим вещам!» — не находит у него полной реализации и его дескрипции общей структуры религиозного сознания и тех или иных его частных форм и ступеней в действительности в значительной степени являются априорными конструкциями. Представляется, однако, что столь же опрометчиво было бы игнорировать очевидное движение соловьевской мысли именно в этом направлении, тем более, что это движение получило еще большую определенность в работах его последователей.

Среди последних весьма привлекательной с точки зрения нашей темы оказывается фигура кн. С.Н. Трубецкого.

Анализ сознания, который Трубецкой пытался реализовать в работах «О природе человеческого сознания» (1889) и «Основания идеализма» (1896), выявляет ряд важных моментов:

Существенную интерсубъективность («коренную коллективность», «соборность») сознания, как необходимое условие возможности его работы и его существенный структурный момент: «Сознание не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично, будучи соборным»[2]. В реальной жизни сознания, однако, сочетаются соборность действительная и возможная, осуществляющаяся[3], что задает ему определенную историческую и этическую динамику;

Принцип соотносительности сознания, очевидным образом близкий идее интенциональности: «Сознание есть всегда сознание чего-нибудь или о чем-нибудь, оно всегда включает в себя отношение как свое внутреннее реальное и логическое условие»[4].

Религиозная проблематика является телосом этого анализа: в области теоретической философии эта цель заявляет о себе через проблему веры, как особой познавательной способности и гносеологической значимости мистического опыта и через проблему Абсолютного. В «Основаниях идеализма» Трубецкой предлагает фактически феноменологический анализ мистического опыта в его вариациях, прослеживая происходящие при переходе от обыденного восприятия к мистическому сознанию превращения интенциональных структур: как самих актов сознания, так и соответствующей им предметности[5].

В практической философии та же цель реализуется через постановку проблемы благодати, как необходимого завершения предлагаемой Тру-

---

[1] См. об этом подробнее: Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. — М., 2009. — С. 96–98.

[2] Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Трубецкой С.Н. Сочинения. — М., 1994. С. 498; см. так же с. 495, 564.

[3] Там же. — С. 497.

[4] Трубецкой С.Н. Основания идеализма // Там же. — С. 697.

[5] Там же. — С. 671–674.

бецким этики любви и совершенного общества, как общества Богочеловеческого, выступающего вместе с тем, как совершенная реализация сущностно заложенной в сознание интерсубъективности[1].

В дальнейшем русская философская мысль вступает в значимое взаимодействие с феноменологическим движением, причем достижения таких мыслителей, как Соловьев и Трубецкой, а также таких представителей русского философского спиритуализма, как Козлов, Лопатин, Аскольдов, Лосский, составляют основу рецепции идей Гуссерля и других представителей этого направления мысли. Особое значение имеют в этом отношении работы С.Л. Франка, Л.П. Карсавина, Н.А. Бердяева. Поскольку каждый из указанных мыслителей вполне заслуживает того, чтобы стать в этом отношении предметом особого рассмотрения[2], я ограничусь здесь лишь общими указаниями. Так основной философский труд Франка «Непостижимое», который обычно рассматривается как очередная, пусть и очень хорошо продуманная, вариация на тему «метафизики всеединства», вполне можно, в соответствии с его подзаголовком, рассматривать как написанный в феноменологическом ключе проект «онтологического введения в философию религии». Необходимо однако учитывать при этом значительную степень вовлеченности Франка в контекст немецких философских дискуссий. Прежде всего, это касается проходящей через всю книгу и в значительной мере конституирующей ее содержание рецепции идей и одновременно полемики с Р. Отто, М. Хайдеггером, М. Шелером и М. Бубером.

В значительной мере то же касается и концепции религиозного априори в «Истине и откровении» Бердяева, при необходимом учете вовлеченности последнего не только в немецкий, но и во французский философский контекст. К этому же направлению мысли следует отнести и описание структуры религиозного акта в трактате Л.П. Карсавина «О началах». Данными текстами, разумеется, перечень возможных точек соприкосновения не ограничивается.

3.

Если мы перейдем теперь к феноменологии религии как собственно религиоведческому проекту, то и здесь Вл. Соловьев окажется весьма значимой и интересной фигурой. Определенные параллели между феноменологией религии и его ранним текстом «Мифологический процесс в древнем язычестве» уже проводились М.М. Шахнович[3]. Более существенным представляется однако тот факт, что его попытки построения общей логики становления религиозного сознания человечества привели многих русских мыслителей к мысли о необходимости наполнения этой общей схемы конкретным историко-религиозным материалом и обратили их к изучению истории религии. В том, что касается истории античной религии о

[1] Трубецкой С.Н. О природе… С. 591–592.

[2] В весьма недостаточной мере такая работа была проведена мною в отношении С.Л. Франка в статье: Антонов К.М. Проблемы философии религии в «Непостижимом» С.Л. Франка // Вестник ПСТГУ. Сер. I. Богословие. Философия. 2009. Вып. 2 (26). — С. 72–92.

[3] Шахнович М.М. В.С. Соловьев и феноменологическое религиоведение // Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. — СПб., 2006. — С. 106–120.

влиянии Соловьева можно говорить в связи с работами кн. С.Н. Трубецкого, Вяч. Иванова, Ф.Ф. Зелинского, о. П. Флоренского, в том, что касается Средних веков, — в связи с работами кн. Е.Н. Трубецкого, Л.П. Карсавина, Г.П. Федотова. В том же русле писались позже работы Н.С. Арсеньева, Б.П. Вышеславцева, Н. Зернова.

Вновь обратимся к творчеству С.Н. Трубецкого. Техники, близкие феноменологическим, прежде всего, принцип «эпохэ», русский мыслитель привносит в конкретику историко-религиозного исследования. Лучше всего это видно в методологических пассажах книги «Учение о Логосе в его истории» (защищена в 1900 году, опубликована в 1906).

Устанавливая «объективную границу» научного исследования, Трубецкой пишет: «Вступая в спор о Христе, историк и философ не имеют права отправляться от предвзятых догматических положений или своих субъективных убеждений и верований. … Фактами, от которых оно (исследование. — *К. А.*) отправляется не могут быть чудеса, взятые сами по себе. И это не потому, чтобы историк или философ их непременно отвергал, а просто потому, что чудеса как таковые лежат вне науки…»[1]

Суждения о существовании/несуществовании чудес, Бога, Христа, служащие точкой опоры для естественного верующего/неверующего сознания, здесь оказываются, в качестве отправных точек исследования, исключены: «Это вопросы, которые могут быть решены только верой»[2] — полагает Трубецкой.

Осуществление этой процедуры ведет к тому, что перед исследователем раскрывается его подлинный предмет: запечатленный в конкретном памятнике факт религиозного сознания, в данном случае — самосознание и богосознание Христа, поскольку они представлены в евангельских текстах. «Приняв веру Христову (сознание Христа, как оно представлено в Евангелии. — *К. А.*) за несомненный факт, научная мысль может стремиться к тому, чтобы выяснить ее содержание (структуру переживаний и соответствующих им объектов, без вынесения суждения о реальности последних, т.к. это суждение является функцией веры. — *К. А.*) в самом первом ее выражении (в тексте Нового Завета. — *К. А.*)»[3].

Задача науки, однако, не сводится только к точной, поскольку это позволяют «субъективные границы нашего понимания», дескрипции фактов религиозного сознания. Она заключается так же в выстраивании логики развития этого сознания, прежде всего, через анализ взаимодействия религиозной личности, вносящей в это сознание нечто новое, и ее общественно-культурной среды[4].

Эти идеи находят свое продолжение у более поздних русских мыслителей и историков, обращавшихся к религиозной проблематике.

Характерным примером здесь могут служить ранние работы о. Павла Флоренского. Так, уже первая его публикация — статья «О суеверии и чуде» (1903), — явно развивает вышеизложенные идеи Трубецкого. Отмечу,

---

[1] Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории // Трубецкой. Сочинения. — С. 406.

[2] Там же. — С. 407.

[3] Там же.

[4] Там же. — С. 404–405.

что студент Флоренский в это время — участник семинара Трубецкого по истории философии.

В своем исследовании суеверия он обращается к сознанию, «стоящему на довольно высокой ступени развития, но пока еще не имеющему научных или религиозных взглядов и особенно не имеющему гносеологии», т. е. к сознанию, для которого рассматриваемые явления выступают как «первоначально реальные» предметы его естественной веры. Ученого, находящегося в рефлексивной установке, «совершенно не касается вопрос о реальности спиритических и т.п. явлений; существенен лишь бесспорный психический факт — тот именно, что существуют спириты, существуют люди, верующие в чудеса, существуют оккультисты и поклонники демонолатрии». Предметом исследования Флоренского оказываются таким образом «данные сознания известного направления»[1].

Рассмотрение «данных сознания» как главного предмета исследования историка религии и антрополога обнаруживается у Флоренского и позже, в частности, в знаменитой лекции «Общечеловеческие корни идеализма» (1908). Задаваясь здесь вопросом о происхождении платонизма, автор отказывается от выяснения сформировавших последний «исторических влияний и связей» и коренным образом меняет направление работы: «есть и иной смысл вопроса «откуда?», а именно: «Из каких данных сознания? Где эти данные проявили себя в своей первичной грубости? Где они более ярки?»[2]

Предлагая своим слушателям неожиданный ответ: магия, оккультизм, — он тут же оговаривается: «Но не думайте, что я хочу говорить вам о чертях или ведьмах. Меня, как историка, вопрос о их реальности нисколько не касается. Пусть нет леших и русалок; — но есть восприятие их. Пусть нет власти заклятий и заговоров; — но есть вера в нее. Как мне, так и вам дан факт — миро-ощущение и миро-воззрение мага»[3].

Подобный подход в том направлении русской науки, которое было тесно связано с русской религиозной мыслью, был распространен более, чем это может показаться на первый взгляд. Так, характеризуя свою работу «Дионис и прадионисийство» Вяч. Иванов говорит о том, что в ней представлена «филология не слов и понятий, но конкретных исторических фактов». Различая далее факты сознания, с одной стороны, и факты быта и действия, с другой, он следующим образом определяет свой метод и предмет: «факт сознания предлежит нашему исследованию как первоначальный»[4]. К этому же кругу идей можно отнести намеченные Л.П. Карсавиным и Г.П. Федотовым возможности в изучении «религиозности» или «религиозного сознания» (religious mind)[5].

---

[1] Флоренский П.А., свящ. Соч. в 4-х тт. Т. 1. — М., 1994. — С. 44. О том, что дальнейшее описание этих данных в статье может рассматриваться как своего рода интенциональный анализ уже говорилось в: Антонов К.М., Пылаев М.А. Указ. соч.

[2] Флоренский П.А., свящ. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П.А., свящ. Сочинения. Т. 3(2). — М., 2000. — С. 147.

[3] Там же.

[4] Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. — С. 262–263.

[5] См. Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. — СПб., 1997. Федотов Г.П. Русская религиозность. Ч. 1–2 // Федотов Г.П. Собр. соч. Т. X–XI. — М., 2001–

4.

Тема «святого» в русской мысли уже была предметом рассмотрения в упомянутой статье, написанной в соавторстве М.А. Пылаевым и мною. Вследствие этого я лишь кратко остановлюсь на некоторых основных моментах и затем более подробно — на оставшихся за пределами той статьи параллелях между «Священным» Р. Отто и «Философией культа» о. П. Флоренского.

Интенсивное использование терминов «святое», «священное», «святость» вне академического богословского контекста в русской мысли начинается в 90-е годы XIX века. Так, идея «святынь, которых нет», но которые при этом конституируют религиозное сознание, порождают миф («легенду») и культ, и посредством начала веры оказываются необходимой составляющей человеческой жизни, движущей силой истории, высказывалась известным поэтом и мыслителем того времени, одним из основателей символизма Н.М. Минским в работах «При свете совести» (1890) и «Религия будущего» (1905). Отождествление иррационального переживания святости и религиозности мы находим у В.В. Розанова[1], к которому близок в этом вопросе, несмотря на кардинальные мировоззренческие расхождения, о. П. Флоренский.

У обоих при описании религиозного переживания используется заимствованная из поэмы Тассо «Освобожденный Иерусалим» метафора «зачарованного леса». У Розанова эта метафора служит для описания переживания пола, выступающего у писателя, как средоточие священного и религиозного. Лес сторожат чары, которые обманывают и внушают ужас. Но «то, что *извне*, со стороны *города, дороги, пыли* (т. е. повседневности. — *К. А.*) казалось рогатыми и суковатыми чудищами, преобразуется при взгляде *с той стороны*, — *со стороны леса, в который уже вступил*, — чудесными видениями…»[2]. Внутри леса рождается религиозное поклонение тому, что извне представляется «падением» и «пороком».

Ту же метафору Флоренский использует для описания пути духовного восхождения и структуры и типологии мистического опыта. И здесь соблазняющие и устрашающие призраки появляются на границе, на переходе от мира «трезвого дня», пространства и времени, к «высшей реальности духовного мира». Особую опасность здесь представляет состояние ложной духовности, «прелести», порождающее и ложные видения якобы духовного мира, которое преодолевается только обостренным сознанием греха, «грозящей гибели», спасти от которой может только «объективное, объективнейшее — Бог». В этом случае видение возникает не в результате собственных усилий, «а когда таинственно и непостижимо душа наша уже побывала в ином невидимом мире, вознесенная туда самими горними силами…». Это видение оказывается «объективнее земных объективностей» и становится точкой опоры земного опыта и творчества, формирующей их силой[3]. Этим

2004. Последняя в английском оригинале: “The Russian religious mind”.

[1] Подробнее см. Антонов К.М., Пылаев М.А. Указ. соч.

[2] Розанов В.В. Зачарованный лес // Розанов В.В. Возрождающийся Египет. — М., 2002. — С. 20.

[3] Флоренский П.А., свящ. Иконостас // Флоренский П.А., свящ. Соч. Т. 2. — М., 1996. — С. 430–433.

ритмом восхождения/нисхождения объясняется, по Флоренскому, темпоральная структура богослужения и пространственная структура храма, в частности, само наличие и эстетика иконостаса, как своего рода «агиофании», «явления святых»[1]. И здесь, таким образом, скрывающееся от посягательств, но при этом являющее себя святое оказывается центром культа и поклонения, очагом религии.

С этой точки зрения чрезвычайный интерес может представлять сопоставление некоторых идей, представленных в «Философии культа» Флоренским и в «Священном» Р. Отто.

Книга Р. Отто «Священное» была опубликована в 1917 г., «Философия культа» Флоренского представляет собой курс лекций, прочитанных весной 1918 года. При поразительном иногда сходстве ряда основных идей, заимствование или прямое влияние Отто на Флоренского, по условиям военного и революционного времени, практически исключается. Кроме того, необходимо отметить, что оба произведения готовились на протяжении долгого времени, практически — целого десятилетия, а первые размышления Флоренского над феноменом «священного», присутствующие в его записных книжках, относятся к еще более раннему времени.

Чтобы уяснить позицию Флоренского в этом вопросе необходимо сказать об авторах, чьи идеи так или иначе учитывал Флоренский в своем понимании религии вообще и в концепции «священного» в частности (а он эти влияния совершенно не скрывает). И здесь, помимо русских влияний: С.Н. Трубецкого, В.В. Розанова, Б.Н. Бугаева, представителей духовно-академической мысли (А.И. Введенский, С.С. Глаголев и др.) — надо упомянуть ученых, которых Флоренский объединяет, как представителей «сакральной теории». Здесь он выделяет два направления: английскую антропологическую школу: Тайлора, Фрезера, Лэнга, Робертсона Смита; социологическую школу: Дюркгейма и его французских учеников, Фюстель де Куланжа, которого он рассматривает как их предшественника[2]. Важные для становления европейской дискуссии о «святом» работы Виндельбанда и Вундта, переведенные на русский язык в начале XX века были хорошо известны Флоренскому[3]. Учитывал он и достижения психоанализа[4].

---

[1] Флоренский П.А., свящ. Иконостас. // Флоренский П.А., свящ. Соч. Т. 2. — М., 1996. — С. 441.

[2] Флоренский П.А., свящ. Философия культа. — М., 2004. — С. 64-65, слл.

[3] Виндельбанд В. Святыня (очерк философии религии) // Виндельбанд В. Прелюдии / Франк С.Л., пер. — СПб., 1903; Вундт В. Проблемы психологии народов. — М., 1912; Вундт В. Миф и религия. — СПб., 1913. О роли Вундта в западной дискуссии см.: Пылаев М.А. Западная феноменология религии. — С. 9-10.

[4] См.: Флоренский П.А., свящ. Философия культа. — С. 128. Здесь можно указать на тот факт, что одноклассник Флоренского по 2-й Тифлисской гимназии и муж его сестры, врача-психиатра Ю.А. Флоренской, известный психолог М.М. Асатиани, был в начале XX века одним из первых пропагандистов психоанализа в России. Тем не менее, делать отсюда выводы о том, что «Флоренский понимает культ психотерапевтически, а отнюдь не традиционно-аскетически», как это делает, напр. Н.К. Бонецкая — будет тенденциозным преувеличением. (См.: Бонецкая Н.К. «Homo faber» и «homo liturgus». Философская антропология П. Флоренского // Вопросы философии. — № 3. 2010. http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=114&Itemid=52 (дата публикации: 19.04.2010; дата обращения: 8.03.2011).

Однако вернемся к сопоставлению идей Флоренского и Отто. Здесь можно предварительно выделить две группы тем. С одной стороны, темы более или менее общие не только для Флоренского и Отто, но и для целого ряда их современников, темы, наличие которых указывает на то, что оба автора принадлежат к некоторому довольно широкому интеллектуальному движению, характерному для первой половины XX века. Сюда можно отнести, прежде всего, критические и общеметодологические темы. С другой стороны, темы более специфически объединяющие двух мыслителей, главным образом, касающиеся позитивной трактовки ими их предмета: «священного».

Итак, для обоих авторов характерна критика чрезмерной рационализации в богословии и науке о религии, при этом оба указывают как на плачевные последствия этого для религиозного образования, так и на тот парадоксальный факт, что противники религии зачастую в этом вопросе оказываются более проницательны, чем ее апологеты. «Подмен центра религиозного — мыслью, которая как таковая не может не быть автономной…», — для православного Флоренского означает протестантизм в самом принципе преподавания, но и протестант Отто упрекает ортодоксию (протестантскую, разумеется) в том, что она при обучении не сохраняет своего предмета «в его набожном переживании во всей жизненности»[1]. С этим связана и критика в адрес эволюционизма, смешивающего «естественные» понятия, представления и переживания с собственно религиозными. С критикой рационализации связана и критика морализации, как ее разновидности. При этом оба автора, Флоренский, правда, гораздо более жестко, вину за смешение «священного» с «добрым» возлагают на Канта[2]. Рационализация религии рассматривается обоими как ее ослабление и вытеснение, при этом начало рационализации оба усматривают в мифе, заменяющем религиозную жизнь религиозными представлениями. Как пишет Отто: «Насквозь систематизированный миф, равно как доведенная до логического конца схоластика, чеканятся из материала религии, но делают ее саму плоской и в конечном итоге способствуют ее вытеснению»[3]. Для Флоренского миф выступает как «первая трещина в феургии», отдаленным следствием которой становится схоластика, замещающая культ — религиозным учением. Однако именно «миф делает восприятие святыни опосредствованным. И она от того теряет собственную жизнь, теряет смысл сама по себе, выделив свой смысл, объективировав его в мифе»[4].

Из такой критики рационализирующих подходов к изучению религии естественным образом вытекает положительное методологическое требование «вчувствования», как необходимой для реконструкции системы религиозных значений апелляции к опыту исследователя. Отто, как известно, предлагал не читать свою книгу тем, кто не может «вспомнить момент сильной и наиболее односторонней религиозной возбужденности»[5].

---

[1] Ср. Флоренский П.А., свящ. Указ. соч. — С. 71-73; Отто Р. Указ. соч. — С 9-10.

[2] Отто Р. Указ. соч. — С. 11-12. Флоренский П.А., свящ. Указ. соч. — С. 208–209,

[3] Отто Р. Указ. соч. — С. 45.

[4] Флоренский П.А., свящ. Указ. соч. — С. 76.

[5] Отто Р. Указ. соч. — С. 15.

Флоренский аналогично полагал «опыт культа», хотя бы минимальный, необходимым условием понимания культа[1].

Однако близость между двумя мыслителями может быть обнаружена не только в этих общих критических и методологичесих указаниях, но и в более конкретном понимании ими своего предмета.

Этот предмет оба характеризуют как, прежде всего, «религиозно-таинственное, «совершенно иное», […] чужое и чуждое, выпадающее из сферы привычного, понятного, знакомого…». «Выделенное», то, что можно охарактеризовать через «особливость, отрезанность от мира, от повседневного, от житейского, от обычного»[2]. Однако святое не просто противопоставлено житейскому, оно, вместе с тем, и вообще «по роду и сущности совершенно несоизмеримо со мною», а также и по отношению к природе и миру; «не-от-мирное, ни с чем не сравнимое, ни на что не похожее, иное»[3]. Существенно, что эта негативная характеристика мыслится в принципиальном единстве с позитивной: эта выделенность маркирует не просто «мирское со знаком минус», но «онтологическое превосходство над миром», нечто «неустранимое», «безусловно положительное», вследствие чего ««надмировое» и «сверхъестественное» становятся для нас принятыми на веру обозначениями «совершенно иной» действительности во всем ее своеобразии»[4].

Момент таинства, mysterium, в переживании священного синтетически связан прежде всего с переживанием момента «ужаса», tremendum. Именно он указывает, по Отто, на положительное содержание предметности переживания «святого». С этой точки зрения наиболее яркой параллелью мысли Отто выступает первая лекция «Философии культа», посвященная анализу «страха Божия»: «вся религия и всякая религия полна и пронизана этим неизъяснимым страхом Божиим»[5]. Источник этого страха Флоренский видит «в ощущении трансцендентности являющегося». В описании страха Божия у Флоренского находятся отчетливые соответствия аналитике Отто, вскрывающего в переживании нуминозного «чувство тварности», ужас, переживание всемогущества «majestas»: «чувство твари, которая тонет в собственном ничто и склоняется перед тем, что выше всякого творения»[6]. «Нездешнее открылось — и текучим, шатким, зыблющимся почувствовался весь мир: бывающее померкло перед истинно-сущим. А с бывающим померкло и самое наше бытие: сами мы оказались дрожащим пламенем среди ветреных пространств, — на границе ничто, еле-еле не-сущими». Однако «страх Божий двудействен» ибо он утверждает меня как тварь в моей тварности. Этому положительному моменту, который

[1] Флоренский П.А., свящ. Указ. соч. — С. 48, 51.

[2] Отто Р. Указ. соч. — С. 44. Флоренский П.А., свящ. Указ. соч. — С. 202, 208.

[3] Отто Р. Указ. соч. — С. 46, 48–49, Флоренский П.А., свящ. Указ. соч. — С. 29.

[4] Флоренский П.А., свящ. Указ. соч. — С. 207–208; Отто Р. Указ. соч. — С. 23, 48–49.

[5] Флоренский П.А., свящ. Указ. соч. — С. 28. Можно заметить, что Флоренский говорит только о «страхе», в то время как Отто — об «ужасе», который он противопоставляет «естественному страху». В этом, однако, не следует видеть принципиального расхождения, т.к. первый просто следует церковно-славянскому словоупотреблению Служебника, Псалтыри, и ветхозаветных книг премудрости, в то время как второй — немецкому.

[6] Отто Р. Указ. соч. — С. 18, 33.

Отто схватывает как момент fascinans, «притягательности», «очарования», у Флоренского соответствует гораздо более онтологически и мистически значительное, опирающееся на исихастскую традицию, понимание святыни как «открывающегося Света», «Света невидимого», но освящающего реальность, света, который «может восприниматься как божественная теплота, как небесный звук, как неизреченное благоухание, как сладость несказанная»[1]. Это стремление подчеркнуть онтологическую значимость и своеобразие «святого» как предмета переживания, несколько нарочитое оппонирование «современности» вообще, ведет Флоренского к подчеркиванию именно первого, негативного момента «страха», элемента tremendum, который только и открывает у него доступ к таинству, как «совершенно иному».

В целом мне представляется возможным утверждать единство описываемой Отто и Флоренским предметности, при том, что анализ немецкого мыслителя направлен скорее на его ноэтический момент, в то время, как русский озабочен прежде всего тем, чтобы подчеркнуть значимость и исключительность момента ноэматического. Этим определяется и следующее различие: указанные характеристики переживания священного Флоренский изначально увязывает с культом, как специфической деятельностью по «производству святынь», что дает ему возможность продемонстрировать, как священное выступает структурирующим началом жизненного мира религиозного человека, принципом организации сакрального пространства и времени[2].

Итак, и в рамках дискуссии о природе и месте «священного», и в рамках философской и религиоведческой феноменологии религии действительно можно обнаружить значимые точки соприкосновения и моменты плодотворного взаимодействия с русской мыслью. Каждая из этих точек может и, возможно, должна стать предметом более пристального исследовательского внимания, что без сомнения приведет нас к лучшему пониманию истории и зарубежного и отечественного религиоведения, а значит, к лучшему пониманию современного состояния науки о религии.

Предваряя эти исследования, я бы рискнул сделать следующий *общий вывод:*

Общность тенденций развития отечественного и зарубежного религиоведения свидетельствует о неслучайности этих тенденций. Представляется, что они обусловлены не только внешней ситуацией — нарастанием иррационалистических настроений в обществе и первыми движениями в направлении десекуляризации — но и внутренней ситуацией истории гуманитарного знания и религиоведения и теологии в частности. Столь же неслучайной является и последовавшая и в адрес феноменологии религии, и в адрес некоторых направлений русской мысли критика. Характерно, что критика религиоведов в адрес феноменологии религии в целом (поскольку она выражена, например, у Цви Вербловски) зачастую аналогична критике русской религиозной философии со стороны богословов (в рам-

[1] Флоренский П.А., свящ. Указ. соч. — С. 211.

[2] О параллелях с идеями М. Элиаде см. Антонов К.М., Пылаев М.А. Указ. соч.

ках, например, так называемого «спора о Софии»), а также современной критике в адрес так называемой «парижской школы», выросшей, во многом на основе русской религиозной мысли. Во всех случаях эта критика воспроизводит определенные установки эпохи Просвещения и связанной с ними науки XIX века и более всего озабочена именно тем, что и в рамках феноменологии религии и в рамках русской мысли эти установки оказываются поставлены под вопрос.

Несмотря на это, в целом я склонен думать, что любая критическая рефлексия, которая поставит вопрос о единстве религиоведческого знания, которая при этом будет спрашивать об основаниях и условиях применимости различных подходов и научных методов, о том, как вообще возможна такая вещь как «наука о религии», которая, иными словами, позволит себе не просто «заниматься наукой», но и «мыслить», пытаясь восстановить рвущиеся связи между претендующей на объективность наукой и ее исходным «жизненным миром», — будет более или менее регулярно приходить к идеям, аналогичным рассмотренным выше, и затем подвергаться более или менее аналогичной критике.